SAGGIO TEORETICO

DI

DRITTO NATURALE

APPOGGIATO SUL FATTO

OPERA

DEL

P. LUIGI TAPARELLI

DELLA C. DI GESU'

Volume unico.

LIVORNO
PRESSO VINCENZO MANSI EDITORE.
1845

AVVISO
DELL' EDITORE

Nel dare alla ristampa l'Opera di **SAGGIO TEORETICO DI DRITTO NATURALE** del celebre autore P. **Luigi Taparelli** abbiamo creduto cosa ben fatta nel riprodurla, premettere, come introduzione, il Sommario generale e l'Epilogo ragionato dall'Autore pubblicati in fine del suo quinto ed ultimo volume.

Il lettore potrà con tale ordine formarsi prima l'idea generale di tutto il Trattato ed acquistare le prime cognizioni, per indi collo studio posteriore di tutta l'Opera, rendere a sè chiare e sviluppate le massime.

Questa che l'Autore ha divisa in cinque volumi, la daremo in un solo volume, dividendola in cinque parti per seguire lo stesso ordine.

Le note co' numeri romani, siccome sono state fatte a lunga numerazione, così le daremo in fine

dell'opera per maggiore comodità del Lettore, ove daremo ancora il catalogo delle edizioni di autori citati, affine riesca più facile a riscontrare i testi, colla indicazione della pagina.

A maggiore intelligenza daremo, avanti l'Epilogo Ragionato, l'avviso dato dallo stesso Autore. Giudisca il Lettore questa antiposposizione di materia, come cosa creduta più utile ed interessante.

V. M.

SOMMARIO GENERALE

DELL' OPERA

PARTE PRIMA

CAPO I.

Del bene in generale, della felicità e perfezione.

1. L' uomo vive per operare—opera per ottener il suo bene.—Che cosa è bene?—Distinzione del vero bene dal falso—nasce dalla natura degli esseri—ogni essere ha un fine—epperò una natura—le nature sono varie; lor divisione — 1. grado: tendenza determinata—2 tendenza determinabile da un principio esterno—3 determinabile da un principio interno necessario—4. determinabile da interno principio libero —Che sia la perfezione delle cose —perfezione particolare, universale—quanto fra loro diverse.—Vero bene è quello cui tende la natura. Ogni bene è fine — Termini varj della tendenza naturale—ne conseguono le nozioni di *utile onesto dilettevole*—il convenevole è il *vero precipuo* bene—proprio della natura umana—la quale ordina il diletto e l' utile al convenevole —Il fine di ogni tendenza è uno—poichè la tendenza non acquista una specie determinata se non dall' atto—e l' atto dall' obbietto — consideralo sotto un aspetto determinato.—Fine materiale e fine proprio dell' uomo—può disputarsi del primo non del secondo.—Epilogo di questo capo.

CAPO II.

Dell' obbietto in cui trovasi il bene, la felicità, la perfezione propria dell' uomo.

29 Nell' animale ogni tendenza è preveduta da apprensione proporzionata—nell' uomo la apprensione e la tendenza sono illimitate—dunque il bene limitato non può acquietar la volontà—limitati sono tutti i beni creati, anche interni—molto più gli esterni—dunque non formano la vera felicità —Enumerazione di beni limitati e caratteri di loro limitazione —Vero obbietto di nostra volontà—è principio in terra di nostra felicità e perfezione incompleta —In cielo il Bene infinito si possiede con un atto—di intelligenza non di volontà—questa felicità in qual senso sia limitata e illimitata.—In che consista la perfezione dell' uomo vivente sulla terra.—La tendenza alla felicità è atto precipuamente della volontà—1 perchè questa compie l' atto umano—divario fra la volontà e l' intelletto—2. perchè è libera. — L'atto esterno ne compie l' *integrità* non l' essenza.

CAPO III.

Della libertà.

47. Si prova che esiste la libertà dal senso intimo—in che consiste—risposta del senso intimo—prova metafisica della libertà —Obbiezione del Damiron—risposta—egli confonde il fatto col modo. — Indole della libertà—non è facoltà distinta—analisi del Cousin—elemento 1. *il sentire*—elemento 2. *il conoscere*—elemento 3. *l' operare* —l'operare può essere senza coscienza e libertà—ovvero conscio e libero—nell' atto libero entrano molti atti d' intelligenza—essi non sono liberi—atto di volontà pura; egli è libero—l' atto esterno non ha per sè libertà —Sua analisi ulteriore in facoltà ed esercizio—ci dà la idea di causalità —Aggiunta all' analisi del Cousin - per giungere all' amor del *bene* principio di ogni atto volontario —Serie sintetica de' varj atti successivi—intorno al fine—ai mezzi—alla esecuzione.—La libertà dote sola della volontà—come la ragione del solo intelletto—ella è cagione della moralità sua e delle altre facoltà.

CAPO IV.

Del senso morale e suoi principj.

76. Il giudizio morale è un fatto—ragioni di cercarne il principio in una facol-

tà distinta.—Organo morale del sensisti.—Senso morale nel sistema dell'amor proprio o interesse.—Il senso morale non è facoltà distinta dall'intelletto.—La celerità dei dettami si spiega dalla necessità—altre cause 1 si osserva solo nei giudizj più evidenti—2. per mezzo di dettami riflessi—3 pratica e 4. importanza di tali giudizj—5. l'autorità gli aiuta—6 la rozzezza non è sempre di ostacolo—7 concorso della fantasia e delle passioni —Gli atti di volontà e gli affetti soavi e le commozioni sensibili—sono effetti del senso morale sulle altre facoltà —Dettame del senso morale analizzato—1. giudizio astratto: se ne cercano i principj logici—1 il bene—2. il dovere —sua nozione generalissima.—Dovere morale nasce da necessità finale—riguardante un fine necessario—uno è il fine necessario metafisicamente, fisicamente, moralmente.—Il dovere morale non toglie la libertà—sua definizione —sintesi della proposizione analizzata.—Epilogo.—Conseguenze —Primo principio morale: sua dimostrazione.

CAPO V.

Applicazione del senso morale. Coscienza.

103. Immagine materiale del dovere morale.—Premessa men generale inclusa in ogni dettato del senso morale—suppone una cognizione dell' intento del Creatore nel creare l' universo—esso non era obbligato a rivelarcelo—si può conoscerlo studiandolo nelle creature—esse mostrano che Egli ebbe un intento—checchè delirino i Materialisti—dunque almen in parte possiam conoscere quale egli sia.—Molti sono i dati per rinvenirlo.—Consonanza della intelligenza nostra colla divina—obbligazione che ne consiegue.—Conciliazione dei Moralisti riguardo alla sanzione.—Legge eterna, legge naturale, fonte di ogni legge—definizione della legge—Dio non fu libero nel determinare la legge naturale—pure la legge naturale non è indipendente da Dio—giacchè dipende dalla essenza divina.—Epilogo —Nozione della sinderesi—ultima premessa del senso morale singolare—ne segue il giudizio pratico detto coscienza—retta o erronea nel dritto o nel fatto—più o meno dubbia o probabile.

CAPO VI.

Conseguenze del senso morale; retto e torto, bene e male, virtù e vizio, imputazione, ec.

124. Dritto e torto—bene e male—virtù e vizio—imputazione—stima e disistima; lode e biasimo; onore e disdoro—gloria e infamia vera o falsa—merito e demerito.—Verso chi si acquista merito —si acquista anche con atti obbligatorj—anche riguardo a Dio: in qual modo—premio e pena—triplice ordine e sua reazione—per punire e ristorare.—Epilogo.

CAPO VII.

Tendenze risultanti dalla apprensione, ossia volontà, passioni, abiti.

138. La cognizione è principio indicante la direzione della forza.—Alla cognizione dee corrispondere la tendenza—nell' uomo doppia è la cognizione e però la tendenza—questa doppia operazione è contemporanea.—Passioni; loro definizione—distinte dalla volontà—l'uomo è uno—uno il suo operare—e ciò per via di subordinazione o coordinazione — le passioni debbono dipendere dalla ragione—1. perchè sensi e volontà sono di fatto dipendenti—2. perchè la ragione è di natura più atta a reggere —3 perchè è costitutivo specifico dell'uomo.—Le passioni crescono forza all' operare dell' uomo—dunque debbonsi adoperare a proporzione dell' intento—la volontà le muove colla immaginazione del bene a cui tendono.—Parallelo delle facoltà apprensive colle espansive—le passioni stanno alla volontà come l'immaginazione alla ragione—disordine delle passioni, indizio di corruzione nata.—Divisione delle passioni in propensione ed avversione—delle passioni primitive di propensione in amore, brama, e gioja—di quelle di avversione in odio, abborrimento, tristezza—passioni di reazione ossia passioni che nascono dalla difficoltà del bene—speranza, disperazione, audacia, timore, sdegno—lor relazione colle passioni primitive.—Distinzione delle passioni secondo la cognizione—appetiti ossia passioni brutali—passioni ragionevoli—passioni miste —Epilogo del già detto: proccedimento all'atto volontario.—L'abito: terzo principio d'impulso alla volontà—l'abito è un sussidio delle forze determinatrici—epperò tanto più *abito* quanto più indeterminato il soggetto—la volontà è causa morale degli atti—paragone dell'abito colla memoria ec—Epilogo. Analisi completa dell' abito, e sua definizione — Divisione degli abiti morali *virtù* e *vizio* —la virtù è perfezione della volontà—sua definizione—divisione principale.

CAPO VIII.

Moralità degli atti umani.

178 Epilogo del passato: nozione della moralità—moralità obbiettiva e subbiettiva—obbiettivamente buona o rea —Azioni perfette e nello obbietto e nella esecuzione —azioni imperfette per disordine involontario—azioni positivamente malvagie—di reità

o leggera o grave—per sè riparabile e irreparabile.—Azioni obbleitivamenle indifferenti—subbiellivamente vengono a determinarsi—1. dalle proprietà naturali dell'obbietto morale—2 da qualche secondo fine dell'agente—3. da proprietà accidentali dell'obbietto morale.—Una sola delle tre relazioni violata rende reo tutto l'atto—Dee considerarsi la moralità non solo nell'atto, ma nei suoi principj—*Volontà*. L'abito e la passione ne crescono l'impeto—ma possono diminuirne la libertà—se son voluti non la scemano—crescono in tal caso la ragione o di male o di bene—Errore assurdo di Puffendorf sulle azioni per timore—nella violenza l'atto esterno non è volontario nè libero—il timore può toglier la colpa contro leggi positive—*Cognizione*. Come influisca nella moralità—se erra *involontariamente*, lascia sussistere la rettitudine nella volontà—se *volontariamente*, l'azione è rea.—Varj gradi di tal colpa.—Conclusione.

CAPO IX.

Doveri; e prima verso Dio.

205. D'onde si conoscano i doveri—ogni dovere morale è fra enti morali—tre ordini di doveri—i doveri verso Dio anteriori a tutti—e logicamente perchè è *Causa* e moralmente perchè è *Fine*—consistono nel *voler* riconoscere questa essenzial dipendenza—primo precetto di religion naturale: *dipendi da Dio*—tre doveri di pietà: adorazione, fede, amore—1. l'adorazione è virtù che riconosce in Dio eccellenza di essere—adorazione e suoi contrarj: idolatria, empietà, superstizione.—Culto esterno — obbiezione degli empj — loro assurdità.—Prove dirette — 1. universalità del culto—2 necessità di natura nell'individuo—3 bisogno dell'uomo per eccitar sensi di pietà—4. dovere imposto dal Creatore—5. interesse sociale—6. necessità sociale—7. dovere di umanità—8 *Lode* e *Sacrifizio*, atti di religione sociale.—Obbiezione e risposta: come è naturale il culto—l'abolizione del culto, indizio di decadenza sociale.—2. Dovere verso Dio sommo vero: *aderirvi*: prova metafisica—è nostra perfezione—prove d'istinto 1. rossore della ignoranza—2 orgoglio del sapere—3 orrore alla menzogna.— Reità della indifferenza, massime in religione—sua contraddizione e funeste sue conseguenze—dovere di fede se Dio parli.—Obbiezioni dei miscredenti—risposte 1. Dio potè parlare—2. non si avvilisce parlandoci—3. può rivelar misteri—i misteri non sono parole senza senso—gratitudine dovuta a Dio per la rivelazione—4. la rivelazione non dipende dalla ragione—potè parlarci per via di autorità—convenne che così parlasse.—Necessità della rivelazione—senza essa il vero si conoscerebbe da pochi—stentatamente, con dubbj ed errori—senza sanzione efficace—la ragione fa sperare la rivelazione, ma ne sono prova i fatti—Rivelazione naturale degli empj moderni—alcuni dei suoi assurdi accennati di volo.—3. Dovere verso Dio: amore—perfetto o imperfetto—l'amore perfetto non è impossibile.—Obbiezioni e risposte 1. io non sono il fine di me stesso—2. io ordino me a Dio non Dio a me—dovere pratico dell'amore.

CAPO X.

Doveri dell'uomo verso di se medesimo.

258. Varie forme del principio morale applicato all'individuo agente.—Divisione dei doveri verso se stesso — 1. dovere: perfezionarsi nel conoscere l'ordine—rimovendo gli ostacoli di passioni e di immaginazione—esercitando la mente—intorno al vero obbietto, cioè all'ordine morale—altezza dello stato del contemplativi.—2. Dovere: perfezionar la volontà sulla coscienza—seguendola retta, correggendola erronea—accertandola incerta o con dettami diretti o con riflessi—della perplessa — perfezione della volontà scegliere l'ottimo secondo retta e certa coscienza. —3. Dovere: Conservazione: sua suddivisione—conservar la vita—istinto di natura—ragione metafisica—è dovere di società—dovere di religione.—Obbiezione e risposta—ma l'austerità è lecita, utile, doverosa—perchè la perfezione val più della vita —Cura del corpo, della riputazione, della decenza.—Virtù che aiutano allo adempimento di questi doveri—nel conoscere i particolari, prudenza—suoi mezzi: sperienza, criterio, sagacità—sua definizione—sue doti: accortezza, circospezione, docilità—suoi vizj: astuzia, frode, timidezza, dabbenaggine—2. classe di virtù: quelle che inclinano la volontà all'ordine—giustizia in senso generico e specifico—3. classe di virtù direttrici delle passioni.—Il vero fine delle passioni è il bene, non il piacere.—Virtù regolatrici nell'amor del bene, e nell'orror del male—temperanza negli appetiti: sobrietà, continenza, mansuetudine—sua legge, e gradi di lor trasgressione—temperanza nelle passioni ragionevoli: fine di queste—virtù regolatrici, eccessi contrarj; curiosità, orgoglio, fasto, vanità—fortezza nell'imprendere: sue doti: magnanimità, fiducia, generosità, valore—eccessi contrarj: codardia, temerità—fortezza nel tollerare: pazienza, non apatia—perseveranza, non ostinazione.

PARTE SECONDA

PARTIZIONE

299. Non si danno doveri reciprochi senza società—dee dunque chiarirsi prima l' *essere* poi l' *operar* sociale.

CAPO I.

Natura della società.

301. Analisi della idea di società—ella è solo fra esseri intelligenti—lor legame non è la unione di tempo o di luogo—ma solo la unità di fine conosciuto e voluto concordemente—epperò concordemente procacciato con mezzi comuni—ed esterni o materiali.—Definizione della società.—Prima idea di bene sociale e di perfezione—tre gradi di tal perfezione: unità, efficacia, conseguimento—perfezione compiuta e incompiuta.

CAPO II.

Origine della società.

311. Dottrine estreme intorno alla origine della società—analoghe alle due filosofie esclusive—loro conciliazione.—Applicazione del primo principio ai doveri verso gli altri—dobbiamo amar gli altri *come* noi, non *quanto* noi—l' amor d' altrui ha tendenza simile ma principj meno gagliardi—il sacrifizio di sè non è sacrifizio del proprio bene—ma neppur è calcolo di egoismo interessato.—Dal dovere di amare altrui nasce la società—prova di senso comune—prova di fatto morale: socievolezza naturale—apparisce anche fra illiganti—prova di fatto fisico: ragguaglio dei bisogni e dei mezzi.—Obbiezione; si è dimostrata la *socievolezza* non la *società* umana—1 risposta: ne nasce l' idea di società astratta e da atteggiarsi—2. risposta: ne nasce che l' uomo è naturalmente in società—poichè è necessario che si trovi con altri uomini—necessario fisicamente per nascere e conservarsi—necessario per lo sviluppo di sua ragione—1. perchè fuori della società o non vi è linguaggio o è inutile—2 le scienze o mai non nascerebbero o sarebbero ognor nella infanzia—3. la volontà sarebbe indomita—4. arti, agi, coltura sarian ignoti—Sviluppamento progressivo pel bisogno di società.—Obbiezione tratta dagli anacoreti—risposta assurda del sistema di Spedalieri—risposta vera: società essenziale e accidentale—1 gli anacoreti erano nella società universale—2 ed anche nella particolare.—Conclusione La società si divide in universale e particolare.

CAPO III.

Nozioni del dritto e della giustizia sociale

341 Dalla idea di ordine nasce la idea di *dritto*: sua analisi—significa un potere non materiale—fondato sul vero e sul retto, epperò irrefragabile—*titolo* del dritto—epperò vige solo fra esseri intelligenti—in qual senso il *dritto* dicasi sulla roba, sulle azioni ec.—divario fra *dritto* e *autorità*—l' idea del dritto nasce dall' ordine che lega una intelligenza in favore di un' altra—l' uomo ne pone la materia o occasione—dritti alienabili, e inalienabili.—Definizione del dritto—ostacoli alla sua azione: 1. violenza—2. collisione—3 oscurità. Dritti non rigorosi.—Nozione della *giustizia* sociale—prima base di giustizia: la *uguaglianza* naturale *specifica*—seconda base: disuguaglianza naturale individuale—conciliazione di questi due principj l' uguaglianza è base della disuguaglianza—applicazione di questi principj ai beni *privati* ed ai *sociali*—giustizia *commutativa* e *distributiva*—primo dritto relativo al primo dovere sociale—indipendenza nell' ordine astratto—illimitata dalla collisione coi dritti altrui—il dritto colliso non è annullato—regole per la collisione.—Epilogo.

CAPO IV.

Sviluppamento dei dritti e doveri sociali universali.

365 Divisione dei doveri sociali — Dovere 1 *Veracità*: è base della società, e conseguenza della natura umana—divario fra la menzogna e l' equivoco—è guida delle azioni—gradi della ingiuria di cui mentisce: 1. pel danno che reca—2. per l' obbligo d' impedirlo—la veracità base dei doveri convenzionali—necessità del vero perchè è bene per sè—è rea la menzogna, ma non il silenzio.—Doveri relativi alla volontà altrui: volerle il bene—non porre ostacoli al conseguimento del sommo bene. *Pubblica onestà*—concorrere coll' onore amore cortesia—dell' obbligo di amar il nemico—fondato sulla naturalità anti-sociale della vendetta—Doveri relativi alla vita: Conservazione—1. col difendersi—l' uccisione in difesa non è lecita contro il giusto aggressore—nè contro l' ingiusto se posso evitar l' assalto—o se attenti solo a danneggiarmi mediocremente nella roba—o se posso con ferite inabilitarlo al combattere—fuor di questi casi, può uccidersi l' ingiusto aggressore—1. perchè egli manca all' ordine, epperò perde il dritto—2 perchè è spontaneo non assistito da legge di necessità—l' assalito ha dritto sul *mezzi* dell' aggressore.—Il dritto di difesa *micidiale* ces-

sa quando è *inutile* o *insufficiente* — ha dritto all'altrui sussidio. — Epilogo del dritto di difesa micidiale — tal difesa può essere *dovere* quando è *dritto* in altrui. — Del duello: sua origine — sua definizione — è contro la naturale legge di difesa — è superstizioso se pretende da Dio un giudizio. — Altro dovere di conservazione, *sostentarsi* — ne nasce il dritto di *dominio*, cioè 1 il dritto di *avere* il necessario — 2. di non esser ne privato suo malgrado — 3 di *escludere* chicchessia, *usarne rivendicarlo* — prova di istinto in favor del dominio naturale — il dominio non è tutto istituzione umana — equivoco della comunione primitiva dei beni. — Proprietà stabile: nasce dal dritto di non *servire* — e dai fatti di *propagazione* e di *necessaria coltura* — la divisione dei fondi e dello stato *naturale*, non del *nativo*: divario di tali voci. — Obbiezione. Il coltivare è fatto libero — All' individuo sì, non alla specie umana — si spiega una apparente contraddizione del Suarez — equivoco della ipotesi di prima divisione — Modi di acquistar dominio: modi primitivi. *Occupazione* o *accessione* — modi derivativi — 1. volontario per *tradizione* — contratti unilaterali e bilaterali — i primi non possono rinunziar al contraccambio della *gratitudine* — 2. modo: involontario, in quanti casi può accadere. — Mutazione nel possessore. Dettati di natura intorno al *testare* — mutazione del fatto per parte dei non-possessori — per parte della materia: *azione* che compete al danneggiato.

CAPO V.

Della autorità

421. In ogni società esiste autorità: lo dice il fatto — spiegazione di questo fatto data dagli empirici — dà una mentita a questo fatto e al senlir comune — la autorità nasce dalla necessità di unità sociale fra enti liberi — è dunque essenziale alla società — Ristretto della dimostrazione — L'autorità può essere increata o creata — la seconda si appoggia alla prima — la autorità è forza unitrice e conservatrice della società — anteriore al volere umano: prova di fatto — nasce dai dritti di conservazione e perfezione degli individui — ma non è la loro somma; è un essere da loro diverso — Difficoltà che potrebbe opporsi: sua soluzione. — Divario fra padrone e superiore — quello comanda per proprio vantaggio: questo per ben sociale. — Avvertenza delle forme di esprimere tali relazioni — il vincolo delle persone sociali è l'amore — non è naturale l' odio della autorità. — Passiamo al concreto: l' analisi guida alla sintesi — Epilogo del già detto. — Persone sociali.

CAPO VI

Della società in concreto; sua natura, sua origine.

442. Natura della società particolare — se ne inferisce la sua origine — ogni società particolare dipende da cause anteriori — necessità di tal dipendenza — da cause anteriori nascono associazioni ora necessarie ora libere — naturali e complete o accidentali e parziali — domestiche o pubbliche — Società *onesta* o *rea* — la società *rea* tende a distrugger la società universale — il bene della particolare non deve opporsi alla universale. — Vera nozione *del bene* delle società particolari: si distingue l' utile dall' onesto — quindi due specie di felicità moltiplice — principj per giudicarne rettamente: unità ed efficacia — unità di fine: unità di autorità — unità di dipendenza, ossia armonia — efficacia sociale — Spirito pubblico, legislazione, economia — prima idea dell' *incivilimento*: errori volgari — secondo le qualità dei mezzi: società temporali, spirituali, militari — secondo la quantità dei mezzi: società uguale o disuguale. — Epilogo. Varie specie di società particolari. — Origine della società. Fatto Nacque col matrimonio — il raziocinio la comprova — dalla domestica nacque la politica.

CAPO VII.

Della autorità in concreto.

466. Società concreta esige autorità consimile — il fatto ci mostra ovunque *una* autorità — diversificata in mille guise — questa varietà suppone un principio variabile. — Legge costante del fatto umano che riduce al concreto l' autorità — si obbedisce più volentieri ai migliori — La autorità tende a concentrarsi nella superiorità rispettiva al fine — anche nelle società non spontanee. — Si risponde ad una difficoltà — anche nelle società violente l' autorità risiede ove è la vera superiorità — Che è la superiorità di dritto — legge generale dedotta dai principj finor piantati — prova di senso comune — prova dedotta dalla sua utilità Il forte inclina a ben fare — il debole più portato al male — Epilogo. — Differenza di nostre teorie dal patto sociale — in qual senso l' autorità possa dirsi nascere dalla società — conciliazione di dottrine apparentemente contraddittorie — la autorità è concreta nella moltitudine, ma non creata da lei — Conclusione di questo capo e sua necessità.

CAPO VIII

Gradi della autorità; Sovranità.

487. Fatto da analizzarsi e spiegarsi —

opinione dei partiti estremi—loro conciliazione—la indipendenza individuale non è sovranità—una famiglia indipendente non è una sovranità—unità della famiglia.—Divario fra servo e suddito, fra padrone e superiore.—La superiorità di dritto nasce dal dovere di umanità—congiunto colla *naturale* superiorità di fatto—distinzione dei gradi di autorità risultante dal detto finora.—La sovranità e superiorità indipendente—gradi varj di sovranità—osservazione sulla teoria di Haller—il sovrano è luogotenente di Dio.—Che cosa sia lo *stato*—quale indipendenza lo costituisca.—Definizione dello *stato* e del *sovrano*: la sovranità è dono del cielo.

CAPO IX.

Sviluppamento della società: sue forze.

540. Si propone il problema che dee risolversi.—Antica divisione delle forme di governo, censurata da Haller.—La perfetta democrazia non si può dare—la sua differenza dall' aristocrazia è accidentale non essenziale—il governo misto o è vera monarchia o vera poliarchia—monarchia e poliarchia sono le due forme essenzialmente diverse—osservazione del fenomeno del fatto ordinario.—Il padre è natural superiore dei figli ancor teneri—adulti potranno o rimanersi col padre o separarsene—il padre è superiore indipendente dei rimasti in casa—e di quelli che vivono nelle sue terre in case separate—benchè questi sieno padroni nelle case proprie—la superiorità del padre nasce dalla *autorità* astratta e dal fatto di padronanza—sovranità territoriale—può divenire ereditaria ossia *patrimoniale*.—Stato dei figli emigrati dal territorio del padre—essi sono padroni del terreno occupato e superiori dei futuri abitatori—il dominio è *in solido*, epperò si esercita col voler *concorde* di tutti—necessità di costituire un consenso artificiale, perchè non sciolgasi la unità.—La costituzione si appoggia alla fedeltà del patto.—Divario essenziale fra le due forme primitive—osservazione sulla tendenza repubblicana del patto sociale. Universalità di nostra teoria—Sviluppamento delle relazioni sociali del governo *a comune*—natural distinzione fra servi e sudditi del *comune*—Questa genesi della società scioglie i problemi cui altre teorie non rispondono—e distingue chiaramente il governo monarchico dal poliarchico—situazione delle *persone sociali* in una repubblica—paragone fra le due forme—esse abbracciano tutte le società possibili.—Caratteri sociali risultanti dal fatto osservato finora.—La base primitiva della società non è sempre il *territorio*—dalla varietà di base risulta la varietà di carattere sociale ossia la *qualità*—società cacciatrici e pastorali: loro caratteri *poca unità* e *governo debole*—poco incivilimento, molte virtù domestiche.—Società agricola: sua natural perfezione.—Industre, commerciante—società spirituali; nascono dal magistero.—La chiesa e sue dipendenze, esemplare perfettissimo di tal società—associazioni consimili fra infedeli ed eterodossi—loro caratteri. Preponderanza del sapere: epperò popolarità monarchica—soavità efficace: solidità di governo giusto: legalità necessaria—Situazione naturale della autorità in questa società—tende a divenir sovranità territoriale—per sè non ereditaria.—Società militare: suoi caratteri *durezza, rapidità, ampiezza*.—Governo naturalmente monarchico o aristocratico—i caratteri o *qualità* possono applicarsi ad ogni *forma*.—Cenno sul problema della miglior forma: sua inutilità—ragioni pro e contra: il miglior governo è il legittimo—ove sia maggior l' unità—ove maggiore l' efficacia—ove più naturali le forme—Insufficienza della soluzione del Burlamacchi.

CAPO X.

Del patto sociale.

557. Motivi di confutar il patto sociale—due classi dei suoi difensori. 1. Quelli che ammettono una autorità indipendente dalla volontà umana—loro dottrina:—1. equivoco nella voce *appartiene*—2. equivoco nella voce *società*—3 equivoco nel senso or astratto or concreto—4 equivoco nella voce *natura*—5. equivoco nella voce *finchè* ec—Conclusione: la democrazia non è il solo governo naturale—più naturale la monarchia: ma in che senso—La nostra dottrina non esce dai limiti di scienza naturale—2. Classe di difensori del patto sociale che formano una autorità tutta umana—loro 1. errore: l' uomo selvaggio, stato di natura esso è impossibile—2. è falso che per *conoscere* il dovere, si debba crear un sovrano—3. nè per giudicare o costringere—4. arroganza di chi vuol comandare in virtù di un *patto* non fondato su documenti—5. errori del Burlamacchi nell' allegare un preteso documento—6. insussistenza del preteso patto *di dritto* Esso è *patto non patto*—prova dello Spedalieri è contro natura che l'uomo sia in uno stato senza suo consenso—falsità *di fatto* del suo 1. assunto — falsità del 2. e delle sue prove—falso che ognuno sia libero nell' uso de' sensi, e della ragione; e che conosca sempre i proprj interessi—falso che l' uomo abbia libertà di *fare* epperò di *giudicare*—in molti casi dee *secondo ragione* dipendere.—Si chiariscono certe idee per prevenire una obbiezione.—Contraddizione della tesi di Spedalieri—falso che il selvaggio possa idear la società—lo vietano le passioni

più violente; la intelligenza più scarsa — la mancanza di linguaggio—il patto sociale non ha oggetto: giacchè la natura mi assicura—il patto aggiugne aggravj e non sicurezza—e giustifica ogni oppressione — Debolezza del patto secondo le dottrine dei suoi autori—su quante supposizioni egli si appoggia.

CAPO XI.

Epilogo della teoria dell' ESSERE *sociale da noi proposta.*

586. L'uomo è naturalmente in società— ogni società dipende naturalmente da una autorità.—Si regge con leggi di ugual giustizia— la uguaglianza di giustizia assicurando la disuguaglianza personale produce la *superiorità* — provveditrice del ben comune — essa può divenire sovranità monarchica o repubblicana.—Paragone della dottrina di fatto—colla dottrina di ipotesi.

PARTE TERZA

PARTIZIONE

594. Assunto di questa sezione—verrà trattato metafisicamente quanto fia possibile.—Partizione di questa sezione.

CAPO I.

Soluzione del problema fondamentale.

597. Problema fondamentale: come accade per l'uomo il dover di società concreta?—può nascere o per fatto fisico, o per dritto altrui, o per proprio volere—associazioni *naturali volontarie doverose*— possono mescolarsi questi elementi.—Fonte rispettivo della obbligazione a società concreta: 1. nella volontaria il consenso— 2 nella naturale il *fatto naturale*—3 nella doverosa il *dritto* —Genesi del dritto associante a società *doverosa*—per aumento o per decremento dei dritti naturali collidentisi—il decremento è effetto di una azione malefica—materia in cui nasce la collisione.—Conclusione.

CAPO II.

Teoria delle leggi dell' operar sociale nel nascimento della società naturale.

609 Osservazione dei fatti—leggi che ne risultano: 1. cedere alla necessità—2. rispettar gli altrui diritti—3 durevolezza maggiore o minore—influenza della prima legge sociale.—Formazione dell'autorità.

CAPO III.

Leggi formatrici della società volontaria.

Articolo I.

Leggi generali.

615 Divario della società volontaria dalla naturale—*libertà* di tale associazione che significhi—significa potere di regger sè stesso—applicazione ai fatti.—Conclusione 1. la libertà è autonomia—2. del soggetto agente—3 infinita in Dio—4 graduata negli esseri inferiori—5. relativa nel soggetto—6. diverso nello stato *elementare* e nel *perfetto*—7. ogni legge non è per sè un male —Uguaglianza individuale base di società volontaria—fine di tal società è un bene particolare—il consenso ne è il legame—divario fra questo e il *patto sociale*: noi ammettiamo società naturale —il consenso aggiugne legami positivi. —Leggi di società volontaria 1. libertà di chi entra—2. libertà di ingresso—3. libertà di condizioni—4. condizionalità della obbligazione—5 sua dissolubilità per colpa o per consenso —Disuguaglianze *di fatto* possono occorrere colla uguaglianza individuale *di dritto*—essa porta alla disugual società—in cui il suddito cede alla necessità di natura, non alla prepotenza— disuguaglianza di condizioni anche fra socj liberi—nasce dal fine sociale particolare.

Articolo II.

Leggi formatrici della società volontaria uguale.

629. In questa società dee crearsi deliberatamente la unanimità—sue leggi—1. legge naturale in favore della pluralità—2. legge positiva determinante tal pluralità —3. tal legge sarà giusta se farà prevalere i più saggi.—Epilogo.

Articolo III.

Società volontarie disuguali.

632 Anche a queste associazioni precede dipendenza reciproca *di fatto*—dunque nasce società complicata e condizionata.— Abbaglio del Cousin intorno alle costituzioni—nasce dalle dottrine del patto sociale—vera idea dei governi costituzionali —leggi morali di società volontaria disuguale—1. libertà di chi entra—2 libertà di ingresso—3. libertà di condizioni—4. Condizionalità dell' obbligazione—5. situazione del potere—6. sua direzione generale e speciale.

CAPO IV.

Leggi formatrici di società doverosa.

Articolo I.

Società doverosa in generale.

638 Società doverosa—sue leggi primarie : dritto *certo* , *moderato* , *umano*—la società doverosa è o pacata o violenta.

Articolo II.

Società doverosa violenta.

641. Analisi del dritto cogente a società doverosa—include la idea di giustizia ordinatrice—epperò vendicativa dell' ordine—di cui la *autorità* risiede nell' offeso —necessità di questo elemento di giustizia nel dritto penale — in qual senso il dritto penale esige giurisdizione.—Inesattezze del Grozio in tal materia emendate —dal detto si deduce la estensione del dritto associante —Osservazioni sul *soggetto* a cui si applica quando è persona morale—le colpe sociali sono principalmente dell' autorità—la moltitudine può parteciparvi or nei suoi individui , or solidariamente—cause efficienti dello spirito pubblico—sua influenza nei falli pubblici.—Applicazione di tali osservazioni al dritto penale—osservazione sul doppio *fine* del dritto associante — ne nacque doppia azione di schiavitù — il dritto associante è moderato dalla natura.—Epilogo.

CAPO V.

Del governo di fatto.

Articolo I.

Natura e leggi di tal governo.

659. Si propone la quistione—principj generali di soluzione — proprietà morali che ne risultano nel sovrano *come sovrano* e come *uomo* regnante—quali di queste appartengono al governante *di puro fatto*—1. può mantener l' ordine—2. è possessore, ma ingiusto, della sociale autorità—divario fra *potere violento* e *autorità illegittima* 3. non ha dritto a difendersi il possesso per bene suo proprio—4. non partecipa alla maestà sovrana, ma serba i dritti di umanità.—Epilogo delle leggi morali nel governo di fatto—dritti del pretendente : 1. gli manca la autorità civica—2. è in possesso della politica — Regole generali per la collisione di questi dritti.

Articolo II.

Andamento progressivo del governo di fatto.

673. Genesi e progresso del governo di fatto : osservazioni generali—loro applicazione : Una sedizione non è governo *di fatto*.—Il governo *di fatto* si prepara nelle menti, in seno al precedente—tendenza del fatto a legittimarsi.—Si cerca se in politica abbia luogo la prescrizione—ona specie di prescrizione può darsi in favore della società—altrimenti si ammetterebbe un disordine perpetuo—e prevarrebbe un dritto men forte ad uno più forte—il momento di tal prescrizione è quello della impossibilità del riordinamento.—Come possa legittimarsi la usurpazione—nel successori—caratteri della associazione legittimata.

CAPO VI.

Gradi di subordinazione fra società diverse, ossia dritto ipotattico.

Articolo I.

Osservazioni sulla natura di tale associazione.

685. Necessità di trattare tal nuova materia.—Problema da risolversi—principj altrove stabiliti.—Ogni consorzio ha il suo *essere* , distinto dal comune—dunque dee aver fine autorità operazione *sua*. — Il sistema ipotattico è dalla natura prova *di fatto*—prova di ragione—necessità di altre suddivisioni—ciascun consorzio è società— 1 legge ipotattica: la parte giovi al tutto, il tutto alla parte—questa legge suppone la associazione già formata—per via o di composizione o di divisione o mista.—Legame degli individui nelle varie forme ipotattiche—legge di organizzazione sociale nel caso dello scioglimento del tutto—sua dimostrazione—conseguenze della teoria ipotattica e sua importanza.

Articolo II.

Leggi delle mutue relazioni fra le parti della associazione ipotattica.

701. Prima legge di mutue relazioni: libertà privata—seconda legge : subordinazione—terza legge per la collisione delle precedenti—la autorità può limitare la libertà dei consorzj volgendoli al bene comune—quarta legge : e derivando alle autorità speciali la influenza suprema—5. e la sua venerazione—6. la autorità comune può internarsi talora nei consorzj—per impedirvi il disordine della particolare autorità—questo non è offesa della autorità

speciale—nè della libertà del consorzio.—Relazione fra la autorità minore e la maggiore.—Epilogo.—Cause di società ipotattica—forme: composizione o divisione.—Relazioni—leggi.

ARTICOLO IV.

Epilogo di questa dissertazione.

715 Necessità di un principio concreto di associazione—dove si trovi — leggi ed autorità che ne derivano—superiorità per dritto di correzione—autorità di fatto.—Società individuale società ipotattica.

LEGGI DELL'OPERARE DELLA SOCIETA' GIA' FORMATA.

CAPO I.

Considerazioni generali circa l'operare di società già formata.

721 L'operar sociale dee conformarsi coi divini disegni —Dio volle colla società agevolar all'uomo il suo fine ultimo.—Il fine ultimo è prima misura del retto operar sociale — ma il suo scopo immediato e nello esterno — subordinato al fine ultimo — la società è dunque un *mezzo*—non esime l'individuo dal provvedere a *sè*—ma supplisce ove gli manca il potere col suddivider l'opera—conseguente. *Tutela* e *attività* della società per gli individui—la autorità ne è il 1. principio di operazione—opera *realmente*, come principio di azione sociale, nella persona del superiore—la moltitudine non ha operazione una nè *deliberata*—debbe esser mossa in tutto l'uomo —Idea di perfetto governo.—Pericolo di governo ingiusto o imprudente—Epilogo.—Leggi fondamentali dell'operar della società—distinzione dell'operar *politico* dal *civico*.—Relazioni fra società diverse.—General divisione dell'operare di società già formata.

CAPO II.

Del civico operar sociale. Materia, modo e mezzi

ARTICOLO I.

Su qual materia opera.

739. Dalla prima legge si deduce la materia del governo *civico*. *Tutela e perfezione.*

ARTICOLO II.

Come opera in tal materia.

740. Modo del suo operare: proporzione di giustizia.—Tutela dei dritti *vivi*—secondo le leggi rigorose della collisione—giustizia dei dritti eminenti segnati con tal legge—dimostrazione della stessa legge col principio di *utilità*.—Epilogo: l'uomo in società nulla sacrifica—la società non deroga al dritto naturale—la autorità dee conformarsi all'ordine sì *teorico* che *pratico*—ingiustizia di chi rinfaccia ad ogni monarchia l'*arbitrario*—la società opera colla analisi delle sue funzioni—questa analisi è preparata dalla natura.

CAPO III.

Dovere di civica protezione.

ARTICOLO I.

Divisione.

750. Tutela nell'ordine *fisico* e nel *morale*—di ordine fisico, bisogni *ordinarj* e *fortuiti*: *morte*.

ARTICOLO II.

Tutela dell'esistenza contro nemici di ordine fisico.

§ 1. *Contro nemici costanti.*

752. 1. Ordinarii. Talor l'individuo non *vuole* provvedervi—perchè non vi pensa. Rimedio: educazione, spirito pubblico. Sicurezza—natura del lusso; contrario al dovere individuale—contrario alla convenienza sociale—dispendioso oltre le forze—dunque la società può e dee combatterlo—Guerra di certi politici contro la elemosina—si danno veri poveri e molti—lo stato dee provvedervi—col tutelarne i dritti, agevolarne i soccorsi, chiarirne i bisogni, offrir guadagni e rifugio—rinchiudere i rei—ma non gli innocenti—assicurare la annona —Legge morale di polizia annonaria - applicata a *monopolj* e *privative*.

§ 2. *Tutela sociale contro nemici fortuiti di ordine fisico.*

767. 2. La società dee tutela ai sorj contro i casi *fortuiti*—essi sono più a carico di lei che dei privati—i privati ve la ajutano con associazioni assicuratrici—la società li seconda con mezzi sociali—conforta le loro società *incomplete* e le dirige—esse non debbono essere segrete—la società non dee impedirle se non da far male—legge morale delle associazioni di sicurezza.

§ 3 *Tutela sociale contro la morte.*

775. 3. Triplice tutela contro la morte.

Sepoltura.

776. Rispetto dovuto ai sepolcri—consentito dal genere umano.

Tutela dei dritti e doveri, e della famiglia.

778. Questioni da esaminare intorno alle successioni—perisce in morte ogni dominio individuale: resta il sociale—si prova pel dritto ipotattico—da cui nasce una specie di alto dominio domestico—ne nasce ogni dritto successorio.—Applicazione varia—anche all'ordine politico—cangia in tal caso la legge della successione.—Dritto dello individuo a testare: come dalla natura—come dalla società per legge positiva?—Epilogo del dritto successorio.—Epilogo della tutela sociale contro i pericoli di ordine fisico.

ARTICOLO III.

Tutela sociale contro nemici di ordine morale.

§ 1. *Quali sieno questi nemici: dritti della autorità nel combatterli.*

790. Che cosa è delitto?—la autorità dee combatterlo.—Abbagli di Montesquieu o di Romagnosi—sul potere di perdonare—Obbiezioni del Bentham—risposta il perdono è eccezione; ed è per ben comune.—Leggi del poter di perdonare e sue basi.—Epilogo—*punir* il delitto e *prevenirlo*, due doveri della società.

§ 2. *Basi del dritto penale.*

799. Opinioni dei difensori del patto sociale.—Opinione di altri moralisti dell'interesse—contraria alle idee volgari e alla giustizia divina—Vere basi del dritto penale: il *delitto felice* è per se disordine—la società dee quanto può rimediarvi—per debito di amore al colpevole, agli associati, a Dio.—Errore dei Romagnosi confutato.—Si applichi questa teoria a tutto il dritto penale.—Rettitudine dei supplizj eterni.

§ 3. *Fine della pena, e sue proporzioni.*

806. La pena dee ristorar tre offese—importanza varia di tali riparazioni, necessità di tutto—si ottengono colla sottrazione dei *bene sensibile*—quattro specie di beni sensibili.—Proporzioni della pena 1. in ragione del disordine—2. in ragione del *danno* passato e futuro—condizione della pena per *sicurezza* dell'avvenire—3. in ragione del pervertimento di idee negli associati—cioè 1. nel delinquente che dee correggersi — 2. nella società che dee disingannarsi—proporzione della pena perchè serva a disinganno—termini obbiettivi della proporzione penale: *grado* di reità, *indole* del reo—la reità *civile* diversa dalla *morale*.—Gradi di reità civile—il sacrilegio esterno *è delitto* anche civile—i pubblicisti *utilitarj* conoscono soi per metà la graduazione dei delitti—gradi *integrali* del delitto—1. delitto *pensato* non è delitto.—2. delitto *parlato* può essere *attentato* o altro delitto—anche talora nei delitti impossibili—3. delitto *attentato* dee graduarsene la pena—4. colpo *fallito* men nocivo del delitto *consumato*—5. abito e recidiva—la proporzione spiegata armonizza socialmente la *probità* e l'*interesse*—qualora *le pene* sieno dagli individui ugualmente sentite—ne siegue 1. una proporzionalità delle pene alle classi sociali—2. e qualche larghezza accordata ai giudici nell'applicarle—3 e la proporzione delle pene al proprio secolo.—Se sia lecito infligger pena all'innocente—l'*individualmente* innocente può punirsi se *socialmente* sia reo—ma punirsi *socialmente*—il *pienamente* innocente 1. non può punirsi mai—2. ma ben può accettarsene il compenso dovuto per danno di interesse ec.—3. e permettere i mali indiretti dell'innocente.

§ 4. *Pena di morte.*

830. La pena di morte fu dalle passioni or voluta or vietata—argomenti irrefragabili di autorità la giustificano—la ragione la giustifica quando sia necessaria.—Sentenza contraria di Beccaria, e sue ragioni—utilizzar gli uomini è idea poco retta—la morte non è necessaria ma può essere utile al reo—non necessaria a riparo dell'ordine violato—nè a ristorar il danno passato: ma talor necessaria ad evitar il futuro—la morte è veramente la più spaventevole delle pene—dunque può essere talora efficace, necessaria, giusta—epperò non è dottrina erronea nè assassinio legale.—Mitigazione naturale dei supplizj.—Epilogo. La pena di morte può esser *giusta*, quando è *necessaria*.

§ 5. *Epilogo della teoria penale.*

843. Il pubblicista deve applicar le teorie esposte—compendio di esse. La autorità dee ristorar l'ordine—nelle sue triplici relazioni—per mezzo della pena sensibile.

§ 6. *Del prevenire i delitti.*

848. Importanza di prevenire il delitto—motivi di disfavore contro tale prevenzione—1. se ne sente il peso non i vantaggi—2. il segreto lo rende soggetto a calunnia — 3. è tentato a prevaricare —

4 è nocivo ai buoni se non riesce nel comprimere i malvaggi —Leggi morali della tutela di polizia—nell' influenza pubblica; 1 massima sicurezza con minimi legami —2 non impedire con un male maggiore un mal minore—nella influenza privata—3 non introdursi nella direzione domestica—4 se non per impedirvi il male—5. conosciuto per indizj pubblici — necessità del segreto — sue condizioni limitanti —6. non punire senza udire le difese—7. onestà somma nei pubblici censori—mezzi di prevenzione.

CAPO IV.

Della azione sociale nel promuovere civicamente la perfezione della società.

Articolo I.

Della perfettibilità umana, considerata come fonte di dovere sociale.

856 Scabrosità delle materie —Teorema fondamentale intorno alla perfezione *accidentale*—la società dee tendere a perfezione indefinita: 1. prova di fatto—2. di dritto —indefinita perfettibilità della intelligenza —si comunica al movimento delle volontà —ed alle forze fisiche—non acquista pieno sviluppamento fuor della società.—Scoglio da scansare. Altro dee fare la società, altro pretendere l' individuo — confini della perfettibilità. — Obbiezione degli Antiprogressisti; sua gagliardia — ma non nella nostra teoria. Soluzione. — Divisione delle materie seguenti.

Articolo II.

Doveri sociali nel perfezionare la intelligenza dei sudditi.

§ 1. *Divisione.*

868 Due obbietti della intelligenza.

§ 2 *Come dee perfezionarsi dalla società la intelligenza dei sudditi rispetto al Bene sommo.*

869. Problema della autorità del governo sulla religione—si propongono due verità che ne costituiscono la difficoltà—la 1. non è completa perfezione sociale senza unità religiosa—1. prova di fatto—2. prova metafisica psicologica—3. prova di sentimento—4 prova di interesse materiale—5 prova di interesse sociale—dunque è ragionevole il dare somma cura alla unità religiosa—2. verità : lo stato non ha dritto a regolar le cose di religione—1. perchè non può obbligare a credere il falso—2. perchè non è sicuro di conoscere il vero—3. perchè senza interno ossequio non vi è religione. —Contraddizione della unità religiosa voluta dai razionalisti. —Vituperosa schiavitù della ragione presso i Protestanti.—Epilogo. Necessità di unità e sua impossibilità—come conciliarle ?—si generalizza il problema : esso dipende dalla successione dei tempi—soluzione generica.—Ogni natura ha una perfezione *assoluta* ed una *relativa*—le forze naturali ottengono la perfezione *assoluta* non la *relativa*—leggi morali intorno al dovere di unità religiosa—1. la autorità *natural sociale* non può prescrivere dogmi positivi—2. dee difendere i dogmi naturali *negativamente*—3. una religione evidentemente vera debbe essere accettata dalla società—e la società spirituale sarà allora *doveroso-volontaria*—4 in tal caso la irreligione esternata è delitto—5. epperò dee punirsi per difesa della società—6. talora è prudenza , è dovere la tolleranza politica.—Epilogo di queste leggi—lor conseguenze: 1. differenza fra i cattolici e gli infedeli—2 la religione sociale non dee determinarsi col *torna a conto*—codesto vendere religione *all' incanto* è cosa empia—ed irragionevole : giacchè non sempre il vero è utile—quando è utile può non vedersi l' utilità—nun' altro vero si decide colla utilità—3. dritto di censura —ogni società può averlo riguardo alle prime verità—non riguardo ad altre meno evidenti—se non quando si accertano per rivelazione.—Epilogo. — Osservazioni conseguenti sul dritto di censura e di disputa.

§ 3. *Come dee perfezionarsi dalla società la intelligenza dei sudditi rispetto ai beni particolari.*

903. Doppio problema.—Obbligazione di promuovere la istruzione in ordine al *civico*—perfezionando la cognizione 1. col far note le persone—2. i dritti—3. la loro materia—4. le leggi.—Canoni morali di tale obbligazione—obbligo di promuovere la perfezione delle facoltà speciali—d'onde esso nasca—suoi canoni di proporzione.—Obbligo del promuovere la universalità di istruzione elementare—Danni della universalità nella sublime.—Necessità di un sistema medio e suo modello.—Epilogo—del vegliare intorno alla istruzione tecnica —egli è un dovere per la società.

Articolo III.

Come dee perfezionarsi dalla società la volontà dei suoi.

§ 1. *Considerazioni generali.*

920. Importanza di tal perfezione—mezzi per muovere le volontà benchè libere

— definizione o divisione della *educazione civica.*

§ 2 *Modo di persuadere il bene per via di ragione, di immaginazione, di senso.*

923. Coltura *negotiva* delle volontà — coltura *diretta* e *positiva* per autorità — e per evidenza — La persuasiva non divenga dipendenza — come vollero i sofisti — ma sia congiunta con autorità — Coltura indiretta: sua efficacia — Alla armonia delle volontà richiedesi nel sovrano il poter giudiziario — ingenerante vera obbligazione nei sudditi. — Coltura per via di immaginazione e di senso — sottrarre attrattive al delitto — occupare il popolo in sollievi innocenti. — Uso delle ricompense — quando sia retto — 1. regola generale sulla proporzione delle ricompense — 2. regola sui fondi delle ricompense.

§ 3 *Oggetto verso cui dee perfezionarsi la volontà degli associati civicamente.*

931 L' oggetto è la patria — che cosa è patria — dobbiamo amare 1 la società in cui si nacque — 2. la autorità che in essa comanda — della perfezione e della correzione dello spirito nazionale — Esempj di amendue. — Divario fra *stabile* e *stazionario*, *progresso* e *rivoluzione* — 3. dovere amare la *persona* in cui sta la autorità — difendendone i dritti — e cooperando al retto loro uso — 4 dovere amare le persone dei concittadini — vera idea dello amor civico — 5. dovere: amore delle patrie terre — Basi di tali doveri, e loro ordine. — Epilogo.

Articolo IV.

Doveri sociali nel perfezionare civicamente l' ordine materiale.

948. Soggetto di questo articolo. — Quale è la legge di giustizia nei contratti bilaterali — ella è la ugnaglianza dei valori — il *valore* ha basi reali, e non di pura opinione — suoi elementi: 1 stima del pubblico — 2. rarità — 3. operosità — 4 elemento precipuo è la utilità. Analisi del *mutuo* — che cosa è *prestito* di cosa che *duri nell' uso* — che cosa è mutuo prestito di cosa che *usata si perde* — leggi diverse di questi due prestiti: nella 2. si trasferisce il *dominio* della cosa — il danaro è cosa che *usata si perde* — prima legge che ne consiegue — legge del *mutuo*: equivalenza fra la promessa e il contante — talvolta la promessa nen equivale al contante — o perchè la promessa è di poco valore: e ciò per tre cause — o perchè il contante ha valore superiore alla cifra, per essere *fruttifero*. — Illusione di chi preferisce sempre il contante alla promessa. — Triplice obbiezione del Turgot — risposta alla 1. essa include o ingiustizia o contraddizione — alla 2. essa confonde la quistione — alla 3 essa è pretto *egoismo*: Dovere di imprestare. — L' usura è abbominata giustamente: checchè ne dica il Bentham. — Dell' *interesse legale*: se ne chiarisce la idea. — Il commercio è un bene *individuale sociale universale* — anche nell' intento del Creatore — la società dee dunque procurar di prosperarlo — precipuo mezzo: agevolare i prestiti — non può facilitarli col comando ma con mezzi indiretti — tanto più essendo cresciuto il commercio — e cangiate le idee — il premio giustamente è tassato sul mutuatario - e il mutuante può giustamente esigerlo — è lodevole la tassa dello *interesse legale* — ma non per le ragioni addotte dai miscredenti — Epilogo della materia di interesse privato — e di *interesse legale*. — Assicurazione della proprietà: *prescrizione*.

CAPO V.

Epilogo di questa disserlazione.

980 Epilogo del principio, del modo, del fine dell' oprar civico. — Del dover di *tutela* contro cause *fisiche* di ruina — e contro cause *morali*. — Del dovere di *perfezionare* la società *civicamente* — colla unione degli intelletti in un pensar religioso - colla istruzione civica in materie *civili scientifiche* e *tecniche* — coll' accordare le volontà in un perfetto amor di patria — usando gli appigli tutti che presenta natura — col promuovere civicamente la ricchezza sociale.

PARTE QUARTA

LEGGI MORALI ASSEGNATE DALLA NATURA ALL' OPERAR POLITICO DELLA SOCIETA'.

CAPO I.

Chi abbia i dritti politici.

Articolo I.

Partizione.

988. Soggetto o oggetto di questi dritti — nella società tranquilla e nella convulsa.

Articolo II.

A chi appartengono i dritti politici in una società tranquilla.

990. Il Sovrano possiede i dritti politici — si domanda se esso può alienarli? —

I dritti politici sono *per sé* alienabili, ma salvi i dritti altrui—la alienabilità dei dritti politici riguarda ogni forma di governo.—Altro è abdicare altro trasferire i dritti—il potere ereditario nasce per via di traslazione—l'esser *potere* nasce dalla natura; ma l'*ereditarsi* dal fatto.—Distinzione fra l'*autorità* e il suo possesso. — Quali stati sieno ereditarj—in qual modo il pubblico bene deve influire nel *dritto successorio*.

Articolo III.

Dei dritti politici nella società convulsa.

§ 1. *Stato della quistione, e opinioni diverse.*

1000. La quistione riguarda anche le poliarchie–essa presenta due sensi—1. se il comando ingiusto obblighi? doppia risposta—nelle società subordinate si può appellare—2. se chi comanda ingiustamente perda la autorità ?—un solo comando ingiusto non toglie l' autorità—del comando abitualmente ingiusto. Si chiarisce il problema—Opinione monarchica empia—Opinione monarchica cattolica —Opinione arci-liberale: liberale-mitigata —Necessità di trattar la quistione.

§ 2. *Sentenza dell' Autore sulla quistione specolativa.*

1012. Si rammentano i principj — stato della quistione, e sua divisione—1. del possesso i dritti possono o sospendersi per collisione, o cessare cessando i titoli — la collisione sospende l' uso della autorità — i titoli della autorità sono varj — conseguenze di tal varietà — 2. del soggetto. La autorità esige *intelligenza*, e *amor del bene* — divario fra questi requisiti e sua applicazione.—Conclusione della quistione specolativa.

§ 3. *Quistione pratica considerata relativamente al soggetto in generale.*

1021. Si propone la quistione—i litiganti sono uguali—fra uguali il possesso decide — Applicazione 1. quando il possesso è pel Sovrano—2. quando il possesso è pel popolo—3. quando il possesso è in altro maggior potentato. — Difficoltà che suole opporsi—1. risposta: si danno alcuni mali non rimediabili — anche i liberali ammettono che il Sovrano è inviolabile — 2. risposta: è assurdo che il sovrano sia corretto dai sudditi—3. risposta dedotta dalla economia divina — i disegni del Creatore espongono certe apparenze di imperfezione —il Creatore ci dà un rimedio ai disordini sociali—anche nel puro ordine di natura — ma questo ancora *deve* andar soggetto a fallire—affinchè l'uomo sia sospinto alla religione, vera protettrice dell'ordine sociale—conciliatrice fra sovrani e popoli. — Conclusione: vantaggi di nostra teoria.

§ 4. *Quistione pratica considerata relativamente al soggetto in particolare.*

1039. Necessità di tal ricerca — Definizione nominale e sua applicazione. — Decadendo un Sovrano sottentrano le autorità minori—le quali mai non mancano—esse debbono procedere con equità.

CAPO II.

Dei dritti politici in generale, loro classificazione ragionata.

1044. Problema fondamentale, e sua soluzione generalissima.—L' operar politico dee perfezionare la società nell' *essere* e nell'*operare*—perfezionasi l'*essere* col darle unità — l' *operare* col fare che *conosca* e *voglia* e *possa* il bene — Divisione delle materie da trattarsi.—Specificazione razionale dei dritti o poteri politici.

CAPO III.

Leggi morali dell'operar politico costituente l' essere *sociale*.

Articolo I.

Del costituire la unità politica in ordine al fine ossia unità di mente e di volontà.

1050. Con quali riguardi il potere costituente debba procacciare unità religiosa—unità di giudizio politico, e di volontà — la assoluta libertà di parlare sulla politica è contro natura—mezzo precipuo per ottenere tale unità di mente. — Vera idea della *ragion di stato*.—Dalla unità di mente siegue la unità di *amore*.

Articolo II.

Della unità politica materiale.

1056. In che consiste la unità *materiale* della società — essa dipende in parte dal *fatto originario*, in parte dal *poter* costituente —Quando possa mutarsi. — Importanza ed applicazione della teoria.—Principj regolatori delle costituzioni: *Leggi* e *soggetto*. — In che consiste la perfezione dell'organismo politico — dee tendere anche a formar le persone. — Epilogo delle funzioni costituenti.

CAPO IV.

Leggi morali del POTERE DELIBERATIVO.

Articolo I.

Suoi doveri in ordine al primo principio politico.

1064. Passiamo a dire dei poteri politici ordinati alla efficacia.—Elementi della *cognizione politica*—primo dovere di tal cognizione: Retta idea del ben comune — mezzi per ottenerla — dovere che ne risulta nel poter costituente

Articolo II

Doveri intorno alla applicazione del primo principio.

1069. Secondo dovere del poter *deliberativo*, epperò *del costituente: informazione politica*—mezzi a compierlo di *ispezione* e di *rimostranza* — condizioni dei mezzi: sieno *praticabili, veridici, pacifici* — doveri che ne conseguono pel sovrano e pel suddito —Epilogo di questo capo.

CAPO V.

Leggi morali del POTERE LEGISLATIVO.

Articolo I.

Divisione della materia.

1074 Fine del potere legislativo e costituente.

Articolo II.

Condizioni della legge.

§ 1. *Considerate in generale.*

1075. Le condizioni debbono dedursi 1 dal *fine*—2 dall'ordinante politico—3 dal suddito ordinato.—Somma di tali condizioni.

§ 2. *Considerate in particolare, relativamente* AL FINE.

1079. La legge sia *giusta*—sia *utile*—epperò *costante* ed *universale*—sia *convenevole*, epperò *non immutabile*.—Chi possa mutare o sospender la legge—quando debba mutarsi —Bontà delle leggi *essenziale* e *accidentale*.—In qual senso sieno *universali*—obbligando anche il legislatore.—Obbiezione e risposta.

§ 3. *Condizioni dipendenti dallo* ordinante.

1089. La legge è dalla autorità *sovrana* —è dalla autorità *competente*.—Potere della consuetudine—sua radice di convenienza e di autorità —Ogni *legge* esprime un *fatto*.

§ 4. *Condizioni dipendenti dal soggetto ordinato.*

1094. La legge sia *possibile* ancor moralmente —Della tolleranza civile: non deve *approvar* il male—la legge sia *chiara*—sia *pubblica*—sia *efficace*.—Atti proprii della legge.

Articolo III.

Dell' organismo *legislativo.*

1100 Dovere di costituire legislatori imparziali—inconvenienti agevoli ad accadere nei deliberanti—specialmente nella poliarchia—elementi da determinarsi —Relazione fra il potere legislativo e il deliberativo.

CAPO VI.

Leggi morali del POTERE ESECUTIVO.

Articolo I.

Divisione.

1105. Divisione.—Efficacia di esecuzione deriva dalle persone. *Governo*—e dalle cose. *Amministrazione*—col dritto: *poter giudiziario*—e col fatto, *forza pubblica*

Articolo II.

Della popolazione considerata moralmente nel numero e nella organizzazione.

§ 1 *Della popolazione numerosa.*

1110. Importanza della materia—problemi precipui che essa presenta —Trattiam quistioni di bene *politico* —Il matrimonio appartiene per sè all' ordine individuale e domestico—dunque direttamente non dipende dal potere politico—influenza indiretta di questo—sotto quali condizioni. —La popolazione è *per sè* un bene sociale—ma entro certi limiti di proporzione —stabiliti dal bene fisico—e dal bene morale.—Epilogo del problema proposto—sua soluzione.—Non si trova se non nella Chiesa cattolica—altri mezzi di popolare, e lor limiti.—Epilogo.

§ 2. *Della emigrazione.*

1125. Dottrina antica.—Dovere dei sudditi nella nostra teoria—dritto della autorità — dritti e doveri nel caso contrario. *Colonie.*

§ 3. *Dell' organismo della popolazione.*

1130 Organismo e sue parli—*Capo, ministri, popolo*.—1. Doveri circa l' esser fisico del capo — reggenza — educazione— guarentigie della probità nel sovrano—religione—influenza dei mezzi organici—2. dei governanti delegati , ossia ministri— è dovere del sovrano accertarne la probità e la capacità—ciò si intende degli impieghi politici—dee farsi con mezzi convenevoli—Della comunità degli impieghi —Leggi fondamentali di educazione politica—Dello stipendio degli ufficiali—lo stipendio è *sostentamento*: e talora *compenso* e *premio*—sue leggi morali : sia proporzionato 1. al soggetto—2 al suo discapito—3. alla sua capacità—4. alla sua assiduità—5 al bisogno sociale.—Economia nel numero degli impieghi e degli uffícj. —Principii della organizzazione retta—utilità della armonia o *sinergia* sociale.—Epilogo.

ARTICOLO III.

Della ricchezza sociale.

§ 1. *Del territorio.*

1150 Doppio elemento di ricchezza— importanza delle leggi di possidenza—della *grande* e della *minuta* proprietà—mezzi: cenno qui sulla legge agraria.—Divisione ipotattica del territorio: sue dimensioni.

§ 2. *Della ricchezza mobile in generale.*

1155 Dovere sociale di aumentare la ricchezza—la ricchezza è il possedimento di valori—il valore risulta da *utilità* e *difficoltà* ad avere—il valore può prodursi con forza o volontaria o necessaria—dalla applicazione della prima risultano tre gradi di lavoro umano—e questi possono mirare a tre rami di industria.—Le forze necessarie si adoprano or in istato *natio* or in *macchine*—intorno a *capitali*, cioè somme di valori.—Varia quantità di produzione che ne risulta: e suo *sbocco* o smercio—il valor del prodotto dee compensare *tutto* il capitale consumato—Equilibrio naturale fra *produzione* , e *consumo* , fra *spese e prezzo*.—Naturali cause di squilibrio.—L'anima della produzione è lo smercio—il quale vien agevolato dalla moneta. —Breve epilogo della produzione di ricchezza—conseguenze importanti che ne sorgano.—Distribuzione della ricchezza mentre si produce.—Come la circolazione attiva aumenti ricchezza—Consumo *improduttivo* e *riproduttivo*.—Necessità di tali nozioni.

§ 3. *Della produzione e consumo pubblico.*

1175 Esse riguardano anche la società governante—d'onde essa tragga i suoi capitali. —Dritto alle gravezze—suoi limiti o leggi— 1. le gravezze sieno *utili*—2 sieno le menome—3. sieno proporzionate alle *forze* e al danno—4 sieno dirette ove è diretto il prò— 5. pesino piuttosto sui frutti che sui capitali— 6. ne sia facile ed economica la esazione— 7. favoriscano la onestà pubblica—8 e gli altri beni sociali.—Mezzi di esigerle: *diretti* e *indiretti*—triplice maniera di dazio *diretto*—maniera moltiplice per esigere gli *indiretti* — difficoltà nel determinarla.— D'onde ne dipende la equità.—Avviso del SULLY.—Del debito pubblico; sue norme: 1. necessità—2 moralità nello aprirlo e nello amministrarlo—3. fedeltà—4. mirare ad estinguerlo.

ARTICOLO IV.

Della applicazione delle leggi ossia del POTERE GIUDIZIARIO.

§ 1. *Sua fede.*

1186. Che cosa è il potere giudiziario— appartiene alla sovranità e non è puro *arbitrio*—il sovrano può esser *necessitato* a comunicarlo con altri subordinati—può essere consigliato da *prudenza* a privarsi dello *esercizio* in certi casi—soggettandosi nel giudizio altrui alla autorità sovrana —Poter giudiziario del consorzj—ne nasce la idea di *foro* privilegiato—sua limitazione.

§ 2. *Funzioni del potere giudiziario.*

1194 Funzioni del potere giudiziario: *civili* e *penali* —Perfezione del giudizj: trionfo della giustizia *pieno* e *notorio*—cioè franco da ogni molestia.—Funzioni del POTERE COSTITUENTE.—Analisi del giudizio— elemento 1. il *fatto*: risulta da *proposizione* e *prove*—elemento 2. il *dritto* e 3 la *sentenza*: risultanti dalla *legge* e dal *criterio*—sue appendici—*appellazione* ed *esecuzione*. — Saggio di *speciali* considerazioni teoriche —Sulla accusa:—sul processo *inquisitorio* o *accusatorio*—sulla pubblicità del giudizj—sul *giury*.—Considerazioni teoriche—leggi morali che ne risultano 1. nel *civico*—2. nell' ordine *politico*. —Sul *criterio giudiziario*: *morale* o *legale*. —Ottimo è il composto.—Appellazione, dritto e dovere.—Elementi per giudicare di loro importanza—esecuzione: modo di assicurarla—limitazioni al dritto di cattura. —Epilogo del detto sul potere giudiziario.

ARTICOLO V.

Della FORZA PUBBLICA.

1217. Necessità e divisione della pubblica forza—condizioni in lei richieste—Difficoltà di tutte combinarle—mezzi per renderla forte 1 col numero dei volontarj—2. con leva forzata per necessità—questo mezzo è lecito in mancanza di altri—dee farsi il possibile per evitare tal necessità—Doveri della autorità nel caso di tale necessità 1. giustizia distributiva applicata a tal materia—2. permettere sostituzioni—3. compensare al militare tutti i comodi sociali che perde—Doveri del suddito—aumento della forza colle munizioni: —proporzionate al *fine* o alla *forma* sociale—anche questo forma un oggetto di dovere sociale. — Altri mezzi di pubblica forza—importanza di custodire la probità del *soldato*.—Da chi debba maneggiarsi la forza pubblica.

CAPO IV.

Conclusione.

ARTICOLO I.

Della divisione dei poteri politici.

1231. Dottrina di Montesquieu su tal materia—essa non è universale: suppone due errori — 1. errore: non avervi sicurezza ove sono i poteri uniti—2. errore: i poteri politici poter essere totalmente divisi. —Illusione del preteso *bene comune*. — Si riduce la dottrina di Montesquieu a termini generali — tre mezzi di subordinare la *forza* al *dovere morale*, *materiale* e *misto*—la loro bontà è relativa alla situazione sociale del momento.—La divisione dei poteri non è sempre un bene—Vera dottrina intorno alla divisione dei poteri—è comprovata dal *fatto*. Il potere si andò dividendo nello stato di natura—si riunì nello stato ristorato dal Riparatore—tornò a dividersi scemando la forza religiosa.—Queste varietà nascono da cause intrinseche. — Conclusione della nostra teoria sul bisogno di divisione—sulla forma di tal divisione. Epilogo.

LEGGI DELL'OPERAR RECIPROCO FRA SOCIETA' UGUALI INDIPENDENTI. BASI DEL DRITTO INTER-NAZIONALE.

CAPO I.

Partizione della materia

1247. Il dritto *inter-nazionale* è una estensione del *pubblico*—not ne diam solo i primi germi.—Partizione e osservazione.

CAPO II.

Prima base del dritto inter-nazionale.

1250. Oggetto di nostre ricerche. — Le *relazioni* morali inter-nazionali passano fra i sovrani—prima legge di queste: *amore scambievole*—divario fra amore sociale, e amore inter-nazionale — e questo or nei monarchi or nei poliarchi — riguardi con cui le società debbono mutuamente trattare—Epilogo analitico dell' amor *inter-nazionale*—Basi *dei doveri* dello stato *ostile* considerato in generale—Relazioni esterne di nazione ad individuo—unità pratica di tal dottrina—Relazioni a famiglia indipendente.—Oggetti di applicazione delle dottrine precedenti.

CAPO III.

Applicazione del dovere di amore inter-nazionale allo stato di pace.

ARTICOLO I.

Amore della esistenza politica di società uguali.

1262. Divisione: amar *l'essere la perfezione*—amar l' *essere* induce a difenderlo: e con proprio vantaggio.—Dalla difesa nasce società inter-nazionale *concreta* — induce a tutela dell'ordine politico — 1. nel nascere della sedizione—2 nel dichiararsi dei partiti: dee salvar i *diritti vigenti*, se è chiamata—i *vigenti* sono talora diversi dagli *antichi* — per amor inter nazionale una società non chiamata, non deve *intervenire*—finchè la società convulsa è retta dalla sua autorità—si dimostra dalla indipendenza nazionale—ma sì, se la sociale autorità vi sia incatenata — o la società quasi sciolta—3. nel governo *di fatto* già stabilito, ma non prescritto. — La società non chiamata può intervenire *per difesa* propria — qual sia la difesa necessaria in tal caso.—Osservazioni per chiarire se vi sia un vero *assalto*—conseguenza di esse; e conclusione. — Partizione delle materie seguenti.

ARTICOLO II.

Amore dovuto a società uguali rispetto al ben materiale.

§ 1. *Del possesso territoriale.*

1280. Partizione della materia di questo articolo. — La società può appropriarsi i beni consumabili e limitati—indole del possedimento *politico* — la nazione possiede *civicamente* i fondi pubblici; *politicamente* tutti i beni della società — condizioni ad ottener possesso: *utilità* e *occupazione*.

—Il *valore politico* dipende da relazioni di ordine — epperò le norme di rigorosa esattezza.—Applicazione di queste dottrine al pratico. — Problema del dominio sul mare—il mare nei luoghi fruttiferi è soggetto a dominio — il mare infecondo può politicamente occuparsi quando è passaggio esclusivamente *necessario* — ma non quando gli altri ne hanno *ugual* bisogno. —Obbiezione : il mare può divenir fruttifero per dazj — difficoltà per gli utilitarj a risolverla — nostra soluzione ; i dazj suppongono possesso — il possesso suppone *incomunicabilità*.—Dei passi di mare, necessarj a molti popoli.

§ 2. *Del commercio scambievole fra le nazioni.*

1297 Principj altrove chiariti di universal società—natura di tale obbligazione — *assoluta* nel negativo , *ipotetica* nel positivo adempimento—conseguenze : soluzione del problema proposto — un passo di mare soggiace a dominio , purchè non chiudasi—2 conseguenza : libertà di commercio , ma subordinata al ben comune —confermata del *fatto*.

Articolo II.

Communicazione dei beni morali.

§ 1. *Dei beni morali in genere.*

1304 Partizione : beni di intelletto — beni di volontà—cooperar mutuamente a questi beni è dovere inter-nazionale.—Divisione dei doveri di *veracità*.

§ 2. *Base del dritto diplomatico : Lealtà.*

1307. Riguardo agli interessi 1. dovere: comunicar volontieri il vero — rispettar la inviolabilità dei legati—3. non abusarne.

§ 3. *Del dovere di promuovere la cognizione del Bene infinito.*

1308. Riguardo al Bene Sommo. Problema—principj da cui dipende.—Divario fra la applicazione *politica* e la *inter-nazionale*.—Teoremi già provati sulla libertà religiosa—e sulla *intervenzione*.—Applicazioni : 1. alla intervenzione spontanea — per giusta difesa — alla intervenzione richiesta dagli oppressi.—Mutazione di questo dritto al formarsi società *inter nazionale*.

CAPO IV.

Doveri inter-nazionali nello stato ostile derivati dal principio di amore.

Articolo I.

Della guerra in generale.

1317. La guerra può riguardarsi come effetto di passione—e come atto di ragione — questa nasce da amore , sua definizione—leggi che ne derivano.

Articolo II.

Leggi speciali.

§ 1. *La guerra debbe essere* sociale *ossia* pubblica.

1321 Perchè sia pubblica dee muovere dalla autorità — dalla indipendente nelle società perfette ; da altra nelle imperfette. —Cenno sulle applicazioni di questa legge agli ufficiali ed ai soldati La guerra non è pubblica se non mira al ben comune— il bene onesto sarà giusta causa , se sia *doveroso*—se sol *convenevole* non dee forzarvi la società — non si dee per eroismo esporla a cimento. — Divario fra guerra *pubblica* e *nazionale*. — Il bene utile sarà giusta causa se preponderi ai danni.—Epilogo della pubblicità della guerra.

§ 2. *La guerra debbe esser giusta.*

1331. Giustizia nel difendersi e nel punire—esige che precedano rimostranze.— Cause giuste di guerra—1 punir il delitto e chi lo difende—2. compensarsi del danno —Dei neutrali: riflessioni —Paragone dei dritti delle tre nazioni circa le comunicazioni *innocue*—secondo la varia evidenza della ingiuria.—Chi possa giudicare della evidenza.—Dritti circa le comunicazioni in materia guerresca. — Terza causa di giusta guerra : *assicurarsi*: ma contro *vero* e *certo* pericolo — questo può essere anteriore alla guerra — o continuare dopo la vittoria —Mezzi di sicurezza 1. legami morali di volontà, di menti, di affezioni—2 legami fisici : strage e schiavitù pei barbari —pei popoli colti : conquista, tributo, occupazione , detronizzazione.

§ 3. *La guerra debbe essere difesa* efficace.

1345. In che consiste la efficacia di difesa. — Del duello per causa pubblica — ordinariamente è illecito—perchè sostituisce alla ragione la sorte—è lecito al debole ingiustamente assalito.

§ 4. *La guerra debbe essere* moderata.

1350. Leggi di moderazione 1. voler la pace—epperò ammetterne, ove sieno leali, le proposte — 2 nuocere quanto meno si può agli inermi — e a sè non resistendo inutilmente. — Evitare certi sterminj non possibili a regolarsi — salvare alla morale i suoi dritti.

CAPO V.

Modificazione dei doveri universali nella particolare *società* inter-nazionale.

Articolo I.

Natura e origine di tal società.

1356. Epilogo dei doveri *universali* fra le nazioni. Difficoltà delle materie seguenti — Le nazioni sono realmente associate per ben comune — questo bene consiste nell' ordine necessario per salvar la esistenza politica. — La società delle genti è or universale or particolare – la particolare nasce da *bisogno* e produce il *dovere* —per necessità inevitabile.—Divario fra la società delle genti e le confederazioni.

Articolo II.

Forma della Società delle genti: *suo fine*: *divisione dei suoi doveri e dritti.*

1363. Principj — nella etnarchia esiste una autorità—di forma poliarchica.—A' di nostri essa risiede nel consenso delle genti —organo di tale consenso e sua forza — suoi *dritti* e *doveri* dedotti dal fine—divisione in *civici* e *politici*

CAPO VI.

Doveri e dritti della autorità etnarchica nell' ordine civico.

Articolo I.

Dritti e doveri inter-nazionali di tutela civica.

§ 1 *Tutela della unità nelle nazioni associate.*

1369. Partizione degli obbietti da tutelarsi —Dovere di assicurare la unione delle persone sociali—epperò conoscerne i torti —prova di fatto confermata dal discorso— leggi morali della etnarchia nel tutelar le *unità*

§ 2 *Tutela della indipendenza esterna.*

1374 La tutela etnarchica non scema libertà alle nazioni—anzi assicura la indipendenza—schiavitù delle genti asserita da Damiron.—Possibilità di guerra nella etnarchia imperfetta—cessa nella perfetta

Articolo II.

Del promuovere le nazioni a perfetto incivilimento.

§ 1. *Considerazioni generali.*

1379. Triplice elemento di perfezione—distinguasi il *dovere* dal *consiglio*—il dritto di perfezionarsi è rigoroso: non così il *dovere*.

§ 2 *Del promuovere la perfezione di* onestà.

1382. Dritto etnarchico nel promuovere la *onestà* e l' ordine.—Osservazione sulla incoerenza del Grozio. — *Persuasiva*—nel promuovere il vero, *forza* nel vietarne la apostasia.—Cenno sugli altri doveri della etnarchia verso nazioni straniere—dovere d' istruirle sulla religione — quando resistono.

§ 3. *Del promuovere la civiltà relativamente alla* utilità *ed alla* estensione.

1388 In che consiste un tal dovere rispetto al fine particolare — oggetti a cui deve applicarsi —Efficacia della etnarchia nel perfezionar gli stati —Dovere di promuovere la diffusione della civiltà.

Articolo III.

Dovere di suddilanza etnarchica.

1392. Estensione della obbedienza etnarchica—suoi limiti 1. la propria conservazione—2 ingiustizia del comando—Epilogo.

CAPO VII.

Doveri etnarchici di ordine politico.

1395. Costituzione, e legge fondamentale della etnarchia. — Primo principio politico : inviolabilità del giusto.—Triplice informazione necessaria alla autorità—necessità di equilibrio per la retta legislazione. —Oggetto del codice delle genti. — Modo di organizzare il potere esecutivo : 1. nel giudiziario—2. nel militare.

CAPO VIII.

Conclusione.

1401. Lontananza della perfezione etnarchica.—Epilogo della 4 dissertazione — Fine della società delle genti. — Principio

impulsivo: l'amore — sua applicazione: benevolenza e giustizia, in pace e in guerra—Mezzi: organizzare la società etnarchica nel *conoscere, volere e fare*—importanza di tale impresa. — Necessità della dissertazione seguente a meglio chiarirla.

PARTE QUINTA

DRITTO SPECIALE.

CAPO I.

Partizione.

1408. Necessità di cominciare dalla società cristiana.—Ordine delle materie susseguenti.

CAPO II.

Della società cristiana.

Articolo I.

Considerazioni generali sulla origine e natura della cristiana associazione.

§ 1. *Il Cristianesimo considerato in una nazione.*

1410 Fatto associante della cristianità—prima nel nascere—poi, nel crescere—ne siegue che la cristianità è società onesta—è società legittima, sì fra' Giudei—la cui persecuzione contro i Cristiani fu ingiusta ed illegale—sì fra i Gentili, che accettavano ogni Deità — il cristiano fu difensor generoso della *giusta* libertà di coscienza. —Relazioni sociali della cristianità colla società non credente—i fedeli doveano a Cesare obbedienza.—Relazioni colla società pubblica nel principio della sua conversione—articoli di fede spettanti la società.—Fatto associante della società convertita—una nazione forma un *consorzio* nella cristianità; e *omogeneo*—e sotto altro aspetto, *eterogeneo*, epperò libero—le particolari società cristiane sono *consorzj* nella nazione. — Osservazioni sull' intreccio di queste due società. — Ogni società spirituale è indipendente — ma non come la Chiesa, infallibile ed autorevole.—Principio *coordinante* le due società — 1. la nazione rispetto a tutta la Chiesa — 2. le chiese particolari rispetto alla lor nazione. —Relazioni dei sovrani colla Chiesa.—Doveri che ne risultano.

§ 2. *Il Cristianesimo considerato in una società di nazioni*

1430. Considerazioni analitiche sulla società cristiana. Suo fine e mezzi — essa è società spirituale, ma di *uomini*, e però *esterna*—Sua perfezione è la *efficacia* nel conseguir il fine — diversità di perfezione negli individui e nella società—la società cristiana regola gli atti esterni per fine interno—Unità della sua autorità.—La società cristiana è composta d' individui e di nazioni. — Divario fra *Chiesa* e *cristianità*—la cristianità è una *etnarchia*—prove di fatto dedotte dalle etnarchie non crisiane—L'autorità sulla cristianità non può trovarsi in miscredenie—ella trovasi nel consenso delle nazioni cristiane—subordinate alla Chiesa.—Epilogo. La Chiesa sussiste da sè.—La cristianità sussiste per la Chiesa.

Articolo II.

Della Chiesa considerata filosoficamente.

§ 1. *Partizione.*

1445. Convenienza di considerarla colla ragione naturale.

§ 2. *Costituzione originaria della Chiesa.*

1446 Il fatto originario dà alla Chiesa dritti *rigorosi* e non *condizionabili*. — Doveri di Lei verso i fedeli, di ordine *civico* —e verso sè stessa, di ordine *politico*.— Riguardi dovuti alla Chiesa per la sua divinità —Avvertenza in tal proposito a chi ne ragiona filosoficamente. — La Chiesa non invade la autorità pubblica — benchè possa talora trovarsene naturalmente in possesso. — L' autorità della Chiesa dee posarsi ove è la infallibilità.—Il superiore della Chiesa non ha la pienezza di sovranità assoluta—egli governa come vicario —tocca ai canonisti cercar chi egli sia.— Ripugna alla Chiesa la forma democratica.—Applicazioni delle dottrine precedenti —Osservazioni sulla verità delle dottrine applicate.

§ 3. *Distribuzioni dei poteri politici.*

1459. Poter costituente e sua estensione —poter deliberativo—poter legislativo, sua distribuzione e suoi progressivi trasmutamenti.—Partizione del potere *esecutivo* —interno ed esterno: lor distinzione e loro unità—loro subordinazione—loro suddivisione proporzionata al bisogno—Organo del potere interno governativo—potere *amministrativo* e *giudiziario*: *forza*—organi del potere esecutivo esterno 1. nel *governo* 2. nella amministrazione. Osservazione preliminare.—Partizione del problema—la Chiesa può possedere beni temporali—e può da sè amministrarli — doppio ordine di amministrazione nella Chiesa — la *politica* appartiene al superiore: la *civica* al possidente.—Influenza politica dello stato sulla amministrazione ecclesiastica.—In qual senso

sia dritto naturale la *immunità*—della immunità personale. — Varie ipotesi danno varie relazioni e dritti.—Risultamenti consimili in materia di poter *giudiziario* — giudizio delle dottrine—giudizio delle leggi e delle istituzioni.—Poter coattivo della Chiesa—sua estensione e suoi limiti.—Distinzione fra il limite del dritto astratto e concreto — la Chiesa considerata in concreto non usa il rigore di dritto sociale.—Dimostrazione rigorosa del dritto — la Chiesa ha dritto ad avere una forza esecutiva.—Obbiezione e risposta. – Epilogo delle teorie di dritto *sacro*.

ARTICOLO III.

Della Cristianità.

1489. Primo dovere einarchico: unità—sue conseguenze: autorità, leggi, tribunali, ec.—Della influenza sugli infedeli—se ne propone il problema principale.—Divario fra la einarchia *cattolica* e la *naturale*- dritto che ne risulta di difesa religiosa.—Obbiezione 1. tratta dai doveri di suddito: risposta—obbiezione 2. dalla perturbazione dell'ordine politico: risposta—obbiezione 3 dalla fratellanza universale: risposta—obbiezione 4 dalla unità delle sette: risposta —Conclusione.

ARTICOLO IV.

Conclusione.

1500. Principj fondamentali *libertà di pensare* e *dovere di credere*—ne consiegue il dovere di aderire alla Chiesa.—Dritti della Chiesa negli stati infedeli—negli stati cattolici.—Etnarchia cattolica e suo operare verso la Chiesa—e verso gli infedeli. —Fatto fondamentale.

CAPO III.

Della società domestica.

ARTICOLO I.

Considerazioni generali sulle varie sue specie e specialmente sulla servitù.

1507. Primo abbozzo di società domestica.—Società *amichevole*—sue leggi speciali—1. ragionevolezza—2 sacrifizio—3. intimità—4. perpetuità.—Società *incomplete* di ordine privato.—Società signorile; il padrone non dispone dell' *essere*, ma delle *fatiche* del servo.—Varie forme di servitù: 1. riguardo al servizio—2. riguardo al vincolo e al tempo.—Situazione della autorità.

ARTICOLO II.

Della società conjugale.

§ 1. *Sua natura e necessità.*

1514. Questa società è voluta dal Creatore—non è *dovere naturale* per tutti 1. perchè impedisce altri beni—2. perchè stato men perfetto—non nasce da dritto altrui.—È società volontaria nel nascere, naturale nel fine.

§ 2. *Fine del matrimonio e leggi che ne risultano.*

1518. Fine naturale del matrimonio—è fine sacro di ordine spirituale —il matrimonio è società domestica—è società amichevole—Leggi naturali 1 libertà nello associarsi—2 tendenza efficace al fine —3 indissolubilità—4. cooperazione anche materiale.—Aggiunta intorno alla natural successione ereditaria —Del dritto di primogenitura—5 monogamia.

§ 3 *Del divorzio.*

1527 Il matrimonio è fra ragionevoli—dunque non ha sue leggi da passioni ed appetiti—la indissolubilità è legge di natura 1. per inclinazione dei conjugi—2. per la continuità del bisogni—3 per bene della pubblica società—4. Il divorzio è voluto dal disordine Doppio errore del Bentham.—Relazione logica del *divorzio* col protestantismo, colla rivoluzione, col suicidio.—Tutti cotesti errori nascono dal principio *utilitario*. — Obbiezioni e risposte 1. la infedeltà—2. impossibilità di conseguir il fine—3 pericolo di parricidio. —Epilogo della legge di perpetuità.—Il matrimonio abbisogna della religione.

ARTICOLO III.

Influenza della società sul matrimonio.

1539 Le altre società possono influire su questa—1. dalla società domestica nasce legge d' impedimento per parentela rettilineare—e per parentela collaterale—e per affinità—2. queste leggi vengono al *concreto* per autorità suprema—la quale però non ha dritto a *formare* la società conjugale—3. natural dipendenza del matrimonio dalla religione—che dee governare i conjugi e tutelarne i figli.—La autorità politica regola il *civile* ma non toglie il *vincolo* —Prospetto filosofico delle cause di *impedimento*.—Applicazione per legge positiva.

Articolo IV.

Della autorità nella società conjugale.

1550 Principj da cui nasce la sua forma sociale—elemento democratico—elemento aristocratico: sua varia influenza—elemento monarchico; è il più proprio del matrimonio.—Forma del governo conjugale.

Articolo V.

Della società paterna e sue limitazioni.

1555 La paterna è società disuguale.—Limiti della autorità—limiti nella durata dedotti dalla coabitazione e benefizj—dedotti dalla educazione ed istruzione—dedotti dalla generazione —Limiti di competenza—nell'ordine domestico gli atti esterni—nell'educar il fanciullo, atti anche interni—doveri in tal proposito—Filosofia del sistema cristiano nel propagarsi.—Necessità di educar da bambino—continuerà nella adolescenza, ma decrescendo—Applicazione delle dottrine esposte al dritto sociale sulla religione—Conclusione Dritti paterni verso del figlio—del modo di educare —Influenza pubblica nella educazione privata.—La forzala è giusta solo quando corregge—e corregge in materie di sua competenza—Ella è giusta come tutela dei dritti—e come punizione dei delitto.—Cenno sui doveri e dritti di tutori ec.

Articolo VI.

Epilogo della teoria domestica.

1576 Società varie—società conjugale: sua natura—sue leggi precipue intrinseche—sua legge ipotattica forma—della autorità.

CAPO IV.

Applicazione delle teorie ad altre ipotesi sociali.

Articolo I.

Considerazioni teoretiche.

§ 1. *Movimento materiale e morale.*

1581 Partizione delle materie —Del movimento materiale: *Tribù, popolo, nazioni.* —Caratteri delle società varie materialmente cresciute—del movimento intellettuale—*progresso*, *immutabilità*, *decadenza.* —Divario fra *civile* e *colto*—varietà nella corruzione—divario fra *selvaggio* e *barbaro.*

§ 2. *Cause del doppio movimento sociale.*

1589 Partizione.—Il movimento di civiltà è nelle società avvenitizio — il movimento può aver causa ora stabile ora progressiva—1. conservazione dei principj morali—2. loro fecondazione—si riduce a formola la causa di progresso sociale nella civiltà.—Cause di movimento in ordine a coltura —*Tradizione* per via di educazione —*invenzione*: muove da scienza—animata per cognizione—in quali stati di società sieno più attive. Applicazione.

§ 3. *Influenze reciproche del vario movimento.*

1599. Problema: perchè la società è progressiva? e come?—Lo sviluppo materiale porta al morale—L'ordine sociale sviluppa due sistemi di politica—politica dello interesse; tende ad *individualismo* —con violenza, con inganno: oppressione o ignoranza—in forma o monarchica o poliarchica—politica dell'*ordine* piega ad ogni forma—propaga i veri lumi di ogni scienza—attrae tutte le genti in unica società.—Influenze delle due persone sociali —loro antagonismo salutare.—Epilogo delle influenze varie.—Principio del loro movimento.—Risultamento della loro combinazione.

Articolo II.

Considerazioni storiche.

§ 1. *Società primitiva.*

1613. Monumenti veridici di tal società —sotto scorza rozza fu sommamente progressiva—divisione in due: *colta* ed *onesta.* —Aspetto della società dopo il diluvio.—Progressiva nei Semiti ed Abramiti.—Immobilità orientale: sue cause—perdita di autorità direttrice—effetti della immobilità *civile*: alleanza di *Caste* sacerdotale e militare —Caste inferiori di *liberi* e *schiavi* —loro suddivisione per la suddivisione di funzioni, e individualismo domestico.—Società selvaggia in Occidente.—Conclusione.

§ 2. *Società antiche.*

1625 Cina società *patriarcale*, temprata dalla *magistrale*. — All'India: *senatoria*, sotto influenze domestiche e scolastiche. —In Persia: *militare*, sotto influenza spirituale. — In Egitto: *spirituale*, ma sotto le influenze *militare* ed *europea* — In Occidente: carattere generale *indipendenza.* — Divario fra agitazione e progresso.—Antagonismo fra *civiltà* e *coltura*: sue cause. —Triplice stato del movimento in Europa —varietà di governi che ne nascono.—De-

spotismo militare ultima conseguenza dell' *individualismo*.

§ 3. *Società moderne*.

1635. La civiltà rinasce *dai principj* morali cristiani —Elementi della società moderna —influenza della società germanica —e della società romana—influenza della società cristiana.—Vario risultato di questi stessi elementi. — Due fatti precipui della società moderna. — Islamismo : suoi progressi da cause esterne—di sua natura è stazionaria — vince la civiltà greca , divenuta o stazionaria o scadente.—Vigore della civiltà europea sotto gli influssi di autorità viva: suoi progressi—suo trionfo. —Riforma protestante: è retrograda nello incivilimento —si dimostra metafisicamente colle dottrine del Guizot—1. perchè ella è indipendenza di ragione.—Errore imputato alla società cristiana.—La riforma fu retrograda perchè sciolse la unità europea —2. è retrograda come indipendenza politica.—La indipendenza *selvaggia* non fu trasformata in *legale*—la resistenza legale è meglio conosciuta nel cristianesimo. — La riforma ne turbò l' ordine, epperò fu retrograda —Considerazioni storiche sulle influenze della riforma Ella fu di due caratteri —Vantaggi recati alla *civiltà* dallo *individualismo*—e dall' *ordine* alla *coltura* —come la *coltura* dovesse favorire la Riforma.—Doppio movimento in Europa: di *coltura* fra Protestanti—d'ordine e *civiltà* fra i cattolici — loro influenza reciproca , cagione dello stato presente. — I nemici dell' ordine astretti a implorarne aiuto — e a divenirne stromenti in mano della Provvidenza.—Chi governa non la provochi ad usarlo.

Articolo III.

Epilogo.

1666 Il progresso è o *materiale* o *mentale*—il materiale è triplice—il mentale è doppio nel *fine*, *triplice* nel *movimento*— cause del triplice movimento — effetti del doppio fine.—Applicazioni alle società antiche—ed alle moderne.

CAPO V ed ultimo.

Epilogo di tutta l' opera.

1673. Assunto dell' opera. — Ontologia della morale. — Morale individuale ossia *Etica* —Basi morali della religione. — Ontologia del dritto sociale e sua individuazione nel fatto.—Basi della costituzione politica—nello stato normale—e nella società convulsa. — Triplice operar sociale — nell' ordine *civico* — nell'ordine politico. *Potere costitutivo* —*deliberativo, legislativo, esecutivo*—nell' ordine inter-nazionale. — Applicazione alla società *cristiana*, alla *domestica*, alle *intermedie*.—Conclusione.

EPILOGO RAGIONATO (*)

DEL

DRITTO NATURALE

INTRODUZIONE

I.

L'intelligenza umana ha due precipue facoltà: quella di *conoscere* ciò che è, e quella di *volere* ciò che poscia ella procura di conseguire. La prima, lavorando intorno ad un obbietto che già *esiste*, eccita la seconda ad esercitarsi intorno ad un obbietto che ella dee *produrre*, ossia *fare*.

Introduz. e part.

Della prima facoltà si occupa la logica, del suo obbietto la metafisica: la logica dà le leggi ragionate della facoltà; la metafisica assegna le cause dell'obbietto di lei.

II.

La facoltà di *volere* considerata nel suo *essere* è obbietto della psicologia; la scienza morale è quella propriamente che si occupa nel fissar le leggi del suo *operare*.

Vedi Nota XXIV e 103

Essa può procedere per via di principii or naturali or positivi: di questi non ci occorre parlare; la morale che da principii naturali procede a dimostrare come debba adoprarsi dall'uomo la facoltà di volere, è stata da noi tutta quanta abbracciata sotto il nome generico di dritto naturale.

124

III.

A svilupparla presupponiamo tutte quelle nozioni che la razional filosofia dimostra, esistenza di Dio creatore dell'universo, suoi attributi, natura umana, idee astratte dell'Essere, della Unità, dell'ordine ec. Presupposte le quali nozioni consideriamo in primo luogo le leggi con cui la natura umana regola gli atti di ciascun individuo: 2. mostriamo che da queste leggi nasce la società: 3. esaminiamo le leggi con cui essa si forma: 4. quelle con cui dee regolare gli associati: 5. quelle con cui dee regolar sè medesima: 6. quelle con cui dee guidarsi nelle relazioni esterne.

CAPO I. — *Leggi dell'operar individuale.*

L'operar individuale può considerarsi nel suo *atto* e nel suo *termine*. L'*atto* può riguardarsi e *genericamente* e *specificamente*; nel suo essere generico l'operare è proprio di tutte le creature in varii gradi: ne esamine-

(*) *Questo epilogo ragionato premesso al trattato generale, non fa che presentare la esatta concatenazione con cui si legano tutte le dottrine al primo principio morale ed alla facoltà da cui esso spunta; agevolare la composizione di un corso più adattato all'insegnamento scolastico; ajutare, come con quadro sinottico, la memoria del leggitore; e dare alle dottrine una evidenza quasi geometrica*

Ognun comprenderà non esser questo un corso distinto, ma un pro-memoria di ciò che leggerà nella intera opera. Epperò qualora in questo epilogo il laconismo fosse oscuro, si dovrà ricorrere per la intelligenza al testo citato sul margine, ove il numero romano richiama le note, la cifra arabica il testo.

remo l'*obbietto* a cui tende, il *principio* da cui muove, il *risultamento* che produce.

Nel suo essere *specifico* è proprio dell'uomo. Esamineremo il *principio* da cui muove (tendenza ragionevole); la *norma* che lo dirige (natura e ragione); l'*obbietto* a cui mira (Bene assoluto); i risultamenti che ne conseguono *moralità*, principio logico, ec.

Considerando poi l'operare dell'individuo isolato riguardo al suo *termine*, l'uomo operante può aver per obbietto o il Creatore o sè medesimo. — Il Creatore può considerarsi come causa dell'essere, del conoscere, del volere (Adorazione, Fede, Amore).

L'operar dell'uomo verso sè medesimo può riguardarsi nella sua *prima legge*, nell'*ordine* che essa dee produrre fra l'uom sensitivo e il ragionevole, negli effetti che ne risultano di unione *fisica* e di *morale* fra le due parti componenti.

Articolo I.—*Leggi elementari di tutto l'operare.*

§ 1. *Dell'operare in generale.*

IV.

Proposizione I. Tutto nell'universo è per un qualche fine.

108 segg. Prova 1. L'universo è opera libera dell'Intelligenza infinita: or l'intelligente non opera liberamente se non per un fine: dunque ec.

Si prova la minore: L'intelligente conosce senza limiti di spazio e di tempo, ed è capace per conseguenza di vedere nelle cause gli effetti, e nell'operare il termine della operazione: dunque quando vuole la causa vuole anche l'effetto; giacchè se nol volesse, essendo libero, cesserebbe di operare.

I, 6 segg. 2. Tutto opera nell'universo, giacchè anche i corpi i più materiali hanno delle *forze* che tendono a produrre certi effetti; e l'esercizio di una *forza* o *facoltà* si dice *operare*: chi tende ha uno scopo a cui tende: dunque tutto ha un qualche *scopo*, giunto al quale la tendenza *finisce*: tutto dunque ha un *fine*. (25 segg. e Nota III)

V.

Vedi Nota XVIII *Coroll.* 1. Questo *fine* fu nella mente del Creatore che liberamente lo stabilì: esso dà il nome alla facoltà operatrice, giacchè la *direzione* di una tendenza è determinata dallo scopo.

18 al 21 *Coroll.* 2. Quando una creatura giunge a questo *fine*, cessa di tendervi; epperò *riposa*, giacchè il riposo è cessazione di tendenza.

14 segg. *Coroll.* 3. Nel giungervi ella acquista una *perfezione*, giacchè *perfetto* si dice ciò che è compiuto: or *il giungere* è compimento *del tendere*. E siccome un essere *destinato a tendere*, come sono tutte le creature, prima giunge ad *essere* poi ad *operare* e finalmente ad *ottenere*, ne deduco un altro

Coroll. 4. Ogni creatura ha tre gradi di perfezione, cioè perfezione nel-

41 309 452. l'*essere*, nell'*operazione*, nel *termine*: la prima subordinata alla seconda, la seconda alla terza, giacchè l'*essere* è destinato a *tendere* (IV), il *tendere* a *giungere* (V, 1.°). Epperò tanto maggiore è la perfezione nell'*essere*, quanto egli è più atto a *tendere*, tanto maggiore nel *tendere* quanto più atto a *giungere*.

N. B. La perfezione della tendenza si dice *rettitudine*.

VI.

Prop. II. Lo scopo a cui ciascun essere fu destinato dal Creatore può conoscersi dalle facoltà primitive, di cui fu dotata la sua *natura*.

4 segg. N. B. Chiamo natura il principio innato di primitivo impulso che spinge ciascun essere ad operare.

Prova. Ciascun essere creato riceve dal Creatore una sua *natura*; or questa, colle facoltà di cui è dotato, lo muove al suo *fine*: dunque dalle facoltà di ogni essere creato si conosce il suo fine.—La maggiore si dimostra, perchè ogni creatura essendo dal suo Fattore destinata ad un fine, nè avendo dal nulla natlo tendenza alcuna, dovette da lui ricevere la sua tendenza primitiva; altrimenti il Creatore avrebbe voluto un fine senza mezzi.—La minore si dimostra, perchè se questa tendenza primitiva della creatura non la portasse allo scopo del Creatore, esso avrebbe operato non solo senza un fine, ma contro il suo fine: il che è contraddittorio. 105 segg.

VII.

Coroll. 1. La natura degli esseri non può distruggersi se non si distrugge l'essere medesimo; giacchè tutto l'essere o è la natura sua concreta, o è derivazione della natura.

N. B. L'impulso primitivo è variamente determinato nelle varie creature; giacchè altre hanno tutto il loro operare da questo impulso, altre ne hanno solo gli elementi in una interna forza, che sviluppandosi in relazione coll'esterno giunge poi ad esser capace di operare. Questo sviluppamento può essere più o meno materiale secondo che è o puramente *organico* per *assimilazione* dell'alimento esterno, o *sensitivo* per via di *immagini* degli esterni obbietti, o *intellettuale* per via di *idee* spirituali astratte dai medesimi. Dirò *apprensiva* questa forza di determinarsi analogamente agli oggetti esterni; ed *apprensivi* gli esseri dotati di essa. 8 segg.

VIII.

Prop. III. Lo scopo a cui tende una creatura *apprensiva* dee conoscersi dalla natura di sue forze *apprensive*.

Prova. Queste forze formano il suo essere primitivo (VII): or l'essere primitivo fa conoscere lo scopo a cui tende una creatura (VI): dunque ec. 29

IX.

Prop. IV. Il tendere attuale di ogni essere apprensivo è effetto della sua apprensione.

Prova. Questi esseri senza la apprensione sono indeterminati all'operare (VII): dunque la loro attuale operazione (ossia tendenza a produrre un effetto) vien determinata dalla apprensione, epperò è effetto della apprensione. Dirò *forza espansiva* il principio efficiente di questa tendenza, il quale dalla apprensiva vien determinato ad operare, e ne dedurrò il

X.

Coroll. 1. La forza *espansiva* è proporzionata alla *apprensiva*, come l'effetto alla causa.

N. B. Un essere qualunque considerato come obbietto delle forze espansive si chiama il loro *bene*. Dal che ne siegue 2 segg.

Coroll. II. Ogni *bene* è *fine*, e vice versa ogni *fine* è *bene*. E poichè il giugnere al fine forma *perfezione* della tendenza, e suo *riposo* (V. 2 e 3), ogni *bene* sarà perfezione e riposo della rispettiva forza *espansiva*.

XI.

Prop. V. Ogni creatura tende a tre specie di beni, cioè *utilità*, *convenevolezza*, *quiete*.

Prova della 1. parte. In ogni tendenza si trovano tre termini o fini del suo movimento, cioè il *mezzo*, lo *scopo*, la cessazione di tendere (V). Or ogni fine è *bene*: dunque ec. 18 segg.

Prova della 2. parte. Il *mezzo* è termine relativo al *fine*; nè ha ragion di mezzo se non in quanto è *punto* intermedio ad esso fine: dunque la cagione per cui il *mezzo* è un *bene* è la *utilità*, poichè *utile* si dice ciò che *conduce ad un fine*. Lo *scopo* è l'intento del Creatore: or a ciascun artificio conviene ciò che l'artefice si propone, giacchè ogni effetto dee pro-

porzionarsi alla causa: dunque lo *scopo* è bene *convenevole*. N. B. Il *convenevole* morale suol dirsi *onesto*.

La cessazione di tendere è *quiete*, giacchè nulla si muove al mondo se non per un fine (IV): muoversi per un fine si dice tendere: dunque chi *non tende* è necessariamente in riposo.

Nota III

N. B. Il *riposo* nelle facoltà sensitive prende nome di *piacere*, nelle ragionevoli di *felicità*: in entrambe di *godimento*.

XII.

19 — *Coroll.* 1. Il bene precipno è il *convenevole*, giacchè esso determina il *mezzo*, e cagiona il *riposo*: questo convenevole suol dirsi l' *ordine*.

88 segg. — *Coroll.* 2. Le altre due specie di *beni* avendo qualche ragione di *fine*, possono cagionare sotto tale aspetto un loro *riposo* o *godimento* imperfetto.

20 segg. — *Coroll.* 3. L' *utile* e il *convenevole* essendo *relazioni*, non si conoscono se non da esseri intelligenti: i bruti e gli esseri inanimati banno l' *utile* e il *convenevole*, senza conoscerlo. Ma l' *utile* essendo *bene* soltanto in quanto è *mezzo* ad altro bene, il bene proprio dell'uomo è *il convenevole* in ordine *al fine*.

XIII.

Prop. VI. Ogni natural composto ha molte tendenze parziali e talor contrarie, subordinate alla sua natura.

7, 22 — Prova della 1. parte. Ogni composto ha molte parti: or ogni parte del composto ha un suo essere, ed ogni essere il suo fine, epperò la sua tendenza: dunque ec.

688 segg.

Prova della 2. parte. Ogni particolar tendenza spinge *tutto* il supposto; ma esso non può prendere molte direzioni contemporaneamente: dunque ec.

Prova della 3. parte. Ogni *parte* è ordinata per natura a formar il suo *tutto* naturale: or questo tutto perirebbe senza la sua natura (VII): dunque la tendenza di ogni parte è subordinata alla natura del composto.

XIV.

Coroll. 1. Dunque il bene delle parti, il loro fine, la loro perfezione, sono subordinati al bene fine e perfezione del tutto.

Coroll. 2. E il *riposo* non potrà essere nelle parti se non subordinatamente al riposo del tutto.

Coroll. 3. Dunque in ogni essere composto debbono esservi certe leggi di *ordine* voluto dal Creatore; dalla cui osservanza ne dipende la perfezione: epperò anche nell'Universo, il più composto di tutti.

§ 2. *Dell' operare umano.*

XV.

30 segg. — Prop. VII. La natura umana tende ad un bene illimitato.

Prova. La forza *apprensiva specifica* dell' uomo (intelligenza) conosce lo *Essere*, il *Vero*, il *Bene* senza limiti (infatti ad ogni creatura ella applica queste idee senza mai assorbirne totalmente la capacità). Dunque (X, 1) la forza *espansiva* a quella proporzionata tende al bene senza limiti.

N. B. La forza espansiva dell' *intelligente* suol dirsi *volontà*.

XVI.

Coroll. 1. Dunque niun bene creato non può essere il *fine* della volontà, nè la sua *perfezione*, nè il suo *riposo* (V. 2 e 3), ma ben però è *impulso* a muoversi, giacchè senza un bene la volontà non potrebbe *tendere*: ma in ogni bene ella trova *un* qualche obbietto.

37 e 41

Coroll. 2. L'uomo non ha *riposo* qui in terra, ove non può trovare se non beni creati: egli è qui dunque in istato di perpetua tendenza (V. 2), e la sua maggior perfezione sta nel tendere direttamente (V. 3 e 4) al suo fine.

XVII.

Prop. VIII. La volontà qui in terra è libera nell' operare. N. B. *Libero* dico ciò che è esente da necessità.

Prova 1. La tendenza ragionevole (volontà) non può essere necessitata se non dal suo *fine* (IV e V): or il suo fine non è qui in terra (XV): dunque in terra essa è libera. 47 segg.

2. Il volere è proporzionato al *conoscere* (X, 1): il conoscere umano non è qui limitato a conoscere il bene in oggetto particolare (XV). Dunque nè il volere ad abbracciare alcun bene particolare. Dunque non è necessitato da alcuno di essi. 51

3. La tendenza a bene illimitato è una tendenza illimitata: una tendenza illimitata non può esser necessitata da beni limitati: dunque la volontà non può arrestarsi da essi. Or i beni della terra son limitati (XVI): dunque ec.

XVIII.

Coroll. 1. Un ente *libero* è essenzialmente *intelligente*; e vice versa un ente *non intelligente* non può esser *libero*: giacchè la libertà nasce dalla indeterminazione e illimitazione della *apprensione*.

Coroll. 2. L'uomo non opera *umanamente* se non in quanto è *libero-intelligente*; le altre opere sono o *animalesche*, o *vegetative*, o *meccaniche*, ma non *umane*. 65 75 segg.

Coroll. 3. Alla volontà è *imputabile* l'operar umano, giacchè non può essere necessitata. N. B. Si dice *imputare* il giudicare taluno *causa libera* di un fatto qualunque; e siccome questo fatto può tendere al *fine* (bene) o divergerne (male), e secondo natura *chi tende giunge, chi diverge non giunge*, la idea di *bene* o di *male*, di *piacere* o di *patimento*, di *premio* o di *pena*, di *lode* o di *biasimo*, ec. si associano naturalmente alla idea di libertà e di imputazione. 127 segg. 801

XIX.

Prop. IX. La volontà deve qui in terra guidarsi per ragione.

Prova. La volontà dee tendere *direttamente* al bene (XVI, 2), questa *direzione* non può riceverla se non dalla ragione: dunque ec.—La minore si dimostra perchè *direzione* è *relazione di proporzione*: le relazioni non possono apprendersi se non dallo intelletto: dunque la direzione della volontà deve essere determinata o dalla intelligenza creatrice per impulso di natura (VII) o dal suo proprio intelletto. L'impulso di natura non la determina giacchè anzi ella è libera (XVII): dunque dee determinarsi colla sua forza apprensiva (IX). Questa può essere o intuitiva (intelligenza) o discorsiva (ragione). Ora non è intuitiva, giacchè qui in terra non si vede chiaramente il Bene infinito a cui dobbiam tendere (XVI): dunque la ragione dee qui determinare la direzione della volontà: dunque ec. N. B. Questa *direzione* suol dirsi moralità. *Direzione* è voce relativa indicante un *termine* a cui si tende, ed una via ossia un mezzo per cui si tende. 80 segg. 145 segg 138 103

XX.

Coroll. 1. Dunque la volontà dee liberamente (XVII) accettare dalla ragione sì l'*obbietto* in cui cercar il *suo bene*, sì *la via* per cui cercarlo. 26 segg.

La ragione considerata come guida dell'operar morale è propriamente il *senso morale*; cioè la facoltà che ci manifesta ciò che è onesto (XI, N. B. 2). 76 segg

Coroll. 2. La direzione data alle azioni dalla volontà potendo essere, secondo ragione, retta o torta, la *moralità* sarà *buona* o *rea*.

XXI.

Prop. X. L'obbietto finale, in cui l'uomo può aver riposo, è il Bene increato.

Prova. La volontà umana non può aver *riposo* in alcun bene creato: or ripugna che non trovi il suo riposo. Dunque ec. 36

La minore si dimostra perchè ripugna che il Creatore non le abbia assegnato un *fine* (IV) o che giuntavi ella tenda ulteriormente (V).

XXII.

N. B. Questo obbietto presentasi dalla ragione alla volontà per mezzo di quei discorsi che provano la esistenza e perfezioni divine (III) come bene lontano e da *acquistarsi*. Si acquista poi quando la intelligenza se ne impossessa colla *apprensione*.

38 segg. Nota VI

XXIII.

Prop. XI. Il Bene increato si ottiene operando secondo l'ordine di natura.

110 segg. Prova. Il Creatore che ha prefisso all'uomo quel fine, lo ha posto in tali relazioni naturali che lo conducessero a conseguirlo (VI): dunque operando a norma di esse lo conseguirà.

XXIV.

Coroll. 1 La ragione apre alla volontà la via verso il Bene increato considerando le relazioni naturali, e indicandole alla volontà come norma di sua operazione.

138 *Coroll.* 2. Questa rappresentazione non è ad arbitrio della ragione, giacchè la ragione viene informata dalla verità, non la verità dalla ragione.

46 144 108 V. Nota XII *Coroll.* 3. La ragione e la volontà debbono produrre un' esterna operazione, 1.° perchè l'uomo è *uno*, ma *composto* di anima e di corpo: 2.° perchè le sue relazioni sono anche col mondo materiale. La unità di natura comanda armonia di operare (XIII); le relazioni esterne esigono che egli eserciti la attività ancor sull' esterno.

XXV.

Prop. XII. La ragione manifestando questo ordine impone moralmente alla volontà una specie di necessità, a cui però essa può materialmente resistere.

93 segg. Prova della 1. parte. La volontà non può tendere se la mente non conosce, e a proporzione della cognizione è la tendenza (X, 1): or la connessione della felicità umana col possesso del bene increato, del possesso colla tendenza, della tendenza coll' ordine, viene rappresentata come necessaria dalla ragione: dunque nella tendenza ragionevole è un elemento di necessità razionale. Dunque ec.

Prova della 2. parte. Qualunque bene limitato è incapace di legare la volontà umana (XVII): or la rappresentazione del Bene increato lo rappresenta limitatamente: dunque la volontà può resistere.

XXVI.

N. B. Dirò *obbligazione* o *dover morale* questa necessità secondo ragione a cui la volontà può resistere in vigore di sua libertà, ma contro la natural sua inclinazione: e ne dedurrò che

100 *Coroll.* 1. La *obbligazione* nasce dalla natura della volontà posta sotto la influenza del Bene infinito, e diretta dalla ragione dipendente dall'Ordinator supremo dell' universo.

114 segg. *Coroll.* 2. Ogni *obbligazione* deriva da Dio e perchè Bene infinito, e perchè Ordinator supremo: la ragione non obbliga, ma solo manifesta la obbligazione.

Coroll. 3. La *obbligazione* dirige la libertà nell'operare *secondo ragione*, non potendo la volontà rendere conforme a ragione ciò che è contrario: ma non toglie la libertà naturale. Il dare tal direzione suol dirsi *governare* o *reggere*. Epperò la obbligazione e la soggezione alla legge sono proprietà passive di enti *liberi*.

125 e 287 *Coroll.* 4. La volontà che siegue la ragione, è *retta*; quella che ne spezza i vincoli, manca di rettitudine, è rea ed imperfetta ec. (V. 4).

Coroll. 5. Poichè legge si dice lo ordinamento con cui un superiore

regge i suoi dipendenti, la ragione ci manifesta *naturalmente* una *legge*, che dal Supremo Ordinatore fu concepita ab eterno: e che nella ragione vien detta *naturale*; nella Mente ordinatrice, *eterna*: fonte di ogni altra obbligazione e legge.

Coroll. 6. Ogni *atto obbligatorio* è *onesto*; ma ogni *onesto* non è *obbligatorio* (XI), giacchè l'*onesto* non include l'idea di *necessità*.

XXVII.

Prop. XIII. La prima norma dell'operar umano è *fa il bene*. 102

Prova. La prima fra tutte le relazioni naturali di una tendenza è il suo obbietto; giacchè senza obbietto non si comprende *tendenza* (VI). Or l'obbietto della volontà è *il bene* (XV). Dunque la prima natural relazione della volontà è verso il bene. Ma le relazioni naturali danno la norma all'operar umano (XXIII e seg.). Dunque ec.

XXVIII.

Coroll. 1. Siccome il primo *bene fattibile* (pratico) da cui ogni altro dipende, è il *convenevole* che nell'ordine morale è detto *onesto* (XI, N. B. 1.); così la prima norma, può esprimersi anche così — *vivi onestamente* —. E siccome la *convenienza* consiste nelle proporzioni stabilite (XI) dal Creatore nell'ordine dell'universo e fisico e morale, la prima norma può anche esprimersi in quest'altro modo—*vivi secondo l'ordine*—; e per ragioni analoghe in altri modi consimili. 238

Coroll. 2. Tutte le altre norme dell'operar umano debbono essere una applicazione di questa alle varie relazioni dell'uomo nell'ordine morale; giacchè questa norma è *la prima*. 102

Coroll. 3. Le relazioni morali essendo solo fra esseri intelligenti (XIX e XX), l'uomo non ha naturalmente relazioni morali se non o verso Dio, o verso sè, o verso gli altri.

Articolo II. — *Leggi dell'operar dell'uomo verso Dio.*

XXIX.

Prop. XIV. L'uomo dee dipendere *volontariamente* da Dio, nell'essere, nel conoscere, nel volere. 208 segg.

Prova. Norma delle volontarie operazioni sono le relazioni naturali (XXIV): or la natural relazione dell'uomo con Dio è relazione di dipendenza: dunque l'uomo dee dipendere *volontariamente* da Dio.

Ma da Dio egli dipende come da *Creatore* da *Motore* e da *Fine*, giacchè una creatura intelligente abbisogna di un principio di *essere*, di *moto*, di *tendenza* (V, 3): il primo essere della creatura intelligente dipende dal Creatore (III), il suo primo muoversi dal Vero (IX), la direzione di sua volontà dal bene (X). Dunque ec.

XXX.

N. B. La *volontaria* dipendenza da Dio suol dirsi in generale *religione*, *pietà*, ec; la dipendenza speciale come da primo essere, *adorazione*, *culto*, *latria*, ec.; come da primo Vero, *Fede*; come da primo Bene, *Carità*, *Amore*, *Speranza*, *Fiducia* ec.: vocaboli tutti alquanto diversi nel significato, come può vedersi presso chi ne tratta a lungo.

XXXI.

Prop. XV. Il culto di Dio debbe essere e *interno* e *esterno*.

Prova. L'operar umano dee prodursi nell'esterno (XXIV, 3); ma nasce dall'interno (XIX, 2). Dunque ec. 215 segg.

XXXII.

Coroll. 1. Poichè il debito di operare esternamente nasce e dalla naturale armonia e dalle esterne relazioni (XXIV, 3), esso produce due Ved. Nota XXXVII

precipui doveri, cioè: 1. di mortificazione dell'uomo sensitivo allorchè discorda dalla legge naturale (XXVI, 5), che è il primo dei *sacrificj*; 2. di comunicare i proprj sensi di religione che suol dirsi *lode a Dio*, la quale può essere e con parole e con opere. Il primo è principalmente dovere *individuale*, e il secondo *sociale*.

277. 752 e N. LXXXV

871 e 889

XXXIII.

228 segg. 871 segg. Prop. XVI. La *Fede*, ossia dipendenza dal Sommo Vero, è il primo elemento di perfezione, epperò il primo dovere, anche secondo natura, dell'uomo qui in terra (XXXVII, 4).

Prova 1. La verità è la forma che perfeziona la mente; or la verità intanto si ottiene in quanto si dipende dal Sommo Vero: dunque ec.

Prova 2. La perfezione della volontà sta nel drizzarsi al Sommo *Bene*, il quale non è che il Sommo *Essere* e il Sommo *Vero* (XXII): or a questo non può drizzarsi se non per via di cognizione (XXVI): dunque ec.

Prova 3. La perfezione nell'uomo fisico e nel sociale consiste nel servire alla retta ragione: questa non è retta se non giudica secondo *Il Vero* (XXIV, 2): dunque l'ordine materiale ed il sociale esigono che l'uomo dipenda dal *Sommo Vero*.

Dunque in tutto l'uomo il primo elemento di perfezione è il dipendere dal Sommo Vero.

XXXIV.

233 *Coroll.* 1. Dunque la indifferenza al Vero è stoltezza da pazzo, o stupidezza da bruto.

243, 245 segg. *Coroll.* 2. L'uomo non conoscendo intuitivamente il Vero, il Bene, ma dovendolo cercare col discorso, di cui sperimenta sì spesso la fallibilità, è obbligato, potendo, a cercar luce di vero da intelletti più perspicaci: molto più, se possa ottenerla da Dio medesimo, da cui non può procedere se non Verità.

XXXV.

254 segg. Prop. XVII. La carità verso Dio può essere disinteressata. N. B. Si dice qui *interesse* la tendenza al *dilettevole* sia immediata, sia mediante l'utile.

79 e N. VI* Prova. La tendenza al bene è proporzionale alla cognizione del Vero (X, 1): or il Vero può conoscersi ed approvarsi prescindendo dal *diletto*. Dunque può tendersi al bene anche senza tendere direttamente al diletto: dunque ec.

Articolo III.—*Leggi dell'operare verso se stesso.*

XXXVI.

Prop. XVIII. L'uomo dee fare il proprio bene.

258 segg. Prova. L'uomo dee far il bene (XXVII): or *il bene*, preso (XXVIII, 2) relativamente all'operante, è il ben *proprio*: dunque ec.

XXXVII.

317 *Coroll.* 1. Il bene specificamente proprio dell'uomo essendo il ben *convenevole*, che è oggetto di ragione (XII, 3); l'uomo che fa ciò che la ragione domanda, fa il bene *proprio*.

119 segg. 265 segg. *Coroll.* 2. Se dee farlo dee conoscerlo e obbiettivamente e subbiettivamente, cioè colla retta *sinderesi* e *coscienza*. Dunque dee, quanto può, rettificarle.

Coroll. 3. L'uomo può *sempre* far il proprio bene, giacchè sempre può fare ciò che *conviene*, ossia che è *onesto* (XI).

276 *Coroll.* 4. Dunque *può* e dee sempre farsi e *perfetto* e *felice* (V e XI), epperò deve usarne i mezzi (XXIII, 3).

XXXVIII.

Prop. XIX. Le passioni umane non tendono sempre al bene dello uomo.

Prova. Le passioni sono tendenze vivaci dell' uom *sensitivo*: dunque tendono ad un qualche bene del sensitivo (XIII, 1), giacchè ogni tendenza ha il suo bene proporzionato. Ma il *sensitivo* non è se non *parte* dell'uomo: or il ben della parte non è sempre bene del tutto (XIII, 2): dunque ec. — 151 segg. 290 segg.

XXXIX.

Coroll. 1. Dunque l'uomo *dee* frenarle, giacchè *dee* tendere al proprio bene (XXXVI): ma dee valersene, quando il bene del tutto coincide col bene della parte; giacchè esse, cercando il loro particolar bene con tendenza *vivace*, sono allora utili al fine del tutto, epperò debbono adoprarsi (V. 4, XXXVII, 4).

XL.

Prop. XX. L' uccidere sè stesso è vietato.

Prova 1. L' uomo è *naturalmente* un *essere composto* di corpo e di anima, in cui il corpo è stromento dell' anima. Or la natura dimostra l' intento del Creatore (VI), e a questo dee l' uomo conformarsi per volontà (XXIII). Dunque dee conservare all' anima il suo organismo. Dunque ec. — 271 segg.

2. L' uomo dee compiere in questa terra gli intenti del Creatore, di cui non conosce le future disposizioni: or troncandosi la vita vi si rende inabile; mentre all' opposto, conservandola, sempre egli può compirli (XXXVII, 3). Dunque ec.

XLI.

Prop. XX. Ogni male sensibile, anche la morte, deve soffrirsi per l'*onestà*, intento precipuo del Creatore (XI).

Prova. Il dovere di conservarsi nasce dal dovere di compiere gli intenti del Creatore (XL). Dunque se a conservarsi fosse necessario trasgredirli, più non sarebbe dovere il conservarsi, e sussisterebbe frattanto il dovere di non trasgredirli. Dunque ec. — 277 segg.

Coroll. 1. Ogni male sensibile, anche la morte, può divenire un *bene utile* (XI), poichè può essere *mezzo* a compiere gli intenti del Creatore. — 803

XLII.

Prop. XXII. L' uomo debbe essere *sincero*. N. B. *sincero* si dice colui il cui esterno è in armonia collo interno. — 285. 219, e 366 segg.

Prova. L' esterno dell' uomo è stromento dell' interno in unico essere (XXIV, 3). Or lo stromento deve obbedire a chi lo maneggia, e l' essere unico deve avere unità di operazione: dunque l' esterno deve essere in armonia collo interno. Dunque ec.

La maggiore si prova 1. dalla unità del composto umano; 2. dal rossore che cagiona la menzogna, e dall' orrore che ispira; 3. dalla quasi impossibilità di fingere costantemente, e dallo sforzo che esige: il che lo dimostra contrario alla inclinazione di natura, epperò al volere del Creatore (VI).

CAPO II.—*Teoria dell' Essere sociale.*

La teoria dell' essere sociale include due elementi precipui, cioè la *moltitudine unita*, e la *forza* per cui è unita.

Riguardo alla prima dovremo esaminare 1. di onde nasca la *tendenza* ragionevole ad unirsi, e la *reale congiunzione* che la compisce; 2. l' effetto della natural relazione fra uomini associati, cioè *il dritto* nelle sue collisioni e nelle applicazioni alla vita fisica e morale.

Riguardo alla seconda esamineremo 1. d'onde nasca; 2. in qual soggetto posi; 3. per qual titolo vi posi: 4. quali effetti produca.

ARTICOLO I.—*Della società in generale.*

XLIII.

N. B. *Società* suol dirsi una concorde comunicazione di bene fra esseri intelligenti: società di questi esseri *in istato di tendenza* sarà dunque la *tendenza concorde a fine comune.* E siccome la tendenza intelligente fra uomini dee produrre *azione esterna* (XXIV, 3), così la società umana potrà definirsi *cooperazione concorde di uomini ad un bene comune.*

299 301 ss.

PROP. I. Gli uomini tutti hanno nella lor natura un elemento di società universale.

324 segg.

Prova. Gli uomini tutti sono obbligati a secondare l'intento del Creatore (XXV). Or il Creatore vuole da essi *cooperazione concorde a ben comune.* Dunque ec.

514 segg.

La minore si prova. Uno è per natura il bene da tutti conosciuto, ed a cui tendono tutti, giacchè una è la loro *natura* ossia impulso primitivo (XV). Questo impulso manifesta l'intento del Creatore (VI). Dunque ec.

N. B. Diremo questo elemento *dovere di socialità.*

Coroll. 1. Ogni dovere sociale deriva da questo principio *fa il bene altrui*; giacchè la causa che mi obbliga a far ad altri *un* qualche *bene* è che debbo far loro *il bene.*

Coroll. 2. Questo è il primo principio *sociale* applicazione del primo principio morale (XXVII).

Coroll. 3. Il precipuo bene di ogni società è la *onestà*, giacchè a questa tende precipuamente la natura umana (XI e XII).

449 segg.

Coroll. 4. Poichè *ottener il bene* è negli enti ragionevoli un *divenir felice* (XI), il fine di universal società è rendere gli associati *onestamente felici.* E poichè la felicità dell'uomo consiste *secondo natura* nei beni di *mente* e di *corpo*, *assicurarci* e *crescerci* queste due specie di beni è il fine naturale della società universale.

725 segg. 460

N. B. Una società determinata può o abbracciare tutto il fine naturale con mezzo particolare cioè col convivere stabilmente, o abbracciarlo parzialmente. Il *fine* particolare della prima sarà il *convivere* onestamente felice: della seconda il conseguire quel particolare oggetto per cui ella si associa.

Diremo società *completa* quella che abbraccia tutto l'obbietto naturale della umana società, cioè il bene di mente, quello di corpo, e la difesa di entrambi: *incompleta* quella che ne abbraccia sol qualche parte.

Coroll. 5. La società è *mezzo*, non *fine* dell'individuo.

XLIV.

PROP. II. Ogni società tende naturalmente a conoscere indefinitamente.

Ved. nota LVIII 858 e segg.

Prova 1. In tutti gli uomini cova un impulso a società universale: or l'universale abbraccia tutti i particolari: dunque non vi è termine a tale impulso. Dunque ec.

Prova 2. Ogni essere tende alla propria perfezione (V, 3). Or la perfezione sociale consiste materialmente nella estensione. Dunque ec.—La minore si dimostra: la società è *unità di molti* uomini; or l'*unità* è tanto più perfetta quanto più *unisce*: la *moltitudine* quanto più *moltiplica.*

Prova 3. Il fatto di natura mostra che tale è l'intento del Creatore; giacchè e fisicamente l'uomo tende a propagarsi, e moralmente a trarre gli altri al proprio sentire. Dunque la società sì *materiale* sì *spirituale* ha un germe di aumento indefinito. Dunque ec.

Vedi nota XCII e 871.

XLV.

PROP. III. Secondo natura l'operare di ogni società deve ordinare *direttamente* gli atti esterni.

724 segg.

Prova 1. L' esser sociale nasco dal dovere di cooperazione *fra uomini* (XLIV): or la cooperazione fra uomini è direttamente esterna, giacchè essi non hanno naturalmente comunicazioni immediatamente interne: dunque ec.

Prova 2. La società non ha forza sull'interno: or la natura non impone doveri impossibili: dunque ec.

Coroll. 1. Dunque solo all' esterno possono imporsi ordinamenti sociali.

XLVI.

Prop. IV. L'operar sociale deve esser diretto dalla onestà. 723

Prova. Senza onestà non vi è ordine *morale* (XXVI): or la società deve ordinare *moralmente*: dunque ec.

Coroll. 1. Ogni comando non onesto è antisociale, ed ingiusto: e non impone dovere. 1002 segg.

XLVII.

Prop. V. Questo elemento universale, questa socialità non costituisce da sè solo una *real* società *concreta*. 325

Prova. La tendenza è proporzionata alla apprensione (X. 1): or la *comunanza di natura* e il bene in genere, da cui nasce il primo elemento associante, sono una apprensione *mentale* ed astratta: dunque producono tendenza puramente *mentale* ed astrattiva. Dunque ec.

Coroll. 1. Dunque ogni società *reale* deve avere un altro elemento concreto, che applichi il general principio di *socialità*. 597 segg.

XLVIII.

Prop. VI. Ogni fatto, per cui due nomini vengono realmente a trovarsi in contatto, rende reale la universal società. 319 321

Prova. Questi due sono reciprocamente obbligati *per socialità* a procacciarsi il bene (XLIV), e *pel fatto* hanno un obbietto concreto intorno a cui esercitar questo dovere: dunque debbono cooperar *realmente*. Dunque ec.

XLIX.

Coroll. 1. Siccome il dovere nasce dall' *ordine* stabilito dal Creatore (XXV), il dovere di *cooperazione* reale nasce dall' ordine reale.

Coroll. 2. Dunque può darsi società non dipendente da *patto*, giacchè da patto non dipende l' ordine stabilito dal Creatore, nè sempre lo suppone. 225 571 482 seg.

L.

Prop. VII. Ogni uomo ha una forza con cui può muovere gli altri a compiere verso lui gli intenti del Creatore, cioè a fargli *del bene*.

Prova. L' ordine ha una forza morale che lega la volontà del ragionevole (XXV). Dunque chi dee secondo l' ordine ricevere da altrui un bene, ne tiene con questa forza vincolata la volontà. Or ogni uomo dee dagli altri ricever *bene* (XLIV). Dunque ec.

N. B. Questa *forza morale* secondo ragione che lega gli uni al voler degli altri suol dirsi *dritto*.

Coroll. 1. Ogni *dritto* nasce dall' ordine; epperò lega solo esseri intelligenti.

Coroll. 2. Non ha *azione* il *dritto* se non in quanto è *conosciuto* l' ordine; giacchè la volontà è legata dalla ragione (XIX). 351 segg.

Coroll. 3. Il *dritto* è vero bene anche di colui che se ne trova vincolato: giacchè è *ordine*, ed *onestà* (XII, 3), vero e proprio bene dello uomo (XXXVII, 1).

Coroll. 4. *Dritto* e *dovere* sono correlativi, ed entrambi legano le parti in forza dell' ordine. 347 segg.

Coroll. 5. Ogni *dovere* è connesso col dritto di adempirlo (giacchè l' ordine produce *dritto*); e questo dritto è inalienabile, giacchè è inalienabile il dovere (XXVI). 349

Coroll. 6. Ogni dritto è *facoltà* giacchè tende a *fare* che altri operi; ed è parimenti *tendenza* ad un *fine*, epperò ad un *bene*.

Coroll. 7. Dunque quanto il *bene è maggiore*, e la cognizione *più evidente*, tanto è più gagliardo il dritto. N. B. Il bene può essere *maggiore* o nella *intensità* che nasce dalla prossimità al fine ultimo, o nella *estensione* che nasce dalla quantità del soggetto. La maggioranza di *intensità* supera quella di *estensione*, giacchè il fine ultimo, principio di tutto l' ordine morale, influisce più sulla prima che sulla seconda.

Coroll. 8. Tutti i dritti *per sè* sono inviolabili, epperò *irrefragabili*: onde il dritto potrà definirsi — *potere secondo ragione irrefragabile* —. Ma quando non ne è conosciuto *il titolo*, il dritto non può attivamente esercitarsi, e dicesi *non rigoroso*.

724 *Coroll.* 9. Ogni dritto è *per sè* coattivo; giacchè la attività morale *tende* a prodursi all' esterno (XXIV, 3); molto più la sociale fra uomini (XLIII); ma il prodursi *realmente* dipende dalla volontà di chi *ha* il dritto: dal che ne siegue che il dritto *per sè* è alienabile.

LI.

Prop. VIII. Ogni dritto si riduce al *concreto* per fatti accidentali.

Prova. Il dritto nasce dall' ordine considerato nelle relazioni sociali (LI, 1): or queste si riducono al concreto per fatti accidentali (XLVII): dunque ec.

559 3. 354 segg. *Coroll.* 1. La disuguaglianza dei dritti fra gli uomini nasce dalla dissomiglianza dei fatti individuanti; giacchè la somiglianza *di natura specifica* produrrebbe uguaglianza specifica di dritti. Dunque se *il fatto* sia simile da ambi i lati, sussisterà la uguaglianza anche individuale.

Nota XLVI e segg *Coroll.* 2. Dunque *uguaglianza* e *disuguaglianza* sociali, in concreto debbono giudicarsi *dal fatto*, non dalla natura specifica.

1113 *Coroll* 3. In ordine alla onestà ed ai bisogni comuni di natura gli uomini hanno dritti uguali: giacchè il *fatto* non può modificarli.

LII.

351 segg. 361 segg. 724 **Prop.** IX. Due dritti contrarj non possono essere contemporaneamente *attivi* ossia *vivi*: nella collisione il più debole dee cedere a proporzione della debolezza.

Prova della 1. parte. Il *dritto* è *potere secondo ragione irrefragabile*, epperò *coattivo* (LI, 4 e 5): or ripugna che la ragione detti contemporaneamente due proposizioni contrarie, e che l'esterno materiale ceda nel tempo stesso a due impulsi contrarj: dunque ec.

Prova della 2. parte. L' attività del *dritto* nasce dal *conoscimento* del vero e dalla tendenza al *bene* (L, 2 e 3): dunque non può operare se non *a proporzione* della evidenza e grandezza del bene; altrimenti si avrebbe un effetto senza causa.

LIII.

Prop. X. Ogni uomo ha dritto a difendersi uccidendo l' ingiusto assalitore, ma non a volerne il male.—Prova della 1. parte. Il dritto dell'assalito supera quello dell' assalitore: dunque ec.

383 segg. Si dimostra l' assunto. L' assalito ha dritto di conservare la vita coi mezzi necessarii, epperò col distruggere la forza assalitrice, la quale non può esser distrutta se non coll'uccisione: l' assalitore ha dritto alla propria vita, ma non a distruggere la forza opposta. Dunque il suo dritto è minore.

376 segg. Prova della 2. parte. 1. L' essere impedito dal far male è un bene: or l'assalito dee solo impedire il male: dunque vuole il bene (LI, 3). 2. Lo amore dell' assalitore non è ostacolo alla difesa: dunque l' assalitore non ne perde il dritto, giacchè non vi è collisione: dunque ec.

LIV.

Prop. XI. Ogni uomo ha dritto al dominio. N. B. Dico *dominio* il dritto di disporre di una cosa.

Prova. Ogni uomo dee conservarsi (XL): or la conservazione esige che si disponga dei mezzi (XXIV, 3); dunque ogni uomo dee disporre di alcuni mezzi. Questo dovere ha un dritto connesso (LI, 5): dunque ec. — 241 segg.

LV.

Coroll. 1. Siccome i mezzi che servono ad uno non possono per la materiale limitazione servire ad un altro, il dominio dà dritto ad *escludere* dall' uso, epperò a *rivendicare*.

Coroll. 2. Il dominio è ordinato *al bene del Padrone*, cioè di chi ne è in possesso; ed ordina colla sua forza morale allo stesso fine la *cosa* sulla quale raggirasi esso dominio.

N. B. Questo *esser ordinato al bene altrui* si dice *servire*: onde i mezzi di conservazione *servono* all' uomo. — 434 segg.

Coroll. 3. Secondo natura *specifica* niun uomo dee *servire* agli altri; giacchè l' esser di ogni uomo tende al proprio bene; ma se pel proprio bene egli debba impiegare in altrui prò le sue fatiche, in queste potrà dirsi *servo*. — 406

Coroll. 4. Il servo dunque non può dirsi *cosa del padrone*; ma sì *le fatiche del servo*.

Coroll. 5. E siccome delle fatiche si può e *doverne* ed anche volontariamente *alienarne* or più or meno, così si può esser or *più* or *meno servo*.

LVI.

Prop. XII. Ogni uomo ha dritto alla altrui *veracità* in ciò che gli dee dar norma del vivere felice. — 368 segg. V. nota L.

Prova. Ogni uomo ha dritto ad ottener dagli altri (L) la *cooperazione necessaria* pel bene comune: or la *veracità* in tali materie è cooperazione necessaria, giacchè senza conoscere la norma non si giugnerebbe alla felicità: dunque ec.

LVII.

Coroll. 1. La veracità è dunque dovere *sociale* come la sincerità dovere (XLII) *individuale*; ma meno estesamente.

Coroll. 2. Ove altri non ha dritto a conoscere un vero, si può tacere; ma non mai mentire.

N. B. Lo strumento di comunicazione intellettuale si dice *linguaggio* (*articolato* o *mimico* o *grafico* è tutt' uno). Epperò

Coroll. 3. Non offende la veracità *sociale* chi non altera il *linguaggio*, benchè inganni con altre arti un indagatore indiscreto dei suoi pensieri: potrà però offendere la natural sincerità (XLII).

Coroll. 4. La *parola* assicuratrice pel futuro (sia *donazione*, *promessa*, *profferta*, ec.) lega, più o meno secondo le circostanze, all' adempimento: giacchè questa parola è norma alla condotta altrui. Dal che derivasi il legame di ogni *patto*. — 370

Articolo II.—*Della autorità in genere.*

LVIII.

Prop. XIII. La natura sociale richiede nella società una *autorità*. — 421 segg.

N. B. Chiamo *autorità* un dritto di rendere *obbligatorio* ciò che sarebbe puramente *onesto* (XXVI). — V. n. LXXXI

Prova. La società richiede cooperazione anche in molti atti per sè indifferenti. Or la natura umana non lega le volontà negli atti indifferenti. Dunque, affinchè esista società, ci vuol un' altra forza; e forza *morale* (drit- — 792 619 7

to), giacchè la volontà non può esser legata se non da tal forza (XVII e XXV).

La maggiore è provata dal *fatto*; ma diviene evidente se si rifletta che il fine sociale si ottiene con *mezzi* diversi; or i mezzi sono per sè indifferenti, e solo dal fine acquistano la utilità e la moralità (XI e XX): dunque la società ec.

426

La minore è chiara: *indifferente* è ciò che *non è obbligatorio*.

LIX.

Coroll. 1. Senza autorità non esiste società; nè senza società autorità: dunque sono reciprocamente necessarie come tutti i *correlativi*, epperò reciprocamente dipendenti nell'essere.

435 483 ss.

Coroll. 2. Il fine della autorità è *la unione* ordinata degli associati verso il loro fine, loro *bene*. L'autorità è dunque essenzialmente *una*, essenzialmente *benefica*.

Coroll. 3. La autorità non può mai essere *ordinata* dai suoi dipendenti.

1029 segg.

Coroll. 4. Siccome il Creatore non manca di provvedere i mezzi necessarii (VI), e siccome la *natura* indica l'intento del Creatore, egli è chiaro che esiste in ogni società questa *forza associante*.

Coroll. 5. La autorità non nasce *essenzialmente* dal voler degli uomini, ma dalla natura delle cose, e dal volere del Creatore: onde il *patto sociale* è ipotesi *falsa*.

430 segg.
500 503.

N. B. Intendo per *patto sociale* quel sistema che deduce dal *puro* voler dell'uomo in *ogni* società il dritto di ordinare.

563 segg.
N. LXXI.

Coroll. 6. Nessuna autorità può comandar il disordine, giacchè l'autorità essendo una facoltà (LI, 6), ed ogni facoltà tendendo *essenzialmente* al suo scopo (IV, 2), l'autorità tende *essenzialmente* all'ordine, giacchè è *facoltà di ordinare*.

LX.

Prop. XIV. La autorità sociale dee trovarsi in un essere intelligente, epperò (XVIII) liberamente volente.

Prova. Essa dee volgere e *proporzionare ad un fine i mezzi* diversi (LVIII): or le proporzioni sono obbietto di intelletto: dunque ec.

LXI.

Coroll. 1. Non avendo l'uomo naturalmente relazione con altre intelligenze, se non con Dio e cogli uomini (XXVIII, 3): si vede che la autorità sociale deve appartenere o a Dio o ad uomini.

Coroll. 2. Quando appartiene agli uomini, scende però in essi dall'Ordinator supremo (LIX, 5).

N. B. Il possessore di autorità si dice *superiore sociale*, i dipendenti *sudditi*: *superiore* e *suddito* diconsi le due *persone sociali*.

Coroll. 3. Il superiore umano ha *come uomo* tutti i bisogni, le debolezze, i doveri, i dritti di natura umana; come autorità i dritti e doveri di *ordinator sociale*.

Coroll. 4. Il *superiore* non è *padrone* del *suddito*; e la *superiorità* è tutt'altro che *padronanza* o *dominio*; giacchè il *fine* è diverso; e dal fine si denomina ogni facoltà o tendenza (IV e V), epperò ogni dritto è facoltà tendente ad ottenere un fine (LI, 6).

493 6.
LV, 2.
LIX 2.

LXII.

Prop. XV. L'uomo non può divenir superiore se non per *fatti* accidentali.

466 segg.

Prova 1. Solo (XLVII) il fatto accidentale costituisce società concreta: or (LIX, 1) è impossibile concreto ordinatore senza società concreta: dunque senza il fatto accidentale non nasce fra gli uomini autorità concreta.

Prova 2. Ogni dritto si riduce al concreto per fatti accidentali (LI): or la superiorità è un *dritto* (LVIII): dunque ec.

LXIII.

Coroll. 1. La Provvidenza, ordinatrice delle vicende di *fatto*, è dunque origine della *concreta* superiorità, come della astratta (LIX, 5).

Coroll. 2. Chi ordina una società senza che da giusto fatto gliene derivi il *dritto*, la ordina con potere usurpato: e dicesi *superior illegittimo* o *usurpatore*. Chi ha giusto possesso della autorità, ma la usa a danno comune, abusa di potere legittimo, ed è *superiore ingiusto*. Amendue sogliono dirsi *tiranni*: ma il primo fa maggior torto al superiore spogliato, il secondo alla società oppressa. 663 segg. 1000

LXIV.

Prop. XVI. La natura richiede che divenga *superiore* di società novella chi ha esclusivamente i mezzi per guidare ad ottenere il fine sociale. 470 segg.

Prova 1. Quando l' autor dell' ordine naturale vuole il fine, vuole i mezzi: or egli vuole che il superiore (LIX, 4) guidi al fine: dunque che abbia i mezzi. Dunque ec.

2. Gli associati ragionevolmente esigono da chi li guida che ottenga l'intento. Dunque debbono bramar superiore chi è capace di guidare all'intento. Or la brama ragionevole è indizio dell'ordine naturale delle cose. Dunque ec. 471 479

LXV.

Coroll. 1. L' uomo potendo esser mosso nell' anima e col *dritto* che lega la volontà (L) e coll' *utile* che la alletta; mosso nel corpo col bene o male *sensibile* che stuzzica l' appetito, e colla *forza* che strascina le membra: la superiorità tenderà dunque a posarsi ove trova qualcuno di questi mezzi. 493

Coroll. 2. Ma siccome il *dritto* è vero bene dell' uomo (LI, 3), questo è il più efficace dei mezzi; l' *utile* sarà in 2.° luogo (XII, 3): in terzo lo *appetito*, proprio di tutti gli animali (VII); la *forza* materiale, mezzo di movimento per le sostanze materiali, sarà l' infimo dei mezzi di efficacia; epperò l'infimo titolo alla superiorità. 476

Coroll. 3. Quando esiste un *dritto*, ogni altro titolo dee cedere a questo.

LXVI.

Prop. XVII. La natura assegna la superiorità di una società a colui che per *fatto costante di* sua *condizione* ha esclusivamente la forza di ottenere il ben comune. 474 493

Prova 1. Le leggi di natura si deducono dai *fatti costanti*: dunque solo da fatti costanti può determinarsi *naturalmente* il possesso *giusto* della autorità, ossia la legittima superiorità. Ma la natura non è costante nelle qualità degli individui: dunque la forza prevalente degli individui non produce superiorità. All' opposto ella è costante nelle relazioni di proporzione; giacchè queste sono *verità di ordine* razionale; or la proporzione sociale fra gli associati dicesi *condizione*: dunque dalla condizione può determinarsi la superiorità, ossia il giusto possesso della autorità. 481

Prova 2. Ogni uomo è obbligato a voler il ben cumune di coloro con cui si trova (XLIV), epperò a procurarlo (XXIV, 3) se può: or colui solo può costantemente procurarlo che per legge costante di natura ne ha esclusivamente la forza, e colui solo ha tal forza che la tiene dalla sua condizione. Dunque ec. 516

LXVII.

Coroll. 1. Il padre è natural superiore dei figli, il padrone è dei servi, il proprietario dei suoi coloni, il capo di casa dei suoi inquilini ec. Ma la *paternità*, la *padronanza*, la *proprietà rurale*, e la *urbana* non sono *autorità*: sono soltantu *il titolo* di dritto a possederla, quale ella vien formata dalla natura in ogni società. 496

Coroll. 2. Il *dritto* ALLA *superiorità* è tutt'altro che il *dritto* DI *autorità*: il primo è dritto a *possedere* la autorità, il secondo è dritto di *ordinare* a ben comune la società.

661 segg.

Coroll. 3. Chi *per fatto costante* è incapace di *ordinar al bene*, o perchè non può averne la cognizione (come i bruti), o perchè non può *volerlo* (come i Demonii), è incapace di *autorità*.

1018 segg.

LXVIII.

Prop. XVIII. La società ha nel solo superiore una operazione morale. Prova. Il superiore è essenzialmente intelligente, epperò operante liberamente per un fine (XVIII, IV, XX): or la direzione data da un agente libero alle sue azioni verso il fine ultimo si dice *moralità*. Dunque la società nel superiore opera moralmente.

750 segg.

Senza del superiore essa *non è* società (LIX, 1): dunque *non opera* come società: dunque ec.

LXIX.

Coroll. 1. La società considerata nel superiore ha una unità *morale*, e costituisce una persona collettiva, capace in esso lui di imputazione, e di tutto ciò che ne consiegue (XVIII, 3).

650 segg.

LXX.

Prop. XIX. Una società può comporsi di molte società minori. N. B. Dirò queste *deutarchie*, o *consorzii*, la maggiore *protarchia*.

685 segg.

Prova. Ogni *deutarchia* è un essere intelligente (LXIX): l'unione di esseri intelligenti per tendere ad un fine (XLIII) è società: or molte deutarchie possono unirsi per ottenere un fine di ben comune: dunque ec.

LXXI.

Coroll. 1. Le *deutarchie* nel consociarsi non perdono (LIX) l'essere, se non abbandonano il fine anteriore che aveano prima di associarsi; e se per conseguenza non vien meno il superiore deutarchico.

Coroll. 2. Il fine della *protarchia* è diverso da quello delle *deutarchie*.

Coroll. 3. In ogni gran società dee trovarsi un sistema di *deutarchie*, essendo necessario che vi sieno diversi *fini* subordinati al fine della *protarchia*; e diversi *superiori* che guidino ai fini *deutarchici*. Abbiam chiamato *dritto ipotattico* il complesso delle leggi risultanti da tali relazioni.

690 segg.

Coroll. 4. Una protarchia può comporsi o di deutarchie preesistenti, ed aventi una autorità loro *propria*; o di deutarchie create dalla autorità protarchica, epperò aventi da lei ogni loro autorità.

N. B. La protarchia *completa* (XLV, 4) suol dirsi società *pubblica*, e se sia *indipendente* suol dirsi *stato* (specialmente quando possiede stabile territorio); il protarca indipendente *sovrano*, la sua autorità *sovranità* (*). La società *completa* elementare suol dirsi *famiglia* o società *domestica*: ed è *deutarchia* relativamente alla società pubblica.

497 segg.
N LXXX

CAPO III.—*Della formazione di ogni società ossia basi delle costituzioni sociali.*

Affinchè nasca *una* società ci vuole: 1. *un fatto* che leghi gli individui per *un fine*; 2. una autorità concreta (un superiore) che realmente gli regoli. Esaminiamo questi due elementi.

(*) Queste osservazioni possono giovare a chiarire viemeglio la idea di *società pubblica* e di *sovranità*. Un padre di famiglia non è *sovrano* perchè non è *protarca*, non presiede ad una *associazione di molte società*, ma ad una società sola.

491

Articolo I.—*Come sieno legati a società gli individui.*

LXXII.

N. B. 1. La società è legame *di volontà*, giacchè è *cooperazione* (XLIII) *ad un bene*, e *il bene* è obbietto della volontà; ma questo bene (XXVI, 6) può essere or *doveroso* or semplicemente *onesto*. Nel primo caso il consenso della volontà nasce dal legame del *dovere* (XXVI) epperò del *dritto* correlativo (LI, 4); nel secondo caso il legame non può nascere se non dal consenso della volontà. 597 segg.

N. B. 2. Dio e gli altri uomini possono avere dei dritti sopra di noi; dunque le società formate da *dritto* e *dovere*, debbon nascere o da Dio o dal dritto altrui.

Direm *necessarie* le società ove il dovere produce consenso; *volontarie* quelle ove il consenso produce dovere. Le necessarie possono esigere il consenso o perchè Dio le comanda per se immediatamente, o perchè gli uomini le impongono *a buon dritto*. 446 segg.

LXXIII.

Prop. I. I fatti che possono naturalmente produrre società fra uomini, tutti possono ridursi a tre specie: *naturali, doverosi, volontarii.*

Prova. L'uomo non è in relazione di *dritto e dovere naturale* se non con Dio, cogli altri, con se medesimo (XXVIII, 3); Dio ci lega *naturalmente* coll'ordine naturale (XXIII), gli altri uomini *col dritto* (L e LI), noi col volontario consenso, congiunto al dovere di *veracità* (LVII). Dunque ec.

LXXIV.

Coroll. 1. La società sarà *durevole* a proporzione del fatto che la produce; giacchè durando la causa dura l'effetto. Onde vi saranno società *perpetue* e società *temporanee*. 612

Coroll. 2. Nessuna società per fine *reo* può sussistere durevolmente; giacchè, comunque siasi dato il primo consenso, sussiste perpetuamente il dovere di ritrattarlo; epperò il consenso non può produrre dovere di persistervi. 449 segg.

LXXV.

Prop. II. Il fatto naturale produce società completa (XLIII, 4).

Prova. Il fatto naturale ha lo stesso principio che il dovere di *socialità* (la *natura*): dunque abbraccia tutto il fine della natura. 447 segg.

LXXVI.

Coroll. 1. Nella società naturale gli associati debbono (XLV, 4) dunque naturalmente procacciarsi i beni sì di *mente* sì di *corpo*, ed *assicurarsene* il possesso: e lo debbono non solo per dovere universale che li lega agli uomini tutti, ma per dovere più stretto cagionato dalla più stretta unità.

LXXVII.

Prop. III. Il *dritto* ed il *consenso* possono produrre associazioni dirette esclusivamente a qualche bene particolare, epperò *incomplete*.

Prova. Essi vengono maneggiati dalla libera volontà (LI): or la libera volontà non è sempre obbligata di tendere a tutti i beni particolari (XVI): dunque ec. 769

LXXVIII.

Coroll. 1. Col dritto e col consenso si possono dunque stabilire società per comunicare nei soli beni or di *mente*, or di *corpo*, or per *difendersi* nel pacifico possesso di entrambi contro la violenza di ingiusto aggressore (XLV, 4). Dico le prime società *spirituali*, le seconde *materiali*, le terze *militari*. 460

Coroll. 2. In queste società il fine sociale *particolare* è quel bene a 442

cui aspirano esclusivamente. Ma siccome non sarebbero *società* senza la applicazione del principio di sociabilità (XLV, 2), così non possono i socj esimersi dal debito di società universale da ottenersi coi mezzi universali, ogni qual volta il fine particolare li pone fra loro a contatto Così p. e. un militare benchè legato ai suoi pel *fine* di *difendersi*, pure dovrà anche e correggerli se erranti, e sostentarli se famelici, ec.

943 segg. *Coroll.* 3. L' amore scambievole fra socj riguarda i beni *sociali*: p. e. in un esercito di varie nazioni e di varie religioni, i beni spirituali si dovranno prima ai correligionarj, i civili ai connazionali, i militari ai commilitoni, ec.; giacchè questi beni sono *mezzi* per ottener quel fine *comune*, a cui ciascuno dee cooperare *coi suoi* coassociati (XLIX).

LXXIX.

Prop. IV. Ogni uomo appartiene naturalmente a qualche società *completa*.

463 Prova 1. Si deduce dal *fatto*, giacchè nasce in famiglia.

327 segg. 2. Ogni uomo abbisogna dell' altrui cooperazione sì pei beni della mente, sì per quei del corpo, sì per la difesa di entrambi (XLV, 4).

LXXX.

Coroll. 1. Ogni società incompleta tende a divenir completa, allorchè 448 manca altra completa società che soddisfaccia al bisogno naturale del triplice ben sociale.

LXXXI.

510 segg. Prop. V. Ogni società privata tende naturalmente a formarne una *pubblica*.

494 Prova. Ogni società tende a crescere di numero (XLIV), e a divenir completa (LXXX): crescendo, dee suddividersi in deutarchìe e divenir protarchìa (LXXI, 3): or la protarchìa completa è società pubblica (ivi N. B.): dunque ec.

LXXXII.

Prop. VI. Ogni società tende a divenire *agricola*, *industre*, *commerciante*. N. B. *Agricola* è chi trae i frutti dalla terra, *industre* chi li lavora, *commerciante* chi li trasporta. (336 segg.)

Prova della 1. parte. Ogni società tende a crescere indefinitamente (XLIV), epperò abbisognerà tosto o tardi di frutti maggiori che la terra non offre *spontanea*: or questi non si hanno se non dalla *agricoltura*. Dunque ec. (406 segg.)

1157 segg. Prova della 2. La materia grezza diviene colla *industria* immensamente più utile agli agi della vita: or l' uomo tende naturalmente a vita agiata. Dunque ec.

Prova della 3. Gli agi crescono colla varietà delle produzioni, che pel 967 commercio divengono comuni: dunque ogni società ec.

Articolo II.—*Come si determini in qualche persona il possesso della autorità.*

LXXXIII.

609 segg. N. B. Il *fatto costante* di natura, che stabilisce società durevole, è il matrimonio e la propagazione che ne consiegue: i fatti fortuiti sono innumerevoli. Il *dritto* può costituir società quando esso, crescendo nello 638 segg. uno o scemando nell' altro, viene così ad alterare la specifica uguaglianza 606 segg. (LI, 2): altrimenti fra uguali nessuno avrebbe dritto di astringere a so-621 segg. cietà. Il *consenso* non si dà, se non in vista di *un bene* da conseguirsi (X, segg.).

LXXXIV.

Prop. VII. Nella *natural* società *costante* il superiore viene determinato dalla natura stessa : nella *fortuita* dal *possesso* : nella *doverosa* da chi prevale in dritto : nella *volontaria* dal consenso dei socj.

Prova della 1. parte. Per legge costante di natura il *marito*, il *padre* ha capacità più adatta a promuovere il bene comune (LXVI) : dunque ec. 471

Prova della 2. Il fatto casuale non è indizio di *legge* (XXIII) : dunque non produce superiorità : dunque essa rimane a chi ne avea il *possesso* (LI). 611

Prova della 3. Chi prevale in dritto ha la prima delle *forze* sociali (LXV, 2) : dunque può, dunque dee fare il ben sociale (LXVI). 648 657 ss.

Prova della 4. La volontà non può esser astretta che dal *dritto* e *dovere* (XVII, segg.) : nella società volontaria il *dritto* e *dovere* non precede il consenso (LII) : dunque solo il consenso vi produce il dritto di qualcuno alla autorità. 615 621

LXXXV.

Coroll. 1. Dunque in queste il consenso possiede la autorità finchè non la conferisce altrui, spogliandosene volontariamente. 629 segg.

Coroll. 2. Se ne dia solo l' *amministrazione*, non cessa di possederla, benchè la faccia amministrare da *uno*. 936 531 e 508

Coroll. 3. Esistono dunque due specie di governi *essenzialmente* e non numericamente diverse : governo di una *sola mente* ordinatrice, governo del *consenso* di molte ; ossia *monarchia* e *poliarchia*. 509 segg.

Coroll. 4. Avendo amendue i governi per iscopo l' *ordine* e il *ben sociale* (LIX, 2), amendue comanderanno ingiustamente se non cercheranno il *bene* e la *giustizia* : epperò il consenso dei poliarchi non giustifica *per sè* le loro leggi. 554 segg. 1101 1235

LXXXVI.

Prop. VIII. Nelle società volontarie diverrà superiore per lo più colui che ha maggiori mezzi a conseguire l' intento sociale.

Prova. Le volontà di molti non possono muoversi concordemente se non da un *bene*, principio esterno di unità (XVI , 1) ; questo principio, nella scelta del superiore di *volontaria* società, non è nè il *dritto* (bene *onesto*), nè il *piacere* (bene *dilettevole*) : dunque sarà il bene *utile* (XII, 3) : dunque ec.

Si dimostra la minore. Non è il *dritto* perchè la società si è supposta *volontaria*. Non è il *godimento*, perchè questo (XI) è effetto del fine conseguito ; mentre il superiore è *mezzo* per conseguirlo (LIX, 2) : or il *mezzo* è bene *utile* (XI). Dunque ec. 620 segg. 726

LXXXVII.

Coroll. 1. La preminenza nel *bene utile* non è quì il *titolo* a possedere la autorità, ma solo lo incitamento al *consenso*, vero titolo di tal superiorità. Non nasce quì dunque il comando dal così detto *dritto del più forte*. 625 626 ss.

Coroll. 2. Cessando giustamente il consenso, cessa il giusto possesso della autorità (LXXIV, 1). 1016 2. 1023

Coroll. 3. La volontà essendo quì *moralmente* libera (XXV), può apporre condizioni *essenziali* a suo talento, purchè oneste (XXVI, 4) : mentre nelle altre due specie di società ogni condizione *essenziale* della unione vien dettata dalla *natura* o dal *dritto* prevalente. N. B. Dico condizioni *essenziali* quelle la cui mancanza annullerebbe naturalmente il legame sociale. 624 3. 624 3

Coroll. 4. Quando nelle società volontarie non corre fra' socj gran divario di *mezzi* al fine, la società tenderà a governo *comune*, non essendovi motivo per cui gli uni cedano agli altri. All' opposto quando è gran 626

divario, i deboli per bisogno inclineranno ad obbedire, i potenti non vorranno soggiacere: onde nascerà società *disuguale*.

Coroll. 5. In tal società disuguale i potenti, eletti al governo, possiedono *giustamente* la autorità essenziale alla società; giacchè l'hanno dal consenso libero (LXXXVII, 1), nè sono obbligati a soggettarsi altrui senza alcuna ragione (LI, 1). I deboli poi cedono non alla forza dei potenti ma alla natura che vuole una autorità (LIX, 5), e al proprio volere che per bisogno gl'induce ad associarsi con chi può ajutarli.

627

LXXXVIII.

PROP. IX. Ogni volontaria società numerosa dee creare un consenso artificiale sotto forme legali. N. B. Chiamo consenso *artificiale* quello che viene ordinato da legge positiva sotto condizioni accettate dal natural consenso *spontaneo* di tutti gli associati.

629 segg.

Prova. Ogni consenso o dee nascere *spontaneo* dalla persuasione della mente, *natural* guida della volontà, o nascere *doveroso* da dritto che lo comanda (LII). Lo spontaneo in numerosa società (LVIII) è moralmente impossibile. Dunque dee nascere da comando. Il comando nella società volontaria appartiene al consenso spontaneo (LXXXIV). Dunque il consenso *spontaneo* deve comandare il consenso *legale* o *artificiale*.

LXXXIX.

Coroll. 1. In tali società la *illegalità* delle forme toglie la obbligazione, giacchè il consenso spontaneo le appose come condizioni *essenziali* della obbligazione (LXXXVII, 3).

624 5. 521 segg.

Coroll. 2. Le forme legali debbono mirare ad ottenere che i molti consentano ai più *saggi* e più *retti*, giacchè essi sono più atti a *conoscere* e *volere* il bene (LIX, 2).

630 3.

Coroll. 3. La *democrazia* assoluta è governo impossibile, e la teoria sociale di Rousseau, che si appoggia sopra tal supposto, è assurda.

506 segg.

CAPO IV.—*Leggi che reggono la società nel governo degli associati.*

XC.

Dobbiamo qui considerare in che consista il retto governo, ossia ordinamento di uomini associati. Vedremo che esso consiste 1. nel *proteggere* a ciascuno il suo dritto contro i nemici di ordine *fisico* e di *morale*: 2. nell'ampliarne le forze o facoltà col sussidio degli altri associati, per condurlo a quella massima perfezione, a cui non giungerebbe senza tal cooperazione, sì nell'ordine morale sì nel materiale.

ARTICOLO I.—*Del retto governo in generale.*

XCI.

PROP. I. Retto fra gli uomini è quel governo, che assicura e perfeziona a ciascun uomo l'uso dei suoi dritti. — N. B. *Governare*, ossia *ordinar socialmente* essendo un *muovere secondo ragione*, non significa un moto qualunque impresso agli inferiori, ma significa un moto impresso alla lor volontà.

740 segg.

Prova. *Retto* è ciò che con perfezione conduce al suo fine (V. N. B.): or il fine di universal società è crescere ed assicurare a ciascuno i beni di mente e di corpo in una vita *onesta* (XLIII, 4): la vita *onesta* è conforme allo *ordine* (XI): l'ordine sociale consiste nella osservanza del dritto (L e LI). Dunque ec.

XCII.

Coroll. 1. La giustizia sociale consiste nel misurar rettamente le *col*–

lisioni dei dritti, ed assicurar *nel fatto* ciò che dritto *vivo* domanda (LII). 742

Coroll. 2. La società deve assicurare non solo col *dritto*, ma con tutti gli altri mezzi capaci di legare la *sensibilità* ed anche *le braccia* di chi volesse *nel fatto* violare *il dritto*. 752

XCIII.

Prop. II. Retto fra uomini è quel governo che proporziona i suoi ordinamenti all' ordine fisico dell' universo e all' ordine fisiologico del composto umano. N. B. Prendiamo qui la voce *fisiologico* nel senso il più vasto che possa avere, in quanto abbraccia tutto il composto operar dello uomo, sì nel *sensitivo* sì nel *ragionevole*. 746

Prova. La società dee procacciare agli individui i beni naturali coordinandone la mutua cooperazione (XLIII e XLV): or i beni naturali dipendono da leggi fisiche, l' operare umano dall'ordine fisiologico. Dunque ec.

XCIV.

Coroll. 1. Non basta dunque a governar rettamente *aver dritto* di comandare (LVIII) ; non basta comandar l' *onesto* (XLVI, 1) ; ma conviene inoltre che ciò che si comanda sia tale da *produrre* il ben naturale, e che il modo di indurvi il suddito *sia conforme alle forze* consuete dell' uomo morale. 1090 1079 1682 1094

Coroll. 2. Molto migliore è quel governo che sa ottenere da spontaneo movimento del suddito il ben sociale, di quello che lo ottiene solo colla autorità ; e questo è migliore dell'altro che lo ottenga sol colla forza : giacchè l'atto *spontaneo* è più naturale dell' *obbligato*, questo più del *costretto*. 1061 632 e nota LXXXV

Coroll. 3. Dunque alla diversità dei secoli delle persone, delle vicende, ec., debbono appropriarsi le leggi in tutto ciò che non è vietato dalla onestà. 1082 segg. 826 segg.

Coroll. 4. Dunque tanto sarà più perfetto un popolo quanto più sarà mosso dal *dritto*, e quanto meno abbisognerà del *sensibile* che alletti e della *forza* che comprima. E per converso tanto più abbisognerà di questi, e tanto meno si muoverà pel *dritto*, quanto sarà men perfetto (XXVI). Le leggi poi tanto saranno più perfette, quanto meno combineranno ad un medesimo scopo le forze della *onestà*, della *utilità*, della *sensibilità*, della *necessità* (LXV). 1238 segg. Nota XCI

Coroll. 5. La società dovendo perfezionare gli individui, dee procurare che il dritto abbia la massima forza. N. B. La perfezione sociale è della *civiltà*, il suo procedere *incivilimento*. Onde 1062 1134 732 V. n. LVIII

Coroll. 6. L' apice della civiltà di un popolo sarebbe il regno assoluto del dritto senza verun bisogno o di *allettativi* o di *forza* : epperò la pena è una *medicina* dei morbi sociali, il *premio* un conforto della social debolezza. 452 segg.

XCV.

Prop. III. Il retto governo di pubblica società non deve intromettersi nel privato, se non per correggerne i disordini *pubblicati* (ossia resi notorj per *richiami* o per *infamia*). 852 704 segg.

Prova della 1. parte. La società pubblica dee coordinar le private (LXXI) al ben pubblico : or intromettendosi nel governo privato non solo non le ordinerebbe al pubblico bene, ma anzi le distruggerebbe. Dunque ec.

La minore si dimostra perchè 1. l'essere sociale consiste nell'*ordine al fine sociale* (XLV, 4) *regolato dalla sociale autorità* : dunque distrutta la autorità particolare (LIX) cessa la particolar società : 2. la particolare autorità è necessaria per la impossibilità che tutto sia provveduto dalla pubblica (LXXI , 3) ; cesserebbe dunque il bene privato se fosse fidato alla pubblica autorità. Dunque ec. 692

Prova della 2. parte. 1. I disordini *pubblicati* entrano nel sistema dell'ordine *pubblico*: dunque debbono riordinarsi dalla pubblica autorità.

2. La suprema autorità dee difendere a ciascuno individuo i suoi dritti *vivi* (XCI): or i sudditi possono essere nei lor dritti vivi offesi privatamente senza che la privata autorità o voglia o possa difenderli: dunque la pubblica-chiamata in sussidio dee tutelarli. Dunque ec.

707 segg.

XCVI.

Coroll. 1. La società privata trova nella pubblica una tutela dell'ordine privato, che è il privato *bene*; epperò non perde ma perfeziona la propria libertà, quando la cangia in libertà *pubblica*.

XCVII.

748 segg. 1112 segg. 1137 segg.

Prop. IV. La autorità pubblica dee distribuire le funzioni pubbliche, senza intromettersi nelle naturali e nelle domestiche. N. B. Dico *funzione* l'esercizio abituale di una facoltà.

Prova della 1. parte. La cooperazione sociale produce il massimo effetto colla distribuzione delle opere, giacchè esse acquistano, distribuite, la massima perfezione. Dunque ec.

Prova della 2 parte. 1. Le funzioni *naturali* sono destinate al bene individuale, le *domestiche* al ben domestico: or la pubblica autorità ha cura del *pubblico*: dunque ec. 2. Ogni individuo dee governarsi per ragione (XXV); ogni società per la respettiva autorità (LIX): dunque ec.

Articolo II. — *Tutela sociale.*

XCVIII.

750

N. B. 1. I dritti dell'uomo riguardano 1. la sua persona ossia la *esistenza*, 2. la *integrità* del corpo, 3. la indipendenza o *libertà* nell'operare, 4. il dominio degli *averi*. A queste quattro specie di dritti dee tutela la società. Ma siccome

N. B. 2. La tutela o *difesa* è rivolta a distruggere la forza che offende, così questa forza è propriamente il soggetto di questo articolo e della sua divisione. Or il dritto essendo rivolto ad oggetti esterni, può venir impedito nella sua azione non solo da forze *morali* ma anche da *materiali*. La società dovendo assicurarlo nell'esterno (XCI segg.), dovrà dunque proteggerlo contro amendue le offese.

§ 1. *Tutela contro offese di agenti materiali.*

XCIX.

Prop. V. La società dee far sì che niuno sia costretto a perire (XLIII segg.).

Prova 1. Ogni uomo è obbligato a questo a proporzione del potere: or la società, aggregazione d'uomini, ne ha amplissimo il potere: dunque ne ha strettissimo il dovere.

2. Ogni uomo ha dritto rigoroso inalienabile a non perire (XL): or la società dee proteggere il dritto (XCI). Dunque ec.

C.

N. B. Un uomo può esser ridotto a perire, o perchè mancano assolutamente gli alimenti, o perchè a lui vengono negati.

764 segg. 727 segg.

Coroll. 1. La società dee provvedere colle leggi *annonarie* al primo inconveniente: al secondo col costringere colui che gliene va debitore a somministrare al misero il necessario.

762 segg.

Coroll. 2. Vien negato al misero il necessario, o perchè egli non vuol retribuire potendo le sue fatiche; e in tal caso la società dee co-

stringerlo alla fatica: o perchè non ha forze per faticare; e in tal caso la società dee provvederlo gratuitamente col sussidio dei ricchi: o perchè il denaro dei ricchi viene inutilmente scialacquato: e la società ha dritto a frenare la costoro prodigalità e lusso. Dalle quali osservazioni si deducono le leggi morali intorno al così detto *pauperismo*, e intorno alle ordinazioni *suntuarie*. 754 segg. e nota

CI.

Prop. VI. La società dee favorire e regolare lo spirito di associazione rivolto a distruggere le forze nocive. 769 segg.

Prova che *dee favorire*: 1. Questo associarsi è *dovere* e *dritto* sul quale si fonda tutta la carità sociale (XLIII): or la società dee *tutela* ai dritti, epperò impulso ai doveri (XCI): dunque ec.

2. La pubblica autorità non può agevolmente stendersi a provvedimenti minuti (LXXI, 3): dunque dee gradire che dei consorzj privati ne assumano il carico: dunque ec.

Prova che *dee regolare*: 1. Queste private associazioni possono divergere dal ben pubblico: dunque ec.

2. Esse sono gagliardissime, come ogni associazione, nel promuovere i loro intenti. Dunque il lor trasviare sarebbe gravissimo disordine. Dunque ec.

CII.

Coroll. 1. *Regolare* non vuol dire *fare da sè* (XXVI, 3): vuol dire dirigere le forze altrui: dunque l'autorità non dee qui intromettersi nello operar del *consorzio*, ma soltanto rivolgerlo al ben comune (LXXI), lasciandolo guidare dalla privata sua autorità. 773 / 773 segg. / 772

Coroll. 2. Niuna società *segreta* è legittima in uno stato ben ordinato.

CIII.

Prop. VII. La società dee tutela alle *successioni*.

Prova. Il dritto successorio è effetto del dritto e dominio deutarchico: or la società dee tutela ai dritti: dunque dee tutela alle successioni. 778 segg.

Dimostriamo la maggiore. Una *deutarchia* è società (LXX) epperò cooperazione al bene: dunque ha un qualche dritto sugli averi dei socj per ordinarli a ben comune. Or questa società non vien meno per la morte di un individuo. Dunque ella continua nel suo dritto. Dunque dal dominio deutarchico nasce il dritto a succedere.

CIV.

Prop. VIII. La società ha in natura molte ragioni per favorire le successioni *testamentarie*, anche non accompagnate dal *contratto* per mancanza di *accettazione*.

Prova. La validità di tali disposizioni è tutela del moribondo nel maggior pericolo di abbandono; tutela della unità domestica fra i superstiti; tutela di altri dritti che potrebbero rimaner frustrati; tutela della società *amichevole* che pel testamento vien dichiarata. Dunque ec. 786 segg.

§ 2. *Tutela contro le offese di agenti morali.*

CV.

N. B. Diciam *delitto* l'offendere volontariamente i dritti altrui rigorosi (LI, 7). Questa offesa si commette colla *forza* or della mente or del corpo; giacchè amendue volger si possono a danni altrui. 790 segg.

Prop. IX. Il delitto è disordine sociale.

Prova. Il delitto offende il dritto altrui: or questo dritto è effetto naturale dell' ordine sociale (L segg.): dunque ec.

CVI.

791 segg. *Coroll.* 1. Dunque la autorità, ordinatrice sociale, dee riordinare chi da esso trasviò.

1187 segg. *Coroll.* 2. Dunque ella dee giudicare e *il quanto* della trasgressione, e *il mezzo* di riparazione.

793 segg. *Coroll.* 3. Dunque se giudichi riparato il disordine, ella non è obbligata a punire, ed ha la facoltà di perdonare.

796 segg. *Coroll.* 4. Questa facoltà non è arbitraria, poichè dipende dal conoscere già ristorato l' ordine.

848 segg. *Coroll.* 5. La società dee prevenire il delitto più ancor che punirlo.

CVII.

135 segg. 806 segg. Prop. X. Il delitto offende l'ordine individuale, il sociale l'universale: ed in ciascuno offende gli ordinati e l' ordinante.

Prova della 1. parte. Ogni disordine di parte offende il tutto: or il delinquente è parte moralmente di sè, della società, dello universo. Dunque ec.

Prova della 2. L' ordine è *bene dell'ordinato* (XLIII, 3), ed è *fine* epperò anche *bene* dello ordinante (X, 2). Dunque ec.

CVIII.

N. B. L' ordinator dell' individuo è la ragione ossia coscienza (XIX); della società l' autorità (LIX, 2); dell' universo il Creatore. — La società viene offesa e nel danno recato all' individuo offeso, e nel mal morale di colui che offende, e nel disturbo di tutti cagionato da *scandalo* (*) del passato e da *timor* del futuro.

641 segg. *Coroll.* 1. La società dee dunque nel ristorar l' ordine sociale cercare anche riparo al *danno* dei privati, che fa parte del disordine sociale.

Nota XC. *Coroll.* 2. Ragionevole è dunque la reazione di *tutto l'essere* che viene disordinato o nel fisico o nel morale; essendo una speciale applicazione della forza conservatrice (XL): dunque ragionevole è la idea di *giustizia espiatrice.*

CIX.

Prop. XI. La *pena* è riparazione dell' ordine violato.

N. B. Diciamo *pena* un patimento che, inflitto *per cagione* del delitto, ne diviene un *effetto.*

807 segg. La pena ristora l' ordine *universale.* Prova 1. L' ordine universale esige che il materiale dipenda dall' intelligente (IV segg.) e serva al suo bene (XIV, 3). Il bene dell' intelligente è giungere al suo fine (X, 2). Dunque il materiale dee giovare al fine della intelligenza creatrice. Or la *pena* male *sensibile* conduce a tal fine. Dunque ec.

800 segg. 805 segg. 2. È contro l' ordine universale che giunga al fine colui che non tende: or il delinquente non tende al suo fine: dunque non dee giungere. Chi non giunge non può aver *godimento* (XII): dunque è contro l' ordine che il delinquente abbia *godimento.* Dunque ec.

N. B. Ognun vede che qui si tratta dell' ultimo risultamento a cui tende l' ordine universale (XIV, 3).

La pena ristora l' ordine *sociale* e nello *scandalo* e nel *timore.*

810 808 Prova della 1. parte. La pena dimostra che il delitto non fa fortuna: dunque riordina i giudizj di chi potè sperar bene dal delitto; nel che sta principalmente l' incitamento a colpa. Dunque ec. Prova della 2. parte. Tolta la speranza di riuscimento felice, la società è rassicurata.

811 La pena ristora l' ordine *individuale.* Quest' ordine esige che l' uom sensitivo serva al bene del ragionevole (XXXIX). Or la pena toglie l' al-

(*) Chiamo *scandalo* l' incitamento a mal fare.

lettativo per cui quello si ribella, ed agevola così le vie della onestà, vero bene dell' uomo. Dunque ec.

CX.

Coroll. 1. La pena è dunque un bene di colui che viene giustamente punito. 803

Coroll. 2. Il patimento non è *pena* se non quando è reazione contro il disordine. 827 segg.

Coroll. 3. La *pena sociale* tende principalmente a ristorare l' ordine sociale: ma coopera intanto anche al ristoramento degli altri due, e specialmente dello individuale. 806

CXI.

Prop. XII. La pena *sociale* deve esser tale che si contrapponga proporzionatamente al delitto, e al bene sensibile da cui esso è animato. 813 segg. 825 segg.

Prova. La pena è reazione dell' ordine contro il disordine: or la reazione è proporzionata alla azione. Dunque ec. 135 segg.

CXII.

Coroll. 1. Dunque il male di pena dovrà: 1. *superare nella materia* il bene sperato col delitto; 2. essere conosciuto epperò *pubblico*; 3. essere non solo *giusto* ma *ravvisato* per giusto; 4. essere *inevitabile.* 808 segg.

Coroll. 2. Le proporzioni della pena debbono misurarsi: 1. dal grado del disordine; 2. dalla qualità delle persone, e dei tempi ec.

Coroll. 3. La pena non deve eccedere il vero bisogno della società: ma se tal bisogno esiga anche la morte del delinquente, anche questa può essere dalla società giustamente inflitta. 830 segg.

CXIII.

Prop. XIII. La prevenzione del delitto deve usar tali mezzi per cui non divenga maggior male di quelli che vuol prevenire. 845 segg.

La proposizione è evidente. Le applicazioni che ne consiegnono sono importanti.

Coroll. 1. Tal prevenzione non dee togliere la fiducia e l' autorità domestica: giacchè questo sarebbe un distruggere quelli che dee proteggere (XCV). 726 852

Coroll. 2. Non dee disarmare i buoni quando non riesce a disarmar i malvagi. 849 4.

Coroll. 3. Non dee talmente occultare il suo braccio che possa ferir l' innocente in iscambio del reo. 854 6.

Coroll. 4. Sarà perfettissima quando congiunga sicurezza massima con minimi legami. 851

Articolo III. — *Dovere di perfezionamento sociale.*

CXIV.

N. B. La tutela rimuove gli impedimenti: la cooperazione sociale aggiunge all' individuo nuove forze col concorso. Queste forze nell' uomo sono o *mentali* o *materiali*: le forze *mentali* possono applicarsi e al bene onesto e al bene *utile* (XII, 3): le forze *materiali* non possono dalla società ricevere aumento nella *persona* ma sol negli *averi.* 739

Direm qui dunque: 1. della perfettibilità sociale; 2. della perfezione mentale in ordine all' *onesto*; 3. di questa in ordine all' *utile*; 4. della perfezione negli *averi.*

§ 1. *Dovere di perfezionarsi.*

CXV.

837 segg. N. LVIII

Prop. XIV. Ogni società può perfezionar i suoi in ordine al bene onesto, e dee sforzarvisi.

Prova. Il bene *onesto* consiste nell'ordine (XI segg.): or ogni società può e deve osservare l'ordine (XLVI). Dunque ec.

CXVI.

Coroll. 1. Siccome l'*ordine* è essenziale alla società (XLIII, 3 e XLVI), dirò *essenziale* questa perfezione.

452 segg.

Coroll. 2. Dunque la perfezione essenziale, ossia la essenzial civiltà (XCIV, 5) di una società, non dipende nè da secolo, nè da scienze, nè da arti, nè da commercio, ec.; ma solo dalla *social* direzione delle volontà al bene onesto.

489 1085

N. B. *Sociale* diciamo ciò che è opera di tutto il corpo morale, di tutta la società: onde la sola onestà di qualche individuo non fa *civile* la società: la onestà di molti mostra che vi è nella società un qualche elemento di *civiltà*; ma perchè la società possa dirsi *socialmente* incivilita, conviene che questo elemento formi parte delle istituzioni sociali.

N. LXXII n. LXXXVIII n. XCIV. n. XCVIII 1093

Coroll. 3. Una religione essenzialmente *onesta* tende essenzialmente ad *incivilire*; ed un popolo che la adotti *socialmente* è irremovibilmente sulle vie della *essenziale* civiltà sociale.

Coroll. 4. La legislazione di un popolo incivilito rappresenta le *vere* relazioni sociali, giacchè in queste consiste l'*ordine* sociale, che nella legislazione viene *socialmente* riconosciuto e guarentito.

CXVII.

853 segg.

Prop. XV. In ordine al bene *utile* la società può e dee progredire indefinitamente. N. B. *Utile* è ciò che (XI) conduce al fine: onde il *fine particolare* è utile allo universale; i *mezzi* sono *utili* al fine particolare (XLIII, 4).

Prova. La mente dell'uomo può progredire indefinitamente nella cognizione dei beni utili: or la società nella *moral* sua operazione è obbligata (LXVIII) ad adoprare i mezzi che può trovare per giugnere al fine (XXXVII, 4). Dunque ec.

La maggiore si dimostra in ordine sì al *fine* particolare sì ai *mezzi* (XLIII, 4).

Il *fine particolare* è l'*ordine nel convivere* (XLIII, 4); or la mente umana ajutata dalla esperienza può trovare continuamente nuove arti a rendere più efficace e soave la *polizia* che assicura tal'ordine: dunque ec.

I *mezzi* sono la *scienza* per l'intelletto, l'*educazione* per la volontà, le *arti* pel corpo: or queste progrediscono di conserva collo svilupparsi della mente: dunque ec.

§ 2. *Della perfezione sociale in ordine al vero bene onesto.*

CXVIII.

871 segg.

Prop. XVI. Perfetta essenzialmente nella mente è quella società in cui tutti gli intelletti abbracciano questo vero.

Prova 1. La perfezione sociale consiste nella unità dei molti (XLIII): or l'assenso di tutti al vero produce *unità* di mente: dunque produce perfezione di mente. Questa perfezione di mente è natural principio della onestà del vivere (XIX): e la onestà del vivere è *essenzial* perfezione sociale (XLIII, 3). Dunque ec.

Prova 2. La verità è necessariamente *una*: or la perfezione della mente consiste nell'abbracciare la verità: dunque la perfezione di molte menti include necessariamente la unità di assenso. Dunque ec.

Prova 3. Una società discorde nelle menti include un germe di perpetuo torbido esterno: or la società essenzialmente è destinata all'ordine esterno (XLV): dunque la discordia di mente è essenziale imperfezione della società. Dunque ec.

La maggiore si dimostra 1. perchè l'uomo è *naturalmente* portato a comunicar il vero, ed a combattere il falso: dunque dove non è uno il pensiero dee regnare la polemica, o la indifferenza: questa è morte del pensiero, è contro natura, epperò non può durare: dunque ec.

2. Il vero in ordine alla onestà determina le sorti dell'uomo nella vita avvenire: or la volontà d'uomo retto brama felicità interminabile agli altri uomini (XLIII, 1): dunque si sforzerà a condurli a ciò che ei crede vero. Dunque se non regna *unità* di mente vi sarà lotta di sforzi contrarj. Dunque ec.

3. L'uomo nella sua condotta sociale si regola secondo il senso morale: or questa decide degli altrui materiali interessi: dunque ciascuno propende anche per materiale interesse a convivere con chi è seco lui di uno stesso pensare in ordine all'onesto. Dunque ec.

CXIX.

Coroll. 1. La società avrebbe dritto a tutelare, se tanto ella potesse, le prime verità naturali coll'impedirne la esterna abolizione, giacchè sono *certe* e *comuni* cioè già ammesse socialmente. N. B. Neppur di tanto ella non è capace, giacchè è a lei impossibile frenar le conseguenze logiche, impossibile regolarle infallibilmente. — 884; 899 243 seg. 901

CXX.

Prop. XVII. La società naturale non ha dritto ad esigere la unità di intelletto. — 374 e XCV

Prova. La società può errare nei suoi giudizii: or un giudizio falso non merita assenso: dunque la società può non meritare assenso. Ma chi può talora non meritarlo è incerto nel suo *titolo*; e il titolo incerto non produce dritto certo nè rigoroso (LI, 7): dunque ec.

CXXI.

Coroll. 1. La società non può imporre rito particolare: giacchè *rito* suol dirsi una esterna formalità indicante la credenza interna.

Coroll. 2. La pura unità di esterne formalità non è unità di Fede (XXXI segg.), nè unità di culto; e non ne produce gli effetti benefici.

CXXII.

Prop. XVIII. La società è destinata dal Creatore ad un ordine superiore alle pure forze naturali dell'uomo nello stato suo presente. — 881 segg.

Prova. La società è destinata al vero, suo primo motore, sua perfezione, e scopo di tutte le intelligenze associate (CXVIII): or a questo vero non può giungere colle sole sue forze (CXX). Dunque ec.

CXXIII.

Coroll. 1. Senza questo conforto ella sarà sempre imperfetta (V. 3).

Coroll. 2. Se le venga dato questo conforto ella deve (XXXIII) abbracciarlo, anche socialmente (CXVI N. B.), se socialmente lo conosca. — 883 segg.

Coroll. 3. Ma non può costringervi gli individui che spontaneamente non consentono: si illuminarli ed aspettare.

Coroll. 4. Può astringere quei che socialmente vi si legarono a non infrangere esternamente questa unità; e può difendersi contro questo, come contro qualsivoglia altro delitto (CVI segg.). — 888 e XCIII

Coroll. 5. Può vietare ogni esterno insegnamento contrario alle voci del Vero socialmente riconosciuto. — XCVII e 902; 897 segg.

Coroll. 6. Una società, che si professa incerta del vero, non ha dritto a propagar le sue dottrine, ma dee professare la tolleranza *politica.* Una società, che accettò ragionevolmente una rivelazione, non può essere politicamente tollerante senza contraddirsi ; ma non per questo ella ha dritto di comandare *per sè* l'assenso. Il dritto a comandare assenso deriva solo dalla Verità Infinita, qualunque sia l'organo con cui ella parla. 891

Coroll. 7. Adottare una religione *perchè* utile è un sistema assurdo, empio, impossibile : *assurdo* perchè la utilità non è causa della verità; *empio* perchè la Verità Infinita ha dritto all'assenso *per sè* ; *impossibile* perchè la utilità appresa da chi governa non lega la mente del governato. 892 segg.

§ 3. *Del perfezionar la mente in ordine al vero utile.*

CXXIV.

903 segg. Prop. XIX. La società dee perfezionar nei socj la cognizione dei beni utili.

Prova. Vi è un grado di perfezione mentale in questa cognizione, al quale gli individui *da sè* non potrebbero giugnere ; e che molto contribuisce alla loro felicità : or la società dee tendere, ed usar i mezzi (XXXVII, 4) atti a render felici gli associati (XLIII, 4) : dunque ec.

La maggiore si dimostra. Ogni scienza naturalmente si propaga colla istruzione: or niun si istruisce con notabil progresso *da sè* solo: dunque ec.

CXXV.

Coroll. 1. La società dee parlare agli individui il linguaggio della ragione non meno che quello dei sensi, giacchè amendue ajutano la istruzione. 923 segg.

939 e XCIX *Coroll.* 2. La società bene ordinata è salda senza essere *stazionaria.*

N. B. I beni *utili* agli uomini associati possono essere di ordine sociale e di ordine individuale.

Nell'ordine *sociale* l'individuo abbisogna di conoscere le persone colle quali ha relazioni, i dritti che ha sulle cose, la materia intorno a cui essi versano, le norme secondo cui possono agire. Intorno a ciò si aggira la istruzione *civica.*

Nell'ordine *individuale* abbisogna di istruzione o *comune* o *scientifica* o *tecnica* : la prima è utile a tutti, la seconda agli ingegni sublimi, la terza ai volgari.

CXXVI.

934 segg. Prop. XX. Una società bene ordinata ed istruita è naturale oggetto di amore pei suoi associati.

Prova. L'ordine è *il bene* di una società (XLVI) : *il bene* è naturale oggetto di amore quando è conosciuto : colla istruzione *civica* e *individuale* si dà a conoscere. Dunque ec.

CXXVII.

936 segg. N. B. La società pubblica in cui si nasce, e, per una certa ampliazione, anche quella ove si prende stabile domicilio, suol dirsi Patria.

Coroll. 1. In una società bene ordinata, l'autorità, il superiore, i socj, le leggi, il suolo stesso sono oggetto di amore sociale, ordinato al fine sociale, ossia di amor *patrio.* 944 segg.

§ 4. *Del perfezionamento sociale negli averi.*

CXXVIII.

Prop. XXI. La società dee contribuire colle leggi e coi mezzi materiali all'aumento della agiatezza *fra tutti* gli associati.

Prova. *In quanto associati* tutti sono uguali nella società: or ad uguali si dee sussidio uguale (LI, 4 e 8). Dunque ec.

La maggiore è evidente, giacchè il fatto della associazione altro non è che la applicazione concreta del principio di socialità (LI, 1).

CXXIX.

Coroll. 1. Dunque le preferenze, i privilegj, i monopolj, ec. non sono lecitamente accordati se non quando mirano al ben comune. E lo stesso dicasi delle successioni, dei fidecommissi, delle ricompense, ec.

1140 segg. 1152 766 784 segg. 931 segg.

Coroll. 2. Dunque, generalmente parlando, chi ottiene i vantaggi di un provvedimento sociale, dee pure portarne i pesi: altrimenti sarebbe rotta la uguaglianza.

933 2 e 974

N. B. Ciò non vieta la particolar beneficenza verso i più miseri; giacchè questi alla uguaglianza *come associati*, aggiungono il dritto della *miseria* personale e la *incapacità* di provvedervi (XCIX segg.).

Coroll. 3. Dunque la società dee procurare sì i mezzi sociali di aumentar la ricchezza, sì le cautele necessarie a rassicurarne il possesso.

947

CXXX.

Prop. XXII. Il commercio, mezzo efficacissimo ad aumentar la ricchezza, è insieme sommamente conforme agli intenti del Creatore.

967 II 67 ss.

N. B. Intendo per *commercio* il movimento dei capitali produttivi: per *capitale* una somma concreta di valori destinati a produrre: per *valore* il giudizio che si forma sulla materiale utilità di una derrata: questo giudizio risulta dalla comparazione del *bene* che la derrata produce colle spese che richiede: quando in una società generalmente questo giudizio è comune, sarà *valore corrente*: esso è *concreto* quando è di materia determinata.

Nota C. 951 segg. 1156 segg.

Prova. Il Creatore ha destinato l'uomo ad universal società (XLIV): or il commercio ne è lo stromento e l'anima di material comunicazione: dunque ec.

Dissi nella minore *stromento*, perchè la società astratta non si ridurrebbe al concreto fra tutte le genti senza il commercio (XLVII): dissi *anima* perchè i vantaggi materiali son forte incitamento a compiere l'intento divino per naturale impulso, anche allorquando non si compirebbe per universal carità (XCIV, 2).

Coroll. 1. La società dee promuovere il commercio.

CXXXI.

Prop. XXIII. La società dee promuovere i prestiti. N. B. Dico *prestito* la traslazione di dritto all'*uso* di una cosa: se questa cosa nell'uso si consuma, dirò *mutuo* questa specie di prestito.

935 segg.

Senza prestito il commercio languisce: or la società dee promuovere il commercio (CXXX, 1). Dunque ec.—La maggiore si dimostra, 1. Il movimento dei capitali non divien produttivo se non consumandoli: niuno dunque può alimentarsi col capitale che è in commercio. Or sono moltissimi che hanno solo il capitale necessario ad alimentarsi. Questi dunque non possono commerciare se non sui prestiti.

970

2. Tolta la speranza di prestiti, improvvido è colui che non serba pei casi fortuiti un capitale giacente. Questo sottratto al commercio, ne scema i prodotti.

Dunque senza prestiti scemano notabilmente e i commercianti e i capitali. Dunque ec.

CXXXII.

Prop. XXIV. Rettamente fa la società quando assegna ai prestiti una ricompensa.

971 segg.

Prova. Sarebbe ingiusto astringere al prestito per via di autorità: dun-

que è retto il promuoverlo colle ricompense. — Si prova la maggiore 1. L'astringere al prestito sarebbe violazione del dominio (LIV) base di tutto il commercio: si distruggerebbe dunque il commercio invece di promuoverlo. 2. Si dovrebbe entrare nella amministrazione domestica, giacchè non conoscendola si potrebbe chiedere talor l'impossibile; si offenderebbe dunque la domestica società (XCV).

Si conferma la conseguenza. Meglio è ottenere da spontaneo assenso che da necessità di obbligazione (XCIV, 2): dunque ec.

CXXXIII.

974 segg. *Coroll.* 1. La ricompensa sociale rettamente viene addossata al *mutuatario* che gode il vantaggio del prestito, e vi contribuisce spontaneo (XCIV, 2).

973 *Coroll.* 2. Questa ricompensa è relativa al bene comune a cui concorre il mutuante; epperò (LIX, 2).

976 *Coroll.* 3. Non può essere accordata se non da chi ordina gli associati al ben comune, cioè dalla autorità.

CXXXIV.

Prop. XXV. Il percepire un lucro nel prestito di capitale la cui materia si consuma usandola, quando non intervenga l'autorità e il ben pubblico, è ingiusto.

Nota C. 657 segg. 1156 segg. Prova. È ingiusto che un uomo sia astretto senza mercede a faticare per bene di un altro (LV, 3): or ciò avviene in *tal* prestito: dunque ec. —La minore si dimostra. Il capitale imprestato è somma *concreta* di *valori* (CXXX, N. B.); la *materia* in cui essi sono concreti si consuma usando il capitale, onde non ha *utilità*, epperò non ha *valore per sè*; ma il suo *valore* è tutto nell' *uso*. Dunque chi pretende un lucro per la *materia* ed un altro per l' *uso*, pretende di riavere due valori mentre ne imprestò uno solo. Dunque se il mutuatario aggiunge qualche frutto, lo aggiunge del proprio. Dunque serve ad altrui (LV, 2 e 3).

CXXXV.

N. B. Un valore può ridursi al concreto o negli *alimenti* che si consumano per vivere, o nei *fondi* (mobili e immobili) che si serbano *per uso*, o nelle *merci* che si trasmettono per commerciare. Queste *merci* possono essere utili o colle trasformazioni che possono subire, o semplicemente coll'agevolar il trasporto dei capitali; le prime si dicono propriamente *merci*, le seconde *moneta*, la quale suol essere di metallo per maggior comodo del commercio. Per la stessa ragione di comodo si trasportano talora i valori per via di segni, i quali non hanno *per sè* valore, ma sol lo ricevono dal *credito* del *segnatario*.

1168 *Coroll.* 1. La *moneta* in quanto moneta si consuma nell' usarla, come gli alimenti.

Coroll. 2. I fondi hanno un *valore* cioè una utilità distinta dalla utilità di usarli, cioè la forza produttiva.

Coroll. 3. I segni rivestono i caratteri di ciò che rappresentano.

CXXXVI.

964 3 Prop. XXVI. Il prestito può essere un dovere or di benevolenza or di giustizia.

Prova. Si dee voler il bene altrui (XLIII): or il prestito 1. può essere di altrui prò: dunque per la benevolenza gli si dee. 2. Può essere evidente la necessità del mutuatario e il *potere* del mutuante; or l'evidenza del dritto lo fa rigoroso (L, 8): dunque in tal caso si dovrà il prestito per giustizia. Dunque ec.

CXXXVII.

Coroll. 1. Dunque i prestiti per sè si dovrebbero fare ancorchè niuna legge autorizzasse a ricevere interessi.

Coroll. 2. Quando il prestito è debito di giustizia, la autorità può obbligare al prestito.

CXXXVIII.

Prop. XXVII. La prescrizione ha In sua radice nella natura dell' nomo e della società. N. B. Dico *prescrizione* il modo di acquistar il dominio per lo continuato possedimento in buona fede, che dalla civil società suole determinarsi a certo tempo. 979 segg.

Prova. Il perpetuo dubbio del proprio possesso sarebbe sommamente molesto alla società : or il liberarla colla prescrizione da tali molestie è suggerimento di natura (XCIII segg.) : dunque ec.

Le molestie sociali sarebbero: 1. abbandonamento della cura necessaria intoroo agli averi ; 2. discordie civili ; 3. dubbio individuale, e domestico. — Che la natura suggerisca per rimedio la prescrizione si prova: 1. perchè il dritto di un possessore sulle sue robe viene in collisione col dritto più *importante* e più *universale* di tutta la società alla quiete ed alla agiatezza ; 2. perchè il primo possessore negligente nel custodire merita di perdere ; 3. perchè esso parea avere abbandonato ciò che il secondo occupò.

CAPO V.—*Leggi che reggono la società nel perfezionar sè medesima.*

Articolo I.—*Considerazioni generali sui poteri politici e loro possesso.*

CXXXIX.

Se la società deve ordinar fra loro gli individui affinchè si ajutino ad ottener felicità, conviene che ella abbia un *essere*, epperò una *unità* capace di operare, e che questa capacità sia tale da ottener l'effetto che ella pretende nel governar gl' individui (VI, XLIII), cioè l' *ordine* loro al fine. Or l' ordine si *effettua* moralmente per mezzo di *intelletto* che conosce il fine e i mezzi, di *volontà* che coi mezzi tende al fine, adoprando giusta i disegni della mente le *forze esecutrici* (XVIII, 2; IX, XXIV, 3). La società dunque debbe aver ricevuto dal Creatore il dritto di *formarsi*, e mantenersi *una*, di *conoscere* fine e mezzi, di *volerli*, e di *eseguire* il voluto. Questi quattro dritti o facoltà sogliono dirsi *poteri politici* ; e di questi tratterà questo capo. 735 segg. 1049

CXL.

Coroll. 1. Tutti i poteri politici possono ridursi ai poteri *costituente*, *deliberativo*, *legislativo*, *esecutivo* : giacchè tutto l' uomo si riduce all' *essere*, *conoscere*, *volere*, *operare*.

Coroll. 2. I poteri politici hanno per iscopo immediato del loro *essere* il costituire e porfezionare la società ; per fine poi del loro *operare* l' ordinare fra loro gli individui associati, cioè adempire i doveri di ordine *civico*: appunto come la *vita*, l' *intelletto*, la *volontà*, la *forza motrice* costituiscono l' individuo nel suo *essere*, e tendono ad operare per conseguire felicità individuale.

Coroll. 3. Mai non possono in una società venir meno questi *poteri*, benchè possano passare da uno ad altro possessore.

Coroll. 4. L' ordine *politico* è subordinato al *civico*, questo alla felicità degli individui. 735 726

CXLI.

Prop. I. Tutti i poteri politici appartengono alla sociale autorità. 990 segg.

Prova. Essi sono il *mezzo* per ottenere l' ordine e il fine della società : dunque debbono essere in chi è principio dell' ordine al fine. Or questo principio è la autorità (LVIII segg.). Dunque ec.

CXLII.

508 — *Coroll.* 1. Chi non ha *tutti* i poteri politici non ha *tutta* la autorità, 530 segg. N. LXVI epperò non è *interamente sovrano*, giacchè *sovrano* è il possessore di autorità suprema indipendente (LXXI).

Coroll. 2. Uno stato ove i poteri politici sono legittimamente divisi, non è vera monarchia (LXXXV, 3), benchè la esecuzione sia in mano di uno solo.

1254 — *Coroll.* 3. Benchè possa uno stato essere legittimamente poliarchico, pure il governo ha e deve avere essenzialmente una certa *unità*, per cui forma *un solo corpo* governante. L' assoluta *divisione di poteri* è dunque contraddittoria.

CXLIII.

Prop. II. I poteri politici possono possedersi da persone diverse; e ciò or per *dritto* or anche per *solo fatto*.

521 segg. 1240 segg. — Prova della 1. parte. La prima prova è il *fatto* storico; ma questo si comprende filosoficamente considerando la mutua distinzione e relazione dei quattro poteri. Essi sono *distinti* quanto è distinto l'*essere* dall'*operare* interno, e l' *interno* dall'*esterno*: dunque possono dividersi. Sono reciprocamente subordinati, giacchè l' eseguire dipende dal volere, il volere dal 1254 conoscere (XXIV, 3; XV), il conoscere dall' essere (VII e IX): dunque possono armonizzarsi coll' *ordine* benchè sieno divisi di *fatto*; e così possono costituire la *unica* autorità in *molti* possessori. Dunque ec.

Prova della 2. parte. Questi poteri esigono *forze* anche *materiali*, e si adoprano intorno ad oggetti *materiali* (XLV): or gli oggetti e forze materiali vanno soggetti a violenza, cioè a fatto senza dritto *antecedente* (CV), ma che talora produce dritto *conseguente*. Dunque ec.

663 segg. — La minore per la prima parte è evidente: si dimostra la 2. cioè che il *fatto senza dritto* può produrre *dritto*, epperò poteri politici. Un *tal* fatto produce *dovere* di riparare il torto (CIX segg.) or il *dovere* è ac-665 compagnato dal *dritto* di adempirlo (L, 5): dunque *può* un tal fatto produrre un qualche dritto (47). Si dimostra di più che realmente talor lo produce. Un fatto, per cui si acquista, benchè ingiustamente, una cosa, produce *nell' acquirente* il dovere di non abusarne: or il lasciarla perire con danno altrui sarebbe un abusarne: dunque il fatto obbliga a non lasciarla perire. Dunque dà dritto a far sì che non perisca.

CXLIV.

Coroll. 1. Siccome l' *essere* della società consiste nella unità di ordine al fine; *far che essa non perisca* vuol dire *ordinarla* al suo fine.

Coroll. 2. Chi per *fatto* violento ne invade il governo, ha *dovere*, epperò *dritto*, di *ordinarla* al suo fine, cioè ha *autorità* (LVIII).

Coroll. 3. Ma questa autorità egli l' ha *ingiustamente*, giacchè il *fatto* violento è forza *personale*, epperò non produce *dritto* alla autorità (LXXXIV, 2); benchè tal forza *debba*, finchè dura, usarsi in pro' della società, epperò produca autorità (LXVII, 2).

CXLV.

1014 segg. — **Prop.** III. Il sovrano (monarchico o poliarchico) non perde per natural diritto la autorità abusandone, benchè meriti coll' abuso di venirne spogliato.

Prova della 1. parte. Il *possesso* della autorità è causa dell' uso, e l' *uso* è effetto del possesso: or la causa naturalmente non dipende dall'effetto: dunque il possesso non può naturalmente dipendere dall'uso. Dunque ec.

1025 segg. — Prova della 2. parte. Il disordine sociale dee (CVI, 1) ripararsi: or la prima delle riparazioni è toglierne la causa. Dunque ec.

CXLVI.

Coroll. 1. Chi ha dritto a rivocare o abolire in qualche modo il *fatto* che è titolo al possesso di autorità, può e dee valersi di tal dritto per riparare il disordine della persona che la possiede (CVII segg.); e valersene secondo le norme di giustizia (CXI). — 1025 segg. 1033 segg. Nota LXXIII 1843 segg. 1133

CXLVII.

Prop. IV. I poteri politici sono *per sè alienabili.*

Prova. Il loro possesso non è *per sè* congiunto con un dovere: or il dritto è inalienabile soltanto (L, 5 e 9) allorchè va congiunto con tal dovere. Dunque ec. — 992 segg. N. CIII. CIV

Coroll. 1. Dunque possono trasmettersi per eredità, per contratto, ec.

Articolo II. — *Del poter costituente.*

CXLVIII.

Prop. V. La costituzione di ogni società ha due elementi: uno di ordine astratto, l'altro di giustizia applicata. N. B. Chiamo *costituzione* la relazione che passa fra le persone *sociali* (LXI, 2) e le persone *fisiche*: o in altri termini la ***distribuzione organica dei poteri politici agli individui associati.*** — 337 segg. 443 segg. 597 segg. N. XXXIX 504 segg. 531

Prova della 1. parte. Tutti i poteri politici sono ordinati ad un fine universale ed astratto (CXXXIX): or il fine è principio di ordine morale (XII, 1): dunque l'ordinamento dei poteri politici dipende da un principio universale, epperò astratto.

Prova della 2. parte. Ogni società nasce da un fatto concreto (XLVII segg.): or questo fatto dee moralmente sotto l'influenza di giustizia (LI, 1) produrre relazioni determinate. Dunque ec. — N. LXXVII

CXLIX.

Coroll. 1. Il potere costituente dee rispettare amendue questi elementi: e a norma di questi operare nel costituire la società. — 1037 segg

Coroll. 2. Una società, che nel costituirsi li trasgredisce, è senza basi naturali, epperò vacilla.

CL.

Prop. VI. Il poter costituente dee procacciare alla società che egli organizza la massima unità ed efficacia possibili. — 208 segg. 434 segg.

Prova. La società è *cooperazione* di molti al ben comune, ossia *unione* di *azione*: or la perfezione della *unione* è la unità; la perfezione della *azione* è l' efficacia (V. 4): dunque ec.

CLI.

Coroll. 1. Dunque dee procurare unione di pensare e di volere. — 1060 segg.

Coroll. 2. Epperò somma rettitudine nel rispettar ogni dritto (XCI); giacchè solo il *dritto* è capace (L, 3) di unire tutte le menti e le volontà, mentre l' *utile* ossia *interesse* le divide (LV, 1). — 871 segg. 744 1054 803

Coroll. 3. Dee parimente darle e materiale *unità* ed *efficacia*, epperò il massimo sviluppamento nelle forze *materiali*; giacchè per assicurar lo ordine esterno (XLV) queste pure son necessarie. — 1107 1109

CLII.

Prop. VII. Il potere costituente deve organizzare la società governata e la governante.

N. B. Intendo per *organizzare* il formare nel tutto sociale varie parti aventi ciascuna la propria funzione armonizzata colle altre per conseguire il fine comune. — 1137 segg.

Prova. La unica autorità dee muovere tutto il material corpo della società (LIX, 2): or un solo superiore non può da sè muovere tanta mole, — 690 segg.

ma abbisogna di molti cooperatori; questi debbono operar ciascuno sopra una parte determinata della moltitudine (LXXI, 3) governata, volgendola secondo le norme della autorità. Dunque avremo *varie parti*, *e armonia di funzioni*. Dunque ec.

CLIII.

1058 segg. *Coroll.* 1. Questa organizzazione non deve offendere i dritti anteriori (CXLIX).

1060 *Coroll.* 2. Salvi questi dritti, è opportuna la *unità* anche nelle forme esterne, territorio, abitudini, vesti, abitazioni, ec.

CLIV.

1151 segg. Prop. VIII. Il potere costituente deve stabilire nella società un germe durevole di sociale onestà.

556 Prova. Senza questa i governanti tenderanno ad opprimere, i gover-
1110 segg. nati a ribellare: la pura compressione materiale di questi sentimenti non darebbe alla società nè felicità nè solidità, giacchè non forma l'operar naturale dell'uomo nè la sociale *unità* di voleri (XLIII) che debbono ordinarsi colla onestà (XLVI e XXVIII). Dunque ec.

CLV.

885 XCIII *Coroll.* 1. Dunque la prima base di costituzione debbe essere la vera religione (XXXIII, segg.).

N. XCIV *Coroll.* 2. Il primo requisito in chi dee governare, fede e pietà veraci ed illibate.

Articolo III. — *Poteri deliberativo e legislativo.*

CLVI.

746 segg.
1065 segg.
1069 segg. Prop. IX. Scopo del poter deliberativo è il conoscere lo stato presente, il fine sociale, i mezzi teoretici e pratici.

Prova. Il poter deliberativo dee guidar la autorità nell'ordinar al fine la società; or per ordinare al fine si dee conoscere il *punto* da cui si parte, il *termine* a cui si mira, il *mezzo* per cui si giunge. Dunque ec.

CLVII.

Coroll. 1. Retto sarà il poter deliberativo quando vi sieno rappresentati *tutti i bisogni*: epperò

1101 *Coroll.* 2. Il solo contrasto degli interessi non ne forma la perfezione, se non vi sieno ammessi a rappresentanti i miserabili: il che sarebbe per altro verso disdicevole.

Coroll. 3. Dunque il puro organismo materiale non può render per-
556 fetto il poter deliberativo (CLII).

Coroll. 4. Rettitudine somma negli intenti e specialmente nell'intento finale è principio di ogni deliberazione: perizia somma delle cose e degli uomini ne è la perfezione.

Coroll. 5. Ogni governo abbisogna di tal potere; per conseguenza ogni
1070 governo (e monarchico e poliarchico) deve organizzarlo o per *ispezione*, o per *rimostranza*, o per entrambe.

Coroll. 6. Ogni sovrano deve aprire alla verità libero accesso: e chi è costituito per ufficio organo di cognizione sociale, è gravemente reo se tace.

CLVIII.

1079 segg. Prop. X. Il poter legislativo dee dettar leggi *giuste*, *utili*, *convenevoli*.

Prova. Il poter legislativo dee conformarsi all'ordine nel fine, nei mezzi teoretici, nei mezzi pratici per arrivare dallo stato presente al termine di felicità (CLVI). Il *fine* debbe essere *onesto* (XLIII, 3) epperò farà *giusta* la legge; i mezzi *teoretici* sono quelli che secondo la natura delle cose ottengono il

bene voluto, cioè sono *utili* (XI); i mezzi *pratici* sono quelli che, secondo la natura del cuor umano, riescono a muoverlo, cioè sono *convenevoli* allo uomo. Dunque ec.

CLIX.

Coroll. 1. La legge è *per sè costante*; ma per la mutabilità delle cose e degli uomini debbe esser *mutabile*, giacchè dalle *cose* ripete la sua utilità, dagli *uomini* la convenevolezza. 1081 segg.

CLX.

Prop. XI. La legge dee nascere dalla *suprema* autorità *competente*. N. B. *Competente* è la autorità quando ordina nelle *persone* a lei *soggette* le azioni *ordinabili* al fine sociale. 1089 segg.

Prova della 1. parte. La legge è volizione sociale, epperò atto morale della società: or la società opera moralmente nel solo superiore (LXVIII): dunque ec.

2. Una è la autorità benchè divisa in molti (LIX, 2): dunque ella è *suprema*.

3. La volizione sociale ordina gli associati al fine: or solo la suprema autorità può ordinarli tutti in tutto: dunque ec.

Prova della 2. parte. Niuno può ordinare se non cose da sè dipendenti: dunque ogni legge dee nascere da autorità *competente*.—La premessa è evidente, giacchè l' *ordinamento* è effetto dell'*ordinatore*: or l'effetto dipende dalla causa.

CLXI.

Coroll. 1. La legge è *universale*, cioè ordina tutti coloro che si trovano nelle circostanze da lei contemplate. 1086 segg.

Coroll. 2. Debb' esser *pubblica* e *chiara* giacchè dee muovere *tutti* per via di *dritto* (L, 1 e 2) conosciuto dalla ragione. 1096 segg.

Coroll. 3. Debbe essere moralmente *possibile*, epperò non può esigere il sommo della perfezione. 1094 segg.

Coroll. 4. Debbe essere *efficace*, epperò muovere l'uom tutto quanto (XCIII segg.) 1098

Coroll. 5. *Proprio* della legge è *comandare*, *permettere*, *vietare* e *punire*: giacchè chi non ha autorità non può esercitare veruno di questi atti sui suoi uguali (LI, 1 e 3). 1099

Articolo IV. — *Potere esecutivo.*

CLXII.

Prop. XII. È necessario nella società un potere esecutivo.

N. B. Dicesi *potere esecutivo* la autorità di applicare agli individui in concreto le generali disposizioni.

Prova. Le leggi parlano generalmente, epperò non sono *per sè* applicate a verun individuo: or egli è necessario che vengano applicate individualmente, altrimenti gl' individui non ne sarebber mossi efficacemente: dunque è necessario un potere che le vada continuamente applicando. Dunque ec.

CLXIII.

N. B. Le leggi riguardano or le *persone* or le *cose* (CLVIII): dunque il potere esecutivo deve applicarsi ad entrambe (*governo*, *amministrazione*). La esecuzione può incontrare ostacoli or di *dritto* or di *forza*: dunque il potere esecutivo deve applicar le leggi con *autorità* di chiarire il dritto, con *forza* atta a reprimere la resistenza (poter *giudiziario*, *milizia*). 1049

Coroll. 1. Il poter *esecutivo* è dunque un complesso dei poteri *governativo*, *amministrativo*, *giudiziario*, *militare*.

990 *Coroll.* 2. Questi quattro poteri appartengono essenzialmente al *sovrano* (CXLI).

CLXIV.

1138 segg. Prop. XII. La *scelta* degli ufficiali appartiene al sovrano. N. B. *Ufficiali* sono i governanti subordinati, che governano con autorità derivata (diversi dai superiori ipotattici che governano con autorità propria ma subordinata) (LXXI, 4).

1137 Prova. La direzione dei governati si ottiene per mezzo degli ufficiali: or tocca a chi governa imprimere tal direzione secondo che gli detta la sua coscienza (LIX, 3; LXVIII, segg.): egli dunque dee secondo essa *scegliere* gli ufficiali.

CLXV.

Coroll. 1. Questa *scelta* include l'esaminarli, il formarli, il rimuoverli, il punirli, ec.

1061 e 1147 segg. *Coroll.* 2. Tanto più perfetto è il *governo*, quanto più perfettamente si trasfonde negli ufficiali, e poi nei governati il pensiero e la volontà *onesta* del legislatore: nel che consiste la unità e perfezione dello *spirito*

453 segg. *pubblico.*

Coroll. 3. Questa unità non potendo esser perfetta se non per la *verità* e pel *dritto*; verità e giustizia sono dunque i veri principj della *ra-*

1051 1054 *gion di stato*, e i veri fondamenti di buon governo e di sociale felicità.

1062 *Coroll.* 4. La onestà degli ufficiali è la miglior salvaguardia delle leggi.

CLXVI.

1151 segg. Prop. XIII. Il potere esecutivo dee mirare ad aumentare la ricchezza

1282 segg. sociale. N. B. La ricchezza può dirsi sociale in due sensi, o perchè appartiene agli associati, o perchè appartiene alla società: la autorità deve *ordinare* per riguardo alla prima ciò che conviene al pubblico bene; ma non può *consumarla*: la seconda può *usarla* o *consumarla*, secondo che giudica spediente a ben pubblico. Questo *usare* la ricchezza comune in ben comune è *amministrare*: l'ordinaria è più propriamente un *governare*, giacchè *governare* è, non già *operar* da sè, ma *guidare* chi opera (XCI).

Prova. La ricchezza è mezzo efficacissimo di esecuzione e di natural felicità: dunque ec.

CLXVII.

1177 segg. Prop. XIV. La sociale autorità ha dritto ad imporre *gravezze*. N. B. *Gravezza* diciamo ogni obbligazione imposta dalla autorità ai sudditi di impiegare in ben comune un valore qualunque di cui essi hanno il dominio.

Prova. Al bene della società non sempre bastano i mezzi tratti da volontario concorso: or l'autorità dee promuovere colla forza morale e fisica (XCII, 2) il ben comune: dunque è in dovere, epperò ha dritto, di obbligare i sudditi colla forza morale e fisica a contribuirvi.

CLXVIII.

Coroll. 1. Il suddito è obbligato a contribuirvi secondo il giudizio del supremo ordinante.

Coroll. 2. Il supremo ordinatore non ha dritto a gravezze che non sieno in ben comune.

Coroll. 3. Le gravezze debbono esser ridotte al minimo possibile, salvo il fine: giacchè quando senza esse il fine potrebbe aversi, esse sono in danno e non in bene comune.

Coroll. 4. Debbono esser tali che non allettino al male morale, anzi ne distornino: giacchè l'*onestà* è il primo dei beni sociali (XLIII, 3).

CLXIX.

Prop. XV. Le gravezze richieste dal ben pubblico *necessario* debbono

esigersi per legge assoluta: quelle del pubblico *ornamento* e *comodo*, per legge consentita o espressamente o implicitamente dai contribuenti.

Prova della 1. parte. Nessuno dei socii può ricusare giustamente di concorrere a ciò che è *necessario* pel ben pubblico: dunque tali gravezze possono esigersi per dritto rigoroso: dunque ec.

Prova della 2. parte. Il dritto maggiore dell'individuo non può collidersi dal dritto minore (XCII e L, 7) della società; or l'*ornamento* e *comodo* sociale è un dritto minore che la *necessità* degli individui: dunque il dritto della società ad *ornamento* ed *agi* non collide il dritto degli individui al *necessario* sostentamento. Ma quando si chiede forzatamente può accadere che si tolga agli individui il necessario: dunque non è lecita gravezza assoluta per ornamento ed agi. Dunque ec. — 1178

CLXX.

Coroll. 1. Giustissima dunque è la gravezza che ferisce le derrate men necessarie, giacchè chi le consuma è libero ad astenersene. — 1181

Coroll. 2. Giusta parimenti è quella gravezza che vieuo sopportata da chi si gode il prò: giacchè è più volontaria (CXXIX). — 1178, 4

CLXXI.

Prop. XVI. Giustissimo nelle gravezze è il sistema *progressivo*. N. B. Dicesi *progressivo* il sistema delle gravezze, quando prende per regola di giustizia distributiva non già la cifra che esprime i valori posseduti, ma la necessità maggiore o minore dei possidenti. — 1178, 5

Prova. La necessità del vivere sociale è subordinata alla necessità di essere (XLIII, 5; CXL, 4): dunque non è giusto togliere il necessario alla esistenza per darlo al ben sociale: dunque la necessità dei possidenti dee rispettarsi dalla società. Or la necessità è graduata, e trascorre per una scala insensibile diminuendo a poco a poco, finchè giunga alla agiatezza, alla ricchezza, ec.: dunque la società dovrà rispettar la necessità in proporzioni diverse. Dunque ec.

CLXXII.

Prop. XVII. Il *poter giudiziario* è necessario in una società.— N. B. Dico *giudiziario* il *potere di definire autorevolmente sui dritti*.

Prova. La società consiste nella cooperazione; or la cooperazione cesserebbe, se ogni socio giudicasse diversamente intorno al dritto, giacchè dal dritto dee muovere l' operar sociale (XCI): nè può esservi uniformità costante di giudizj se essi non sieno armonizzati da un principio di unità, quale è nella società concreta il superiore. Dunque è necessario che il superiore giudichi dei dritti *con autorità*, cioè *obbligando i sudditi a conformarvisi*. Dunque ec. — 928 segg. 1186 segg.

CLXXIII.

Coroll. 1. Il giudice dunque non è un semplice arbitro, a cui si obbedisca per volontaria convenzione. — 1187

Coroll. 2. Egli partecipa l' autorità sovrana, e parla in virtù di questa, e a nome di lei; epperò nelle materie di sua competenza. — 1186

Coroll. 3. Dunque ove sono società diverse, epperò *fini* diversi e *competenze* diverse, un giudice non può intromettersi nella *competenza* dello altro (CLX). — 1191

CLXXIV.

Prop. XVIII. Lo scopo del poter giudiziario è il *pieno, pratico e notorio trionfo del giusto*. — 1193 segg.

Prova della 1. parte. Lo scopo di esso potere è pronunziar un giudizio: or un giudizio dee dir il vero senza nulla mescolarvi di falso. Dunque ec.

Prova della 2. parte. Il giudizio sociale si pronunzia per armonizzare

le operazioni dei socj (CLXXII): or nulla otterrebbe nelle operazioni, se si limitasse a *far sapere* chi ha ragione senza farla *praticamente* ottenere. Dunque ec.

193 segg. Prova della 3. parte. Scopo del giudizio è, che il giusto si eseguisca: or i malvagi diverrebbero audaci a violarlo, i buoni timidi a sostenerlo, epperò non si eseguirebbe, se non fosse *notorio* che nei tribunali la giustizia è sostenuta. Dunque ec.

CLXXV.

834, 1205 *Coroll.* 1. Necessario è dunque un qualche grado di pubblicità nei giudizj, ove l' autorità è fallibile.

1214, 5 *Coroll.* 2. Il giudice debbe essere sostenuto da una forza a cui niun privato possa sperar di resistere.

197 segg. *Coroll.* 3. Il poter costituente dee dare ai tribunali una forma che atti li renda ad ottenere questo scopo.

CLXXVI.

1217 segg. Prop. XIX. Una società di ordine puramente (*) naturale esige *forza fisica*; e tre specie di tal forza, cioè forza *civica*, *politica* e *guerresca*.

Prova della 1. parte. Ogni natural società dee promuovere il bene esterno, il quale può turbarsi colla violenza cioè colla forza ingiusta: or la forza *ingiusta* non può comprimersi col dritto, ossia forza morale, ma sol colla fisica. Dunque ec.

Prova della 2. parte. Il bene sociale può turbarsi dalla violenza or di cittadini contro cittadini, or di cittadini contro la società, or di altra società assalitrice: la prima sarebbe violenza contro l' ordine civico, la seconda contro il politico, la terza contro l' inter-nazionale: la società dee contrapporvi reazione proporzionata: dunque la forza sociale deve operare in questi tre ordini. Dunque ec.

CLXXVII.

1218 segg. *Coroll.* 1. Perfetta sarà la forza sociale quando sarà *superiore* ad ogni resistenza, *sicura* di tale superiorità, *pronta* nel superare gli ostacoli, *economica* nei mezzi.

CAPO VI. — *Leggi che reggono moralmente l'operare di una società indipendente verso le altre.*

CLXXVIII.

Le società, come gl' individui, possono considerarsi in tre diverse relazioni colle lor simili: 1. nella relazione astratta stabilita dal principio di società, ossia dal dovere di far l' altrui bene; 2. in tal relazione ridotta al concreto da un incontro passeggiero; 3. in tal relazione resa costante da un fatto durevole. Considerando la prima di queste relazioni noi ne ricaviamo il principio generale della società; considerando la seconda le leggi di giustizia fra uguali; considerando la terza quelle di autorità e di sudditanza. È questa in breve la materia del capo VI.

Articolo I. — *Della prima legge di società inter-nazionale.*

CLXXIX.

1232 segg. Prop. I. Le nazioni debbono scambievolmente amarsi. N. B. Chiamo qui *nazione* una società pubblica indipendente, prescindendo dalle altre proprietà che si potrebbero comprendere in tal vocabolo.

(*) Se un Dio istitutor di società volesse usarvi la sua onnipotenza a difenderla, una tal società avrebbe l' onnipotenza divina a sostegno invece della forza fisica.

Prova. Le società sono enti *morali simili*; or questi si debbono amore scambievole. Dunque ec.

Si dimostra la minore. Amore significa voler il bene altrui: or enti morali debbono volere il bene, cioè l' esecuzione dell' intento del Creatore; il quale negli enti simili è simile. Dunque enti morali simili debbono voler per gli altri quel medesimo bene che voglion per sè. Dunque si debbono amore scambievole.

CLXXX.

Coroll. 1. Siccome l' intento del Creatore rispetto alle società è che coll' *ordine* sociale procurino la esterna *felicità* individuale ordinata ad ottenere la *eterna* colla pratica di interna *onestà* (XLV, XLIII), così ogni società deve bramare alle altre: 1. la *pace*, che è tranquillità dell' ordine sociale; 2. la *perfezione materiale* da cui nasce *felicità* esterna; 3. la *onestà* del vivere; 4. la retta direzione al Bene Sommo.

Coroll. 2. Alla brama dee congiungersi la real cooperazione (XXIV, 3).

CLXXXI.

Prop. II. Questo amore si pratica fra le nazioni per mezzo dei loro sovrani. 1251 segg.

Prova. Questo amore è atto morale: or le società non hanno *socialmente* morale operazione fuor del superiore (LXVIII). Dunque ec.

CLXXXII.

Coroll. 1. Siccome nel superiore l'*uomo* è distinto (LXI, 3) dalla *autorità*, così nel sovrano altro è l' amicizia *personale* altro la *inter-nazionale*: quella vuole il bene dell' uom governante, questa della società governata. 1253 segg.

Coroll. 2. La amicizia personale mai non dee superare nè violare la inter-nazionale: anzi nel conflitto dee cedere a questa (L, 7). 1253 segg.

Coroll. 3. Ogni sovrano dee bramare alle altre nazioni *pace*; *prosperità*, *onestà*, *religione* (CLXXX, 1): e dee, secondo le leggi di giustizia, cooperarvi.

Articolo II. — *Relazioni concrete fra nazioni considerate nella loro natura specifica.*

§ 1. *Nello stato pacifico.*

CLXXXIII.

Prop. III. Se si prescinde da fatti positivi, tutte le nazioni sono uguali in dritto.

Prova. Prescindendo da fatti positivi, ogni nazione non ci presenta se non le relazioni naturali, epperò i dritti di sua natura specifica ridotta al concreto: or tutte le nazioni hanno la stessa natura specifica: dunque tutte sono nelle stesse relazioni ed hanno gli stessi dritti anche in concreto, se per fatti positivi non sieno scemati. 1249, 1252

CLXXXIV.

Coroll. 1. Dunque anteriormente a fatti positivi, ogni nazione è pienamente indipendente ovunque non urti nei dritti delle altre: nella collisione poi di questi dritti, quello che secondo ragione è, più forte dovrà prevalere (XCII e L, 7).

Coroll. 2. Dunque nazioni che non abbiano fra loro commercio, sono reciprocamente indipendenti: epperò nessuna ha dritto di guidar a suo modo gli affari dell' altra. 1270 segg.

CLXXXV.

Prop. IV. Secondo natura nessuna nazione può *in origine* venir obbligata a dipendere da un' altra, se non o per suo delitto o per suo con- 1275 1331 s.

senso. N. B. Dico *in origine*, perchè stabilita una dipendenza legittima, questa potrebbe produrne altre.

Prova. Ogni nazione *in origine* è, anche concretamente, *società indipendente* (LXXI N. B.) per dritto: or questo dritto non si perde se non per delitto o per consenso: dunque ec. — Dimostro la minore. Il dritto è forza morale maneggiata dalla volontà (L, LI): può dunque scemare o per sè o per la cessazione della volontà. Il *dritto* per sè non può esser distrutto se non dal *torto*, il quale nello ordine sociale si chiama *delitto*: il cessare dalla volontà di indipendenza è *consenso* alla dipendenza. Dunque ec.

CLXXXVI.

1376 *Coroll.* 1. La sola inferiorità *di fatto* nelle dovizie materiali o intellettuali non può *obbligare* la nazione più debole a dipendere dalla più forte: ben potrà peraltro darle *occasione* di volontario *consenso* a dipendenza (LXXXVII, 4).

N. B. Il *fatto naturale*, che forma un terzo elemento (LXXXIII) di dipendenza per l'uomo individuo, non rende suddite le nazioni, perchè esse non *nascono* per via di generazione e non abbisognano della educazione materiale e morale come il fanciullo: se non avessero almeno il *necessario* per esistere materialmente e moralmente non sarebbero *società indipendenti*, ma formerebbero parte di altra maggior società.

CLXXXVII.

1267 segg. Prop. V. Una nazione, chiamata dalla uguale in sussidio pel mantenimento dell' ordine politico, dee prestarle soccorso.

Prova. Ella dee volerne e procacciarne la *pace*, ossia *tranquillità ordinata* (CLXXX): or questa consiste principalmente nella sicurezza dello *essere*, il quale dipende dall' ordine politico. Dunque dee procacciarne lo ordine politico. Dunque ec.

CLXXXVIII.

1267 *Coroll.* 1. Dunque dee prima esaminare i dritti a possedere l'autorità, ed a chi ha il dritto assicurarne il possesso: altrimenti potrebbe accadere che fosse non mantenitrice, ma sovvertitrice dell' ordine.

1268 *Coroll.* 2. La nazione soccorritrice non ha *autorità* sopra quella che viene ajutata: il soccorso è un *debito* di amor inter-nazionale, non un *dritto* di comando.

Coroll. 3. Dunque non può imporle costituzioni o leggi, ma solo ristabilirne la *autorità*; e a questa poi tocca il correggerne la costituzione o le leggi secondo il bisogno (CXLI).

1272 *Coroll.* 4. Ad una nazione, ove la autorità legittima sia incatenata, è lecito prestar soccorso anche non implorato: ma quando la autorità è attiva, un tal soccorso, *fra nazioni uguali*, è invasione.

1274 667 670 segg. *Coroll.* 5. Ufficio delle nazioni è il ristabilire sul trono chi ne fu ingiustamente spogliato: giacchè esse non dipendono dalla *civica* autorità posseduta dall' usurpatore (LXIII, 2; CXLIV, 3); e le loro relazioni riguardano immediatamente l' ordine politico (CLXXXII, 1), la cui autorità appartiene per dritto al *pretendente*.

CLXXXIX.

1271 Prop. VI. Non è lecito (fra nazioni uguali) recar soccorso *autorevolmente*, vale a dire con mezzi proprj della sociale autorità, ad individuo di straniera nazione, che si dica oppresso.

Prova 1. La autorità sovrana di una nazione è uguale a quella della altra: dunque da questa non può esser riordinata. Dunque ec.

2. Non si può dar ragione ad uno dei litiganti, senza udir la controparte, ed esaminarne le difese: converrebbe dunque citarla ed intro-

mettersi nel suo governo ; il che è ufficio solo di autorità protarchica : or fra nazioni uguali e straniere non vi è protarchia : dunque non può darsi tale ispezione. Dunque ec.

3. Se si desse tal dritto non vi sarebbe più quiete negli stati, nè efficacia nei giudizj. Dunque ec.

CXC.

PROP. VII. Il delitto ostinato è principio di dipendenza fra le nazioni. 1331 segg.

N. B. Dico *ostinato*, perchè un primo delitto può venir riparato, e la riparazione ristorar i dritti. 641 segg.

Prova. Una nazione offesa ha dritto di distruggere la forza ingiustamente lesiva, giacchè ha dritto a mantenere la propria incolumità secondo ragione (LIII) : or non può tal forza distruggersi nel colpevole *ostinato*, senza scemarlo di quella libertà di cui abusa, cioè della indipendenza. Dunque la nazione offesa ha dritto a scemar di indipendenza la delinquente. Dunque ec.

CXCI.

Coroll. 1. La nazione che giustamente si difende divien superiore per dritto, ed acquista sulla delinquente il *dritto* di ridurla alle vie dell' ordine, anzi ne ha il *dovere* LIII, LXIV).

Coroll. 2. Dunque ha dritto non solo ad esigere riparazioni pel passato, e sicurezze pel futuro, ma anche ad infliggere castigo proporzionato al delitto (CVI, segg.)

Coroll. 3. Questa proporzione richiede al delitto sociale pena sociale, all' individuale pena individuale, ec. 649 segg.

Coroll. 4. Riguardo al danno è facile comprendere la proporzione del compenso : riguardo al pericolo le proporzioni debbono preponderare in favor della nazione offesa, giacchè la sociale autorità ha per *primo* debito l' assicurare *ai suoi* la pace e la prosperità (LIX).

CXCII.

PROP. VIII. La superiorità *in dritto* di una nazione sull'altra, comunque sia acquistata, obbliga la superiore a procacciare all' altra felicità. 657 segg.

Prova. La superiore acquista o in parte o in tutto la sociale autorità sulla inferiore : or la sociale autorità è obbligata ad ordinar i sudditi a felicità (LIX, 2). Dunque ec.

CXCIII.

Coroll. 1. Dunque un conquistatore, ancorchè per giusto gastigo, possa impor qualche pena ai conquistati, pure ha limiti severi al suo sdegno circoscritti dalla natura.

CXCIV.

Dal fin qui detto apparisce quali sieno le relazioni fra le nazioni, e i loro dritti per conservarsi nella sociale unità e pace : passiamo a dire della *prosperità* (CLXXX) a cui esse debbono reciprocamente cooperare, comunicandosi i beni e materiali e morali.

PROP. IX. Le nazioni possono possedere e civicamente e politicamente, ed escludere dal loro dominio i vicini. 1281 segg.

Prova della 1. parte. Le nazioni abbisognano di mezzi, non meno che gli individui, per conservarsi (LIV, segg.): il conservarsi è loro *dovere* epperò *dritto* (CXL, 2): dunque dovere e dritto è il possedere questi mezzi. 735 1045 s.

Prova della 2. parte. I mezzi sono e di ordine civico, come *comprare, vendere*, ec.; nel che il governo tratta da uguale ad uguale coi privati con cui viene a contratto ; e di ordine politico, come le leggi *successorie, commerciali, esattive*, ec., in cui egli ordina intorno ai beni materiali dei privati ciò che occorre a ben pubblico. Or il governo ha dritto a dispor- 1282

re dei beni materiali in queste due maniere (CLXVI): dunque possiede e civicamente e politicamente.

1281 1293 Prova della 3. parte. Questi mezzi, usati che sieno da una nazione, non possono ordinariamente usarsi dall' altra: dunque la nazione che possiede ha dritto in tal caso ad escluderne ogni altra.

CXCV.

Coroll. 1. Se l' uso dell' una non impedisce quello dell' altra, non vi può essere dominio esclusivo: epperò l' escludere da beni *comunicabili* è ingiustizia e disamore inter-nazionale.

1302 segg. *Coroll.* 2. La legge fra le nazioni dee, nello stato normale, favorire il commercio scambievole, giacchè il commercio comunica dei beni, non sol senza danno, ma con vantaggio scambievole.

Coroll. 3. Uno stesso fondo può aver due padroni di ordine diverso, ma non due padroni esclusivi nell' ordine medesimo. Dico esclusivi, perchè non ripugna la comunione di molti associati, i quali *non si possano escludere* scambievolmente.

CXCVI.

1306 segg. Prop. X. Le nazioni si debbono scambievolmente la cognizione del vero, quando questo è necessario alla condotta dei loro interessi.

Prova. Esse debbono ajutarsi al bene sociale (CLXXIX). Dunque ec.

CXCVII.

Coroll. 1. L' escludere dalle corrispondenze inter-nazionali senza perchè è contrario alla legge di amore e sempre debbe esservi aperta una via, pur nei tempi di reciproca nimistà.

1307 segg. *Coroll.* 2. Ogni violazione o di chi porta o di chi riceve ambasciate è delitto enorme contro la società inter-nazionale, giacchè ne distrugge per fin la radice.

CXCVIII.

1385 segg. Prop. XI. Nella natural relazione *uguale*, una nazione ha dovere di promuovere la onestà fra le vicine, ma non ha il dritto di forzarle a riceverla.

Prova della 1. parte. La onestà è il primo dei beni sociali (XLIII, 3): dunque ogni società dee volerlo alle vicine.

Prova della 2. parte. 1. L' onestà è scopo dell' ordine sociale (XLIII, 4): quest' ordine ha in ogni nazione un ordinator *supremo* indipendente (LXXI N. B.): all' indipendente il suo uguale non può dar legge (CLX): dunque neppure forzarlo a riceverla (CLXIII).

2. Ogni nazione per *sè* ha dritti uguali nel giudicare intorno a ciò che è onesto (CLXXXIV, 2): dunque niuna ha dritto ad estorcere dall' altra una opinione qualunque: altrimenti questo dritto sarebbe reciproco, epperò frustraneo.

CXCIX.

1308 segg. *Coroll.* 1. Quel che si è detto della onestà dee dirsi della religione, parte essenzialissima della naturale onestà.

Coroll. 2. Una nazione che abbia certezza della vera religione, dee promuoverla, salva violenza, con ogni efficacia.

§ 2. *Nello stato ostile.*

CC.

1318 segg. Prop. XII. È lecito, e talor doveroso, ad una società il prendere le armi contro un offensore ostinato.

Prova. Può esser questo l' unico mezzo di mantenere o ristabilir l'ordine sociale: or ogni società è obbligata a mantener quest'ordine, benchè ciò riesca in discapito di qualche individuo: dunque ec.

La minore si dimostra. Un offensore ostinato può mettere a cimento tutti i dritti della società, e perfino la sua esistenza e l'ordine di onestà, ossia la probità dei suoi associati. Or la esistenza e la probità sociale è un bene maggiore della vita di alcuni individui: dunque il dritto di questi è colliso. Dunque ec.

CCI.

N. B. Il cozzar violento di una società contro l'altra per difesa dell'ordine sociale suol dirsi *guerra*.

Coroll. 1. La guerra è lecita ogni qual volta è necessaria alla società per mantenersi l'ordine sociale; giacchè da questo ordine dipende lo *essere* della società e tutti i beni e la sicurezza degli associati (XLIII e L). 1331 segg.

Coroll. 2. Ogni guerra che non sia in difesa dell'ordine è ingiusta.

Coroll. 3. Ogni atto ostile dee muovere dalla somma autorità sociale; altrimenti non sarebbe un cozzar *di società*, ma di individui, giacchè la società opera per l'autorità (LXVIII). 1321 segg.

Coroll. 4. La guerra dee farsi con mezzi *efficaci*; altrimenti se ne soffrirebbe il danno, senza conseguirne l'intento. Perciò una guerra impossibile a vincersi è parimente illecita. N. B. Notisi però che *assoluta* impossibilità essendo difficile a prevedersi, non meritan biasimo certi Eroi che *volontarj* affrontano cimenti arrischiatissimi: ma lo meriterebbe la autorità se esigesse tali sforzi da sudditi non volonterosi. 1345 segg.

Coroll. 5. I mezzi debbono esser tali che distruggano la forza ostile, risparmiando quanto è possibile chi non resiste. 1350 segg.

Coroll. 6. Una guerra *necessaria* per la propria società può dal sovrano comandarsi per obbligo: una guerra *opportuna* in favor di altra società non deve imprendersi se non colle forze di chi volontariamente combatte. 1326 segg.

Coroll. 7. Se in una società vengano socialmente sostenuti principj antisociali, in modo che divengano prossima rovina della vicina; questa, ove altri mezzi non valgano, ha dritto a difendersi colla forza, costringendo la pervertita a ristorare le basi dell'ordine sociale, e ad impedirne i delirii desolatori (CXIX). 1276 segg.

Articolo III. — *Relazioni naturali fra nazioni ridotte a società costante da fatto particolare.*

CCII.

Prop. XIII. Le nazioni tendono a formare società inter-nazionale costante. 1357 segg.

Prova. Le nazioni tendono a porsi in contatto stabile con altre nazioni: or dal contatto stabile nasce società costante: dunque ec. — La maggiore fu provata (XLIII, e XLIV).

La minore si dimostra. Il contatto stabile di varie nazioni introduce fra esse qualche stabile unità di pensiero, qualche legame di volontà, qualche intreccio di interessi e di operazioni: or questa triplice unità è associazione (XLIII): dunque ec. 1361 segg.

CCIII.

N. B. Questa congiunzione di nazioni può nascere da volontà libera, da dritto prevalente, da natural propagazione e propensione (LXXIII). Onde ne siegue che 1362

Coroll. 1. Tre sono per le nazioni come per gli individui i *fatti associanti*. Diremo *etnarchia* la società delle genti nata da necessità irrefragabile di natura.

CCIV.

Prop. XIV. Nella società delle genti esiste una autorità. 1364 segg.

Prova 1. Senza autorità non si dà unità sociale (LVIII): or fra le genti si dà questa unità (CCII). Dunque ec.

Prova 2. Fra le genti vi è intreccio di interessi epperò contrasto: dunque debbe esservi chi possa giudicarne (CLXXII). Or la autorità di una nazione non ha dritto a giudicar dell' altra (CLXXIII, 3): dunque debbe esservi una autorità comune.

Prova 3. Esiste un *dritto delle genti* ancor positivo: dunque esiste una autorità che lo determina (CLX).

CCV.

1392 segg. *Coroll.* 1. Dunque le genti sono obbligate ad una qualche obbedienza relativamente al fine di tal società; e si dà fra esse un principio conservator della pace.

1368 segg. *Coroll.* 2. Esistono dunque nella società inter-nazionale tutti i poteri politici essenziali ad ogni autorità (CXLI).

CCVI.

Prop. XV. Il fine della società ed autorità inter-nazionale è di ordine materiale, ma diverso dalla politica.

Prova della 1. parte. Le nazioni sono società di ordine materiale: dunque la lor unione ha un fine materiale. Infatti esse tendono a conseguire esterna felicità (XLV).

1358 segg. Prova della 2. parte. Il fine di ogni società è il bene degli associati: or il bene delle nazioni è diverso da quello degli individui: dunque ec. — Si dimostra la minore. Il bene sociale delle nazioni consiste nell'*essere atte* a felicitar gli individui, cioè nell' avere la unità ed efficacia necessarie a tal uopo (CXL, 3 e 4): quello degli individui nella sicurezza ed ampliazione dei loro dritti. Dunque ec.

CCVII.

1393 segg. 1370 segg. 1374 *Coroll.* 1. La autorità politica non perde dunque nella società internazionale la sua indipendenza nel far il bene sociale: ma può venir impedita dal far il male (XCV).

Coroll. 2. La autorità inter-nazionale comanderebbe senza dritto se ordinasse da sè gli interessi di una pacifica società: ella non ha dritto se non a fare il bene comune delle genti associate (XCV).

1382 segg. *Coroll.* 3. Pure può ingerirsi nello andamento politico di un popolo, quando vi è tale il disordine, da minacciar la sicurezza dei vicini. Epperò ha dritto a sostenere i primi principj sociali, e le basi particolari della associazione inter-nazionale (CCI, 7).

Coroll. 4. Deve adoprarsi principalmente ad unire le genti per quelle imprese, a cui ricercasi unione di sforzi nazionali: e ciò 1. nel tutelare i dritti di ciascuna contro le offese dei prepotenti: 2. nello sviluppare la cooperazione ad imprese di bene universale.

CCVIII.

1365 segg. Prop. XVI. La autorità inter-nazionale *per sè* è ordinariamente poliarchica, almen sul nascere.

Prova. Le nazioni, tranne il raro caso di delitto *ostinato* e *punito*, sono in istato di reciproca uguaglianza (CLXXXV): or fra uguali la società prende (LXXXV, 1) *per sè* forma poliarchica. Dunque ec.

CCIX.

Coroll. 1. Alla società inter-nazionale debbonsi dunque applicare le leggi di società volontaria (LXXXVI, segg.).

Coroll. 2. La grave violazione del ben comune, condizione associante, scioglierà dunque i legami di obbedienza inter-nazionale (LXXXVIII, 2) verso la ingiusta autorità.

Coroll. 3. Il maneggio della autorità apparterrà a chi verrà destinato a ciò dalle genti medesime (LXXXV).

CCX.

Prop. XVII. La società delle genti dee dare a sè stessa e mantenere un organismo politico. 1395 segg.

Prova 1. Ella è vera ed amplissima società (CCII, segg.): or una vera società ha bisogno di organismo; e tanto maggiore quanto è più ampia. Dunque ec.—La minore per la prima parte è provata (CLII): la seconda apparisce dai motivi della prima; giacchè il bisogno di organismo si deduce *dalla mole*.

Prova 2. Ella è società poliarchica (CCVIII): or nella poliarchia è massima necessità di costituzione politica (LXXXVIII): dunque ec. 522 segg.

CCXI.

Prop. XVIII. La più perfetta etnarchia è la Cristianità. N. B. Dico *cristianità* la associazione delle genti *veramente* e *rigorosamente* cristiane, cioè delle cattoliche.

Si prova che ella è etnarchia. La cristianità, *supposta la rivelazione e la fede*, è una unione di nazioni, legatesi per irrefragabile necessità di natura; giacchè è legge di natura l'assenso a Dio che parla (XXXIII). Or tale associazione è etnarchia (CCIII): dunque ec.

Si prova che è la più perfetta: 1. Niun' altra può avere tanta unità, giacchè niun' altra comanda alla mente (XLV).

2. Niun' altra accerta ugualmente colle speranze future i sacrifizj che chiede al presente.

3. Niun' altra ha il poter legislativo sì indipendente dalla forza dell' esecutivo. Dal che ne siegue che

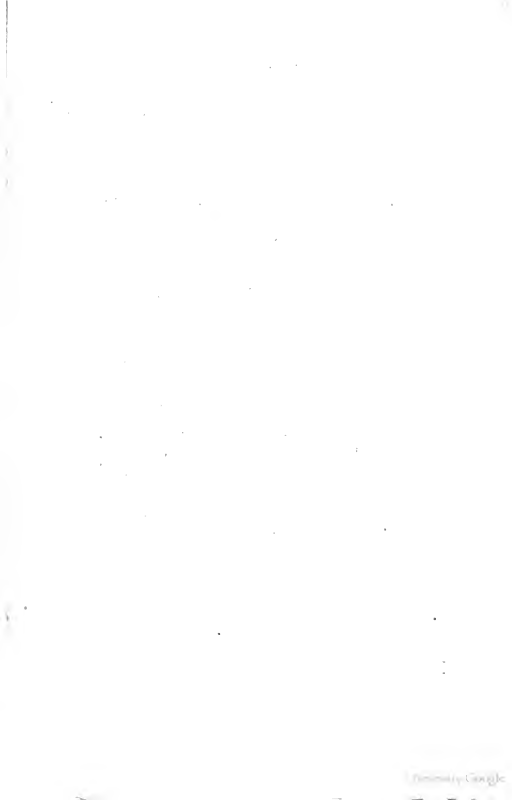
4. Niun' altra guarentisce meglio i sovrani, i sudditi e la loro affezione reciproca.

5. Niun' altra ha mezzi più efficaci e spirito più ardente a propagarsi.

6. Dunque niun' altra congiunge tanta *unità*, *estensione* ed *efficacia*.

CCXII.

Coroll. 1. Dunque, *posta la divina istituzione*, dono *tutto soprannaturale*, prescindendo anche dalla speciale assistenza della Provvidenza istitutrice, la società cristiana per sua natura sarà sempre il prototipo della social perfezione, il centro della civiltà, la società di verità e di amore, di modesto comando e di libera obbedienza; la città dell' ordine e della pace.

Coroll. 2. Dunque un vero amico della umanità dee studiarne la istituzione, riconoscerne i benefizj, ampliarne la influenza, benedirne lo Autore.

INTRODUZIONE

Tra le molte e strepitose rivoluzioni scientifiche di che l' età nostra è sì feconda, non è delle meno importanti quella per cni, dal basso del sensismo Lokiano ergendosi la metafisica, tornossi fra noi all' altezza di que' nobili pensamenti a cui la invita natura. Gemeano da lungo tempo i veri filosofi di vedere tiranneggiata e quasi oppressa da non so qual ferreo giogo la verità; quando repente si alzò dalle scuole di Francia (I) grido di salvezza, che mostrando il falso ed il turpe di quelle abbiette dottrine, rianimò nel mezzodì d' Europa lo spiritualismo giacente, e associandolo a quelle verità empiriche il cui studio avea occupato fino allora quasi esclusivamente il più degli ingegni, creò scuola novella, e richiamò a nuova luce quelle dottrine che formarono in ogni tempo il retaggio de' saggi. *

Ma le rivoluzioni metafisiche sono per lor natura universali; perocchè non essendovi scienza che non istudj l' *essere* di qualche oggetto nelle sue relazioni coll' umano intelletto, variata comunque la dottrina dell' *es-*

N. B. *I numeri arabici, che nel testo si incontrano fra parentesi, citano i numeri corrispondenti della stessa nostra operetta; i numeri romani richiamano le note lunghe che troverai nel fine di ciascuna parte:*

Ivi pure rinverrai il catalogo delle edizioni di Autori da noi citati, affinchè riesca più facile riscontrar i testi, colla indicazione della pagina.

* Il ch. prof. D. Salvadore Mancino ne ha dato poc' anzi un saggio in un articolo delle Efemeridi di Sicilia relativo alle opinioni del sig. V. Cousin. Gennaro 1840.

sere e quella dell' intelletto, cioè la Metafisica e la Psicologia, ogni altra scienza dovrà necessariamente seguirne gli impulsi e pigliar nuovo aspetto, almeno in quelle menti che non sanno appagarsi di idee concrete e limitate, ma vogliono risalire in tutto a' principj.

Ecco, lettore cortese, l' origine di questa operetta. Benchè io non propenda a cieche innovazioni, benchè non parteggi per alcuno de' novelli maestri in particolare, pure non potei non approvare, almeno in gran parte, le metafisiche novità; e poichè il genio non men che il dovere mi spingea a meditare sul mirabile artificio interno dell' umano operare, nel risalir che io facea a' primi e più astratti suoi elementi, non potei non avvedermi del vuoto, anzi del reo di quelle dottrine che tra noi ancor vigeano, quasi eredità lasciataci dal sensismo cadente, che andava pur tuttavia perpetuandosi colle novelle edizioni del Burlamacchi, dell'Eineccio, del Romagnosi e di altrettali autori.

Volli dunque tentare di applicare alle teorie morali la novella metafisica; ma con tale ordine e concatenazione di raziocinio che appagar potesse una mente bramosa non solo di conoscere il vero, ma ancor di contemplarlo evidente. Il dar così tutta la consistenza filosofica ad una scienza che sì gran parte abbraccia del mondo spirituale, e in un secolo ove ognuno vuol ragionare, e specialmente sui dritti e doveri privati e pubblici, parvemi impresa degnissima di chi brama giovar altrui, doverosa per chi vi si trova dalla professione obbligato. Perciò camminando sulle orme de' novelli metafisici, dato bando alle ipotesi, presi a considerare i fatti, assicurandoli per quanto potei sulle naturali idee comunissime espresse con sincera chiarezza dal linguaggio del volgo (II). Analizzandone poi le idee e i fatti che esse esprimono, mi adoprai a dedurne le conseguenze; ma con quella severa logica senza cui è sì agevole far dire all' oracolo del fatto ciò che esso realmente non dice. Associando in tal guisa alla semplicità de' lumi naturali la profondità del discorso, a' vantaggi della analisi que' della sintesi, a' lumi antichi i moderni, all' empirismo che realizza la teoria che generalizza, presi a seguire la scienza del cuore umano in tutto il suo lungo e periglioso arringo, dal punto ove nasce nel santuario della coscienza individuale sino a quella meta ove ella pianta le colonne del sociale edifizio, e lo sostenta. Scienza che qualor si consideri con ra-

gione puramente naturale, e sopra il fatto di natura unicamente si appoggi, suol chiamarsi *dritto naturale* (124).

Ma i principj e il metodo non sono il tutto in filosofia. Il vantaggio più importante recato dalla novella metafisica è la mutazione delle dottrine filosofiche; mercecchè congiungendo in un sol sistema l'empirismo inglese e francese collo spiritualismo tedesco * ella ha preso un carattere misto, epperò tanto più vero quanto meglio si confà coll'essere umano, essere composto di corpo e di spirito. Le teorie morali essendo una conseguenza delle metafisiche, possono esse pur dividersi in tre grandi classi, secondo che cercano i loro principj o nel solo spirito o nel solo corpo o nel loro composto: la morale degli spiritualisti sarà la morale della ragione isolata epperò non umana, lo stoicismo; la morale de' sensisti sarà quella del corpo, l'epicureismo, che vive onestamente per godere meglio i piaceri. La morale dell'eclettico congiungerà i due elementi, e mentre accorda il primato alla ragione, non dimenticherà, non condannerà assolutamente ogni passione. Questa è la morale da noi abbracciata e sviluppata in queste carte.

Scrivendo poi pei filosofi e non pel volgo, scrivendo teorie di morale, non catechismi, mi fia permesso così nelle materie come nello stile un moderato laconismo che lasci al lettor penetrante il piacere di pensar da se stesso, e dia al raziocinio filosofico quella limpidezza e connessione che ne formano il più bel pregio. Siccome per altro certe giunte di erudizione, certe deduzioni, men necessarie al tessuto dell'opera, ma in sè o importanti o piacevoli, certe confutazioni o risposte ad opinioni contrarie possono aggiungerle pregio e diletto, abbiam procurato di compensare con qualche abbondanza di note il laconismo del testo, inserendo in esse ciò che ne parve atto non ad ingrossare ma ad arricchir il volume.

Persuasi che niuno erra senza qualche barlume di verità, giacchè puro errore non si dà, abbiam fatto ogni sforzo per sceverare in ogni opinione il vero dal falso, e lasciare così a ciascuno la sua parte di lode anche quando ci fu mestieri confutarne gli errori. Ma non per questo ci credemmo in dovere o di piaggiar l'errore, o di associarlo colla verità, come vorrebbero certuni per una cotal loro antifilosofica tolleranza. Le transazioni propriamente dette, quelle cioè ove si rinunzia a qualche parte

* Cousin Introd. Leçon 13.

de' proprj dritti, sono in filosofia così impossibili come in geometria; ed è, a parer nostro, ugualmente assurdo il gridare col sig. Droz *: *Approvate* . . . tutti i sistemi di filosofia, come sarebbe il chiedere a' geometri che permettano a qualche triangolo di aver quattro lati. La tolleranza, o diciam meglio l' equità del filosofo, dee consistere nella scrupolosa fedeltà a riferire le altrui opinioni, nella propensione a spiegarle favorevolmente, nella urbanità quando avvenga di confutarle; e a queste leggi se avrem mancato, ci condanniamo anticipatamente e ritrattiamo ogni involontario errore.

Intendeste, lettor cortese, qual fu il nostro divisamento, il metodo, i principj, le mire, i riguardi con cui guidammo la penna nello stendere questo saggio delle nostre meditazioni sulle teorie del dritto. Qual che ne sia il prodotto, egli è certamente frutto di un cuore che ama sinceramente il vero, e lo porge senza infingimento; che ama caldamente gli uomini e brama, sì brama efficacemente di vederli felici.

* Manuale di Filos. mor. pag 154. V. la nota finale XXXVI.

SAGGIO TEORETICO

DI

DRITTO NATURALE

PARTIZIONE DELL' OPERA

Che son io nell'universo? domanda a se stesso il filosofo contemplatore, e considerando le cagioni del suo essere e le naturali sue relazioni ne deriva quella serie immensa di teoremi che costituiscono la dottrina dell' *essere*. Ma nell' essere suo medesimo egli discuopre una facoltà quasi direi creatrice per cui egli può divenire e divien realmente cagione di molti effetti che a se stesso egli attribuisce. L' uomo può *operare*; ma di questa sua facoltà in qual modo debbe egli servirsene? *che debbe egli far nell'universo?* ecco il problema che a sè stesso propone il filosofo pratico; e considerando i principj delle sue operazioni e il fine a cui tendono, ne deriva un' altra serie di teoremi che costituiscono la dottrina dell' *operare* che ordinariamente morale si appella. E siccome il suo operare può rinchiudersi nei limiti dell' individuo o spaziare nelle relazioni cogli altri uomini, egli è chiaro che il problema può risolversi e per riguardo all' individuo concentrato in sè stesso e per riguardo a molti individui fra loro aggregati. Cominciamo dal considerarlo sotto il primo aspetto più semplice, e passiamo poi nella seconda parte a contemplarlo nelle vaste e complicate relazioni sociali; avrem così divisa l' opera tutta in doveri individuali e doveri sociali.

PARTE PRIMA

DELL' INDIVIDUO MORALE

CAPO I.—*Del bene in generale, della felicità e perfezione.*

1
L'uomo vive per operare

Non è l' uom sulla Terra contemplatore ozioso dell' ampio spettacolo maraviglioso che gli presenta natura; ma come pel corpo è strascinato a far parte dell' universo nelle perpetue sue vicissitudini, così per la mente si sente incitato a prendervi parte spontaneamente, e a determinar da sè medesimo qual parte vi prenderà. Ogni sensazione, ogni immaginazione,

ogni pensiero lo prepara, lo invita, lo eccita ad operare aprendogli molte vie per le quali egli può camminare a sua scelta. Ma questa scelta è ella effetto di puro principio interno ovvero ha ella al di fuori un qualche scopo, dal quale dipendano le interne determinazioni?

2
Opera per ottener il suo bene

Per poco che siamo avvezzi a consultare in noi stessi l'oracolo della coscienza, noi avrem mille volte osservato un fatto costante, ed è quella irresistibile tendenza (III), con cui siam portati a bramarci felici, e a ricercare fuor di noi un obbietto il quale da noi afferrato e posseduto appagherà nostre brame e ne darà riposo. Se fame, sete, sonno o altra sensazione molesta ci travaglia, noi aspiriamo a cibo, a bevanda, a riposo; se un odor grato, un sapore, un colore ci si presenta, aderisce avido a quell' obbietto il senso corrispondente e si sforza di assorbirne quel che egli chiama *il suo bene*. Il suo *bene* trova la fantasia in quelle immagini che la lusingano, il suo *bene* l' intelligenza in quelle verità che la illustrano; in somma l' operar dell'uomo ha fuor di lui uno scopo, un bene dal cui allettamento egli viene eccitato, e al cui possedimento egli mira e tende in quanto opera.

Ecco il fatto primitivo di ogni umana operazione; fatto la cui prima analisi ci presenta due oggetti di osservazione: le facoltà tendenti al bene, e il bene a cui tendono. Or quale torremo noi ad esaminare dapprima? qual è il primo nell' ordine di cognizione? quale nell' ordinamento della mente creatrice? propognamo questi due problemi sotto altra forma. 1. Conosciam noi prima l'esistenza di un oggetto visibile: o la facoltà che abbiam di vederlo? 2. E il Creatore nel sistemare le relazioni di tutto il creato a che cosa dovette, logicamente parlando, mirar prima, a crear la luce o a crear la vista? La risposta a tali quesiti non parmi difficile: ognun si avvede 1. che senza luce l' uomo neppur saprebbe di avere la vista, anzi come cieco nato neppur comprenderebbe che voglia dire *vedere*. 2. Che il Creatore ideata la luce dovette ideare l' organo con cui potesse vedersi; non già viceversa ideato l' organo ideare l'oggetto a cui doveva servire. E quale è mai quell' artefice che prima faccia lo stromento, e poi ne determini il fine? se anzi il fine è quello che gli dà le norme a cercare e determinar lo stromento. Dunque prima è l'oggetto poi lo stromento: dunque secondo natura dobbiamo prima indagare che sia il *bene* a cui tendiamo, poi le facoltà con cui vi tendiamo. Conosciuto l' obbietto a cui tendiamo e il mezzo con cui vi tendiamo, potremo agevolmente misurare i risultati di nostra tendenza.

3
Che cosa è bene?

Or il *bene* che cosa è? Già osservammo che dicesi volgarmente *bene* ciò che forma il naturale appagamento di una facoltà, di una tendenza qualunque; epperò quante sono le tendenze, le inclinazioni di un essere, tanti sono i beni dei quali egli è capace. Sotto questo generalissimo aspetto si comprende in che senso si debba intendere la distinzione dei beni *veri* dai *falsi* di cui nel linguaggio famigliare occorse menzione sì frequente; siccome possono le varie inclinazioni di un essere venir a contrasto, e indurlo ad obbietti diversi e contrarj, egli è chiaro che se uno di essi sarà *vero* bene, l' opposto sarà bene *falso*; giacchè falso diciamo l' opposto del vero.

4
Distinzione del vero bene dal falso

5
Nasce dalla natura degli esseri

Ma qual è il principio per cui il vero dal falso bene si distingue? Se ogni essere fosse semplicissimo, epperò dalla natura dotato soltanto di una tendenza (IV), egli è chiaro che non potrebbe non correre al bene propostogli dalla natura, epperò tenderebbe sempre al vero suo bene; ma nella moltiplicità di tendenze varie, di cui molti esseri sono naturalmente dotati, quale di queste tendenze dee dirsi *buona*? cioè inclinata al *vero* bene? Esprimiamo il problema stesso in altri termini: qual è nella es-

senza di ogni essere il primo principio di azione, a cui gli altri debbano subordinarsi? Egli è appunto quel primo impulso che suol dirsi *natura* dell'essere medesimo, da cui risultano poscia tutti gli impulsi subordinati delle particolari tendenze o facoltà.

6 Ogni essere ha un fine.

A ben comprenderlo avvertasi che *ogni essere* è necessariamente *uno*, come la metafisica insegna (V); e che ogni essere contingente è necessariamente creato da una mente infinita, e creato secondo un disegno dalla Eterna Sapienza prestabilito; secondo un tal disegno ogni essere dee compiere nel mondo un determinato ufficio. Ogni essere adunque ricevette dalla man Creatrice un impulso che a quello scopo lo indirizza, a cui fu da lei destinato. Ma questo impulso non è estrinseco all' essere medesimo, ma forma una cosa sola con lui, ed è quel primo principio del suo operare che *natura* vien detto. Natura è dunque quella tendenza che porta un essere allo scopo pel quale ei fu fatto dal suo creatore. Ma a questo scopo debbono tutti gli altri subordinarsi: dunque tutte le tendenze a questa prima radical tendenza di ogni essere.

7 Epperò una natura

Il vero bene di ogni essere non consiste dunque nell'obbietto parziale, proprio di una facoltà isolata, ma nell' obbietto adeguato della sua natura, in quel fine cioè a cui la natura lo porta, e la mano creatrice lo spinge (*).

8 Le nature sono varie; lor divisione

Ma questo impulso impresso dal creatore, che diciam *natura*, è di carattere vario, come veggiamo nelle varie sostanze: in alcune è determinato al suo operare dall' esser suo medesimo; così, per esempio, ogni corpo è determinato a tender al centro di attrazione perchè è corpo. In altre ha, sì, una determinazione specifica, ma non individuata; così per esempio la pianta è determinata specificamente a crescere e fruttificare, ma il numero, la perfezione, il luogo dei frutti, ec. non è determinato dal suo essere di pianta; questo essere le dà bensì quella attività con cui ella sugge dalla terra e dalla atmosfera gli alimenti; ma la quantità e gli effetti di questa attività dipendono dallo esercizio che fa la pianta della stessa attività interna.

9 1. Grado: tendenza determinata

10 2 Tendenza determinabile da un principio esterno

Se non che la pianta opera, sì, con un principio di interno sviluppo, ma opera determinatavi dagli esterni obbietti. Altre nature vi sono, le quali hanno in sè stesse non solo il principio *determinabile* del loro operare, ma anche il principio *determinante*, e sono gli animali, nei quali la tendenza vien determinata dalla notizia che acquistano per mezzo dei sensi appropriandosi in certa guisa (*apprendendo*) quegli obbietti esterni a cui tendono, e movendosi poi verso di essi in forza di questa apprensione (VI).

11 3. Determinabile da un principio interno necessario

Ma quando l' interna apprensione presenta all'animale bruto l'obbietto di qualcuna delle sue facoltà, questa facoltà determina la operazione del bruto senza che esso possa resistervi; l' uomo al contrario dotato di un principio spirituale che può riflettere sulle proprie tendenze, conoscerne lo scopo parziale e il termine universale ed ultimo, per questo appunto può determinar da sè stesso la propria operazione, la quale, in vista ancor dell' obbietto che lusinga qualche particolar facoltà, pur rimane tuttavia indeterminata e sospesa.

12 4. Determinabile da interno principio libero

Da queste considerazioni (che potrebbono estendersi anche alle intelligenze superiori) apparisce: 1. Che la tendenza naturale di ogni essere nasce da ciò che è in lui il principio dell' essere e dell' operare. 2. Che questo principio può essere più o meno indeterminato. 3. Che l' operazio-

(*) Il signor Damiron comprese la importanza di questa verità, e la prese per base della sua filosofia morale: ma non avendo abbracciata sotto il suo vero aspetto la natura dell' uomo, cadde in errori notabili di cui parleremo altrove.

ne tanto sarà più propria dell' agente, quanto più egli ha in sè il determinarla. 4. Che il *bene* di questa determinazione dipende dalla conformità di questa col fine inteso dal Creatore nella produzione del soggetto.

13 Che sia la perfezione delle cose

Un agente che opera in conformità di questo fine acquista la propria natural perfezione; imperocchè la perfezione essendo il compimento di un essere, allora un essere sarà *naturalmente perfetto* quando si condurrà al termine prefissogli dalla natura colle facoltà dategli a tal fine dalla natura medesima; perfetto nel *tendere* finchè verso questo fine si muove, perfetto nell' *essere* quando vi sarà giunto.

14 Perfezione particolare, universale

Ma notisi che nell' ordinamento dell'universo se varj sono i fini delle particolari creature, uno è per altro il fine di tutto l' immenso lavoro; e per questo appunto l' universo apparisce sì ordinato, perchè dispone la immensa varietà delle create cose secondo un principio di unità a cui tutto subordina. Altra è dunque la perfezione della creatura considerata in sè, altra se si consideri nel tutto dell' universo, giacchè ogni creatura forma un tutto da sè, e forma parte di altri tutti secondarj subordinati in varie gradazioni al tutto primario, a quell' Essere infinito che è l' essere di ogni essere, e a cui tutte le creature si riferiscono.

15 Quanto fra loro diverse

Quindi si vede quanto diversi possano essere i giudizj intorno alla perfezione secondo i fini diversi a cui si riferisce: così la perfezione di una facoltà sensitiva in astratto consiste nel giungere al suo obbietto; se questa facoltà si riguarda nel bruto, consiste nel condurlo ad uno scopo; se nell' uomo, consiste nel servir alla ragione. Epperò la perfezione dello occhio consiste nel vedere, dell' occhio della nottola nel confinarla fra le tenebre, dell' occhio umano nell' aiutar l' uomo allo sviluppo di sua intelligenza e volontà; onde certe, che diciamo imperfezioni relativamente al fine immediato, sono perfezioni relativamente ad un fine superiore. Così per esempio, imperfetta è la cognizione ne' bruti, ma questa imperfezione appunto li rende atti al servizio dell' uomo a cui sono destinati, e a cui non servirebbero se meglio conoscessero ed usassero le proprie forze.

16 Vero bene è quello a cui tende la natura. Ogni bene è fine

Queste nozioni ci danno qualche idea del vero bene (6). Esse dimostrano che il vero bene di ogni essere è, non già qualunque obbietto a cui tenda una qualche sua facoltà isolata, ma quella a cui tende la sua natura; e che dal giugnere a tale obbietto dipende la perfezione di lui subbiettiva. Che per conseguenza nella idea di bene è essenzialmente inclusa la idea di fine o termine di una qualche tendenza. Ma siccome varj possono essere i termini a cui si tende, così varie possono essere le specie di bene. A meglio spiegarmi mi varrò dell' esempio del moto locale, applicazione materiale del moto considerato astrattamente (III). Osserviamo un mobile qualunque sospinto da una forza intelligente a qualche scopo determinato, per esempio, una saetta che vola al bersaglio: qual è il termine del moto impressole dal saettatore? propriamente egli è il bersaglio, e se ella coglie nel bianco, noi diciamo che il colpo riuscì *perfetto*. Ma per giungervi ella dovette trapassare tutti i punti dello spazio intermedio, ciascun de' quali potea considerarsi qual termine del corso precedente; questo termine intermedio non era nell' intenzione dell' arciere se non un passo necessario per giungere al bersaglio; ma passo che per sè era a lui indifferente, e necessario solo, perchè era *mezzo* di arrivare allo scopo. Giunta poi la saetta al bersaglio, si arrestò, e il riposo fu un altro *termine* del suo corso: ma era egli codesto riposo il termine inteso dal saettatore? certo che no: perchè se avesse preteso unicamente il *riposo* della saetta, non occorrea incoccarla: bastava non muoverla dal turcasso; il riposo dunque è una *conseguenza* dell' esser giunto al termine *proprio* dell' impulso ricevuto; ma il vero termine, il vero obbietto del colpo era di arrivare al bianco.

17 Termini varj della tendenza naturale

18 Ne conseguono le nozioni di utile onesto dilettevole

Applichiamo ora queste considerazioni ad un atto di una facoltà qualunque, che è il passaggio da uno stato ad un altro, e per conseguenza un vero moto metafisico, un vero passaggio da uno ad un altro termine. Crea il supremo Artefice un essere qualunque, e nell'atto del crearlo gli imprime un impulso, una tendenza, che chiamiam natura, diretta ad un fine, epperò dotata di facoltà capaci di conseguirlo. Mettiamo in giuoco una di queste facoltà in un animale, per esempio, la facoltà di vedere: una pecorella che pasce quietamente nel prato, ode da lungi repentinamente un calpestio, volge l'occhio, guarda, si avvede del lupo che le corre addosso e fugge. Qual'è in tal caso il *fine* per cui dal Creatore fu data alla pecorella la facoltà di vedere? affinchè potesse *conoscere* il nemico che le si avventa, e, conoscendolo, fuggirlo. Per conoscerlo fu mestieri che ella *volgesse gli occhi e guardasse*: ma direm noi però che gli occhi sono fatti per rivolgerli e fissarli? questo non è che un mezzo di giugnere alla cognizione dell'obbietto. Conosciutolo, cessò di guardarlo; ma direm noi però che gli occhi furono dati all'animale perchè *cessasse di guardare*? Facciamo ora che al primo volger dell'occhio, in vece del lupo avesse mirato il pastore in atto di porgerle una fronda gradita: la vista della fronda avrebbe lusingato il suo occhio, l'avrebbe tenuto inteso a mirarla: direm noi però che l'occhio fu dato all'animale perchè fosse lusingato dalla fronda e ne avesse diletto? il diletto accompagna la vista di oggetti graditi, ma non è il fine: fine della vista è propriamente il conoscere gli oggetti per acquistarli se opportuni, fuggirli se disconvenienti. In ogni facoltà dunque altro è il termine medio, altro il termine finale, altro il termine di riposo che ne consiegue. Tutti sono termini di essa facoltà in qualche modo, epperò tutti in qualche modo sono *beni*; ma il termine intermedio non è bene se non perchè conduce al finale, e dicesi *utile*; il finale è quel bene che conviene e che fu inteso dal Creatore per l'ordine dello universo, e dicesi bene *convenevole* ed *onesto*. Il riposo che nasce dal possedimento di un obbietto proporzionato alla facoltà, dicesi diletto, piacere (VI).

19 Il convenevole è il vero precipuo bene

Quindi apparisce che il vero bene, il bene cioè inteso dal Creatore, è il bene di ordine, il bene *convenevole*: così il bene individuale della pecorella è la sua conservazione, gli atti che vi contribuiscono sono mezzi, il diletto che vi si accoppia è una conseguenza.

20 Proprio della natura umana

Se non che il bruto incapace di riflessione lascia al Creatore il pensiero del fine, e corre tratto da irresistibile impulso all'obbietto che lo diletta. Non così l'uomo: dotato di una intelligenza che lo fa somigliante al suo Creatore, egli conosce con essa le ragioni finali delle cose che, impenetrabili alla material sensazione, solo colla ragione si ponno conoscere; conosce l'ordine che hanno i mezzi al fine; conosce dunque il bene *convenevole* ignoto a' bruti, e lo conosce con quella facoltà che è la specifica differenza di sua natura. Or la cognizione naturale, abbiam noi detto (11) è quella che determina la natural tendenza, e questa il vero bene dell'individuo; dunque il vero bene dell'uomo è il bene di ordine, ben *convenevole*: questo è il fine a cui egli tende per natura, giacchè questo è il bene che conosce colla facoltà specifica di sua natura.

21 La quale ordina il dilettevole e l'utile al convenevole

Se non che potria taluno obbiettare—l'uomo conosce anche il bene *utile*, anche il *dilettevole*; perchè dunque assegnargli per fine solo il bene *convenevole*—. Anzi, rispondo io, l'uomo conosce il bene generalissimamente *sotto la pura ragione di bene*: dunque naturalmente egli vuole il bene in generale; volendolo in generale, egli lo vuole in tutto, lo vuole indefinitamente; vuole dunque anche il bene *utile*, anche il *dilettevole*. Ma li vuole come li conosce; e poichè li conosce subordinati al bene convenevole, l'uno come mezzo al fine, l'altro come effetto alla causa, dee dun-

que volerli subordinatamente al primo, al convenevole. Il *convenevole* è quello dunque che fa veri beni anche l'utile e il dilettevole, perchè li ordina secondo l'intento di Chi li creò. Onde diciam *buono* il diletto solo quando è ordinato, non diciam buono l'ordine solo quando è dilettevole (VII).

22
Il fine di ogni tendenza è uno

E questa subordinazione è metafisicamente necessaria, giacchè è impossibile che una facoltà o un essere tenda come a fine suo proprio a due oggetti diversi non subordinati. Prendiamone per immagine l'impulso al moto; egli è impossibile che un mobile si muova verso due termini non subordinati l'uno all'altro: dunque è del pari impossibile che una facoltà, una natura tenda a due fini non subordinati.

23
Poichè la tendenza non acquista una specie determinata se non dall'atto

E questo apparirà evidente qualora non più l'immagine del moto locale, ma si consideri più addentro la nozione di *natura*, di *facoltà*. *Natura*, *facoltà* sono termini che esprimono una *tendenza a produrre un atto* (*): ora è egli possibile che la tendenza a produrre l'atto A sia tendenza a produrre l'atto B? È egli possibile che la facoltà di vedere sia facoltà di udire? potranno unirsi entrambe in un soggetto medesimo, ma non saranno mai la cosa istessa; come nel moto locale l'impulso o la tendenza a destra non sarà mai tendenza o impulso a sinistra.

24
E l'atto dall'obbietto

Vero è che il mobile in questa determinata sua direzione può incontrare obbietti molti e diversi, ma egli non tende ad essi per veruna loro intrinseca proprietà ma solo pel loro sito, pel trovarsi eglino a destra o a sinistra. E questa osservazione spiega più esattamente in che consista la unità del fine di ogni facoltà. Ella tende, dissi io poc'anzi, a produrre un *atto*: ma questo atto che cosa è? *Io ho la facoltà di....*; niuno sa di che cosa finchè io non esprima l'atto. *Io ho la facoltà di fare.....*; di fare che? anche adesso niuno sa qual sia questa *facoltà*, questo *fare*, finchè non vi aggiungo l'obbietto, per esempio di fare una casa, un libro ec. L'atto viene dunque determinato dal suo *obbietto* come la *facoltà* è determinata dall'atto. Ma questo obbietto che determina e l'atto e la facoltà, non è l'obbietto considerato in tutto il suo essere materiale, ma solo considerato sotto un aspetto, un modo determinato, il quale modo può trovarsi in molti obbietti materialmente diversi. Il mobile, di cui io parlava poc'anzi, tendendo a sinistra tende a tutti gli oggetti che sono a sinistra, ma vi tende per questa sola ragione del loro sito; così la facoltà di vedere tende solo al visibile, la facoltà di intendere all'intelligibile ec. Altro è dunque l'obbietto considerato materialmente in tutte le sue proprietà, altro considerato relativamente alla facoltà che vi tende sotto un solo aspetto, sotto una sola ragione. Ognun vede che un medesimo oggetto può esser dotato di molte proprietà, epperò esser termine di molte facoltà; e viceversa molti oggetti dotati di una proprietà esser termine di una facoltà medesima; l'obbietto proprio della tendenza è dunque questa proprietà, e non la materialità dell'obbietto reale.

25
Considerato sotto un aspetto determinato

26
Fine materiale e fine proprio dell'uomo.

Dal che spiegasi vie meglio in che consista la unità del fine di ogni natura. Ogni *essere è uno* (6), epperò *una* ogni natura; il fine di ogni natura ne forma la perfezione; la perfezione di natura *una* è necessariamente *una*; quando la natura tende a varj obbietti materialmente distinti, li riguarda sotto questo solo aspetto di complemento o perfezione sua: dunque ella tende ad un solo obbietto. E questo ci fa comprendere come tendendo gli uomini tutti ad un solo fine, pure tanto disputino sulla feli-

27
Può disputar ci del primo

(*) Chaque fonction qu'on lui reconnait autorise à lui attribuer une faculté correspondante: il respire, donc on lui attribue une respiration; il digère, donc une faculté digestive ec. Villers philos. de Kant. P. 1, pag. 252

cità. Non si disputa già se debba tendersi alla felicità, ma ammesso questo come principio, si domanda ove ella trovisi: si cerca l' obbietto *materiale* non il *proprio*. Questo anzi è per tutti evidente e serve di primo principio ad ogni morale disputazione, che sempre può ridursi a questo primo assioma pratico: « Io bramo esser felice ».

non del secondo

28 Epilogo di questo capo

Fermiamci qui un momento riepilogando quanto finora si disse. Abbiam veduto che sia bene e come il vero bene di un essere è il fine a cui egli è destinato dal Creatore e a cui tende per sua natura; che per conseguenza vero bene è precipuamente il bene *convenevole* di cui l'*utile* è mezzo, effetto il *piacere*; che il possedimento di questo bene appellasi *felicità*, e *perfezione* dell' essere che vi tende; che sebbene ogni essere tende alla propria felicità, pure un essere non assolutamente determinato nelle sue tendenze può dubitare dell' oggetto in cui ella abbia a trovarsi, epperò l' uomo, libero che egli è nell' operare, dee determinarne l' obbietto, affin di sapere ove rivolgere i passi.

Prendiamo or dunque a mostrare qual sia per l' uomo questo speciale obbietto.

CAPO II. — *Dell' obbietto in cui trovasi il bene, la felicità, la perfezione propria dell' uomo.*

29 Nell' animale ogni tendenza è preceduta da apprensione proporzionata

A determinar l' obbietto in cui l' uomo può trovare il vero suo bene uopo è rammentarci che *il tendere* dell' essere creato è effetto dell' impulso del Creatore; che questo impulso, detto da noi *natura*, in varj modi determina le *forze* o *tendenze* che ne risultano, giacchè ora le determina totalmente nell' atto stesso di lor produzione, come sono totalmente determinate le forze naturali di un cristallo, di un gas nel primo istante della loro formazione; ora le lascia più o meno indeterminate epperò modificabili da circostanze fortuite, come in una pianta, in un animale (8 segg.). Che è proprio dell'animale il determinare da se medesimo la direzione delle tendenze naturali lasciata più o meno in sua balìa; e che a tale effetto egli è fornito della *percezione* o *apprensione* colla quale si appropria le esterne cagioni determinatrici, e a norma di queste imprime da se stesso alle sue tendenze una direzione determinata. Quindi inferisco che la natural tendenza, come è in ogni essere proporzionata alla natura di sua costituzione, così nell' animale è proporzionata alla natura delle sue facoltà apprensive dalle quali ella dipende, ed a cui si viene a proporzionare come l' effetto alla causa.

30 Nell' uomo la apprensione e la tendenza sono illimitate

L' uomo apprende coll' intelletto un bene illimitato, o, per ispiegarmi più esattamente, apprende il bene senza limiti, giacchè questa apprensione è appunto la specifica distinzione della cognizione di intelligenza; la cognizione sensitiva tutto limita nello spazio e nel tempo, la intelligenza ne trapassa i confini, e imprime ai proprj concetti un non so che di immenso, che alla suprema intelligenza la rassomiglia. Così insegnano i metafisici. Tende l' uom dunque colla volontà ad un bene senza limiti, come lo conosce coll' intelletto.

31 Dunque il bene limitato non può acquietar la volontà

E quali sono le conseguenze di tal tendenza? suppongasi un mobile tendente con illimitato impulso verso oriente: egli tenderà perciò a tutti i punti che sulla sua direzione si incontrano, ma vi tenderà come a punti di passaggio, e l' arrestarvisi sarebbe contrario all' impulso in lui supposto. Or così la volontà: col tendere al *Bene* in generale ella viene ad avere un impulso a tutti gli oggetti in cui trovisi ragion di bene, ma questo impulso non può in essi arrestarla; anzi l' arrestarvisi sarebbe un combattere la propria natura che al bene illimitatamente la trasporta. La

tendenza della volontà dicesi in termine generale *amore*, l' arrestarsi e acquietarsi nel bene *diletto*, *piacere*, *gaudio* (18): può dunque una volontà ordinata amare, ma limitatamente, i beni particolari; non può acquietarvisi per goderne; dee guardarli come punti intermedj, non come termini del suo corso.

32
Limitati sono tutti i beni creati, anche interni

Basterebbe questa dottrina per mostrare l' errore non solo del volgo, ma di molti filosofi ancora, che in ogni tempo cercarono o sulla terra o nell' interno dell' uomo un bene il cui possesso potesse dell' uomo stesso formar la felicità. Ogni bene creato è in sè limitato, dunque non può essere quello a cui tende la volontà. La scienza, la virtù stessa, il diletto che ella reca, anzi aggiugnamo ancora persino il gaudio che prova un'anima beata, non è per sè, parlando a rigore, il di lei proprio obbietto, perchè non è illimitato; questo ultimo è effetto del possedimento del bene illimitato, è compimento della volontà, è la sua perfetta quiete; ma l'*obbietto* non può essere, perchè non è bene illimitato, benchè da bene illimitato risulti.

33
Molto più gli esterni

Molto meno poi gli obbietti esterni creati i quali alla loro intrinseca limitazione aggiungono la mescolanza del male, la incertezza del conservarli, la certezza del perderli in morte. Eppoi essendo esterni mai non potranno formare beata un' anima la cui operazione specifica è il pensiero. Che dire adunque di quei filosofi che la felicità umana ridussero ad una somma aritmetica dei momenti di piacere liquido? (*) Che fondarono l' amor della virtù sull' amor del piacere? (IX) Che ne sperarono un saldo appoggio alla morale, alla società? Avean essi mai meditato sulla natura di nostre facoltà, e sulla necessaria connessione fra la verità dei dogmi e la bontà della morale?

34
Dunque non formano la vera felicità

35
Enumerazione di beni limitati e caratteri di loro limitazione

No, nè le *ricchezze*, bene puramente *utile*; nè il *piacere del corpo*, bene passeggiero, turpe, rovinoso; nè l' onore, la gloria, di cui non è nostro il possesso, poichè tutto sta nella mente di chi lo tributa; nè la *sola virtù* che mai non è in terra nè pura nè inammissibile; nè la *scienza* che non giunge mai a saziarsi; nè il *piacere dello spirito* che presuppone il possesso del bene a cui si tende; niuno, dico, di questi beni può dirsi il proprio obbietto a cui tende la nostra volontà, niuno può dirsi bene puro, illimitato, perpetuo.

36
Vero obbietto di nostra volontà

Escluso così ogni bene limitato chiaramente apparisce obbietto proprio di nostra volontà essere solo l' Infinito Essere divino, alla cui cognizione tende in noi la intelligenza (X). Se non che non potendo essa in questa vita affissare in lui direttamente lo sguardo, non trascina nè anche a questo bene infinito irresistibilmente la volontà: le dice bensì che egli esiste, e così ne drizza a giusto scopo le brame, ma non gliene mostra la bellezza, e così non ne incatena gli affetti; ne accenna alcuni tratti, ma col poco che ne dice desta, anzi che saziarla, la nostra sete; in quella guisa che il saper di alcun uomo cose mirabili, desta bramosia di conoscerlo, e non la appaga.

37
È principio in terra di nostra felicità e perfezione incompleta

Non esiste dunque per lei sulla terra beatitudine e perfezione veramente compiuta; la beatitudine e la perfezione per conseguenza della volontà in questo stato di tendenza ad un bene lontano, tutta consiste nel non deviarne (13) e nel goderne così con una ferma speranza l'anticipato possesso. Il gaudio che nasce da questo possedimento benchè imperfetto è, non può negarsi, un bene immenso, e il solo bene verace, in cui l'uomo possa trovar quiete in terra; ma non impone all'animo nostro una ir-

(*) Gioja, Elementi di filosofia Romagnosi, Introduzione al Dritto pubblico. V. nota fin. VIII.

resistibile necessità, anzi ci lascia talora esposti a tali combattimenti che rendono allor la vita sommamente penosa. Era riserbato alla croce di Cristo e alla fermezza soprannaturale che essa ispira il farne non pur tollerabili ma gioconde le amarezze e i combattimenti, e realizzare senza dar mentita alla natura la magnanimità sognata dallo stoicismo (*).

38 In cielo il Bene infinito si possiede con un atto

Conosciuto l'obbietto in cui è riposto quel bene illimitato a cui tende l'uomo colla specifica sua natura, potrà bramarsi di conoscere in qual modo potrem noi averne il possesso; che val quanto dire: con quale operazione, con quale facoltà? Rispondo: che la felicità di nostra natura debba consistere in un atto è cosa evidente, giacchè la felicità consiste nel giugnere allo scopo; lo scopo di ogni facoltà è il suo atto (**): dunque l'atto o d'intendere o di volere (facoltà specifiche di nostra natura) dee costituirci in possesso del nostro bene. Ma quale de' due? Egli è chiaro che gli atti della volontà non possono essere che amore o avversione; di questa non occorre far parola giacchè ella è fuggir un male, non abbracciare un bene. L'amore è o di un bene in astratto (*compiacenza*), o di un bene lontano (*desiderio*), o di un bene presente (*gaudio*); il primo prescinde dal possesso, il secondo lo niega, il terzo lo presuppone: niuno dunque di questi tre atti lo costituisce, niuno dunque di essi è il costitutivo di nostra felicità; poichè niuno di essi ci mette in possesso del Bene infinito.

39 Di intelligenza non di volontà

Osserviamo ora di qual natura è l'atto dell'intelletto. Atto dell'intelletto egli è lo apprendere; l'apprendere il bene è un entrare in possesso della felicità: dunque l'atto costitutivo della felicità è l'atto della intelligenza che giunge direttamente al Vero infinito ed evidente (***). *Evidente*, io dico, giacchè l'evidenza è quella propriamente, che acquieta la intelligenza, facendole conoscere chiaramente l'obbietto.

40 Questa felicità in qual senso sia limitata e illimitata

L'intelletto dunque impossessandosi dell'Essere infinito (*apprendendolo*), conoscerà con illimitato progresso il *Vero*, giacchè il *Vero* è l'*essere* considerato come obbietto della intelligenza; e la volontà, giunta così al termine di sue brame, *godrà* parimente del bene illimitatamente; giacchè l'Essere considerato come obbietto della volontà, si dice *bene*.

Questo atto di perpetua intelligenza evidente, e di perpetuo riposo della volontà nel Bene infinito, atto in sè limitato, ma illimitato nel suo obbietto e nella sua durata, formerà la perfezione ultima e la compiuta felicità dell'uomo nelle essenziali sue facoltà spirituali.

41 In che consisterà la perfezione dell'uomo vivente sulla terra

Ma mentre egli tuttor vi tende e non ne giugne al possesso, in che consisterà la perfezione dell'uomo? nel tendervi (13) abbiam noi detto, e tendervi senza punto deviarne; che val quanto dire: l'uomo allora sarà perfetto quando ogni sua operazione sarà dirizzata all'acquisto del Bene infinito. Or il dirizzare colà le operazioni è opera della volontà: dunque la perfezione dell'uomo in questa vita consiste principalmente negli atti della volontà. Ella è dunque in terra perfezione principalmente morale come nella beatitudine è principalmente intellettuale. *Morale* io dico, giacchè *morale* suol dirsi tutto ciò che alle operazioni volontarie si appartiene, non essendo i costumi (*mores*) se non la serie delle umane operazioni volontarie (XI).

42 La tendenza alla felicità è atto precipuamente della volontà

Dissi che l'indirizzar le azioni al fine è opera precipuamente della volontà, 1. perchè essa è propriamente il compimento della umana operazione incominciata dall'intelletto. La pura vista intellettuale non muove

---

(*) Gerdil, De l'homme sous l'empire de la loi, p. 2, c. 4 in fine.
(**) Damiron, Morale, t. I, pag. 51
(***) Haec est vita aeterna ut cognoscant Te solum Deum verum Joan. 17 Vedi la nota finale V.

l' uomo verso l' obbietto, ma trae l' obbietto alla mente, gli dà in essa una interna esistenza, e lo rende in tal guisa presente alla volontà, onde questa, mossa dal naturale impulso, vi porti l' Uomo con tutte le sue facoltà. Ora il compimento dell' atto di ogni essere è il portarsi all'obbietto destinatogli dal Creatore per fine del suo operare (13). Dunque la volizione è il compimento dell'atto umano, come la intelligenza ne è il principio. Notisi bene questa importantissima differenza fra le facoltà di *apprensione* e le facoltà di impulso ossia di *espansione*. Le prime traggono a sè l'obbietto, le altre si portano all' obbietto e in lui si acquietano, e quasi direi trasmutano l' essere loro per quanto esse possono; onde effetto naturale dell' amore è il sagrifizio di sè all'obbietto amato, e il trasmutarsi in lui colla più perfetta imitazione.

43
1 Perchè questa compie l'atto umano.

Dal che ne consiegue un fatto degno di osservazione, che nell' *apprensione* l'oggetto riceve la perfezione o la imperfezione dal soggetto, mentre all'opposto nella *espansione* il soggetto riceve la perfezione o la imperfezione dal suo obbietto (*). Così la mente che comprende un oggetto materiale, gli dà una perfezione, che egli in concreto non ha (**); tale è il bello ideale del pittore, la perfezione matematica delle figure geometriche; onde avviene che lo studio degli insetti e per fino de' *vizj* del cuore umano è cosa pregevole. Ma se a Dio volgasi la nostra mente, quanto ne degrada l' essere nell' atto che ella lo apprende! quanto più perfetto è l' essere divino in sè che nella mente umana! La volontà all' opposto non dà agli obbietti la propria, ma da loro riceve la loro perfezione o imperfezione immedesimandosi con esso loro; una volontà che tende ad obbietto giusto si dice *giusta*, e cresce di pregio; se alla ingiustizia, alla crudeltà, dicesi *ingiusta*, *crudele*, ec. e ne disgrada. Dal che si comprende per qual motivo *buono* si dice l'uomo relativamente alla perfezione della sua volontà anzichè del suo intelletto: una volontà retta porta l' uomo al bene infinito e ne trae perfezione; ma una mente capace, mentre apprende il Vero, gli comunica intanto la propria imperfezione. Concludo, che l' avvicinarsi, l'identificarsi quasi al proprio obbietto finale, è opera della volontà: e siccome l' obbietto, a cui l' uomo è ordinato, è obbietto perfettissimo, la volontà ne diviene perfetta.

44
Divario fra la volontà e l'intelletto

45
2 Perchè è libera

Ma vi è un altro motivo più efficace per cui alla volontà piuttosto che all' intelletto si attribuisce la bontà dell' uomo che opera rettamente, ed è che non solo la volontà è il compimento della umana operazione cominciata dall' intelletto; ma di più ella è nell' operar suo pienamente libera, onde le opere sue sono a lei giustamente imputate come sua produzione, e rappresentano la sua perfezione come ogni effetto la perfezione della sua causa. Il valor della mente è senza dubbio perfezione egli pure dell' uomo, ma non è parto dell' uomo (59); onde possiamo ammirarlo come specchio che riflette più vivi i raggi del Vero, ma l'ammirazione si porta naturalmente al principio supremo da cui senza niuna sua cooperazione uom ricevè tal forza di mente. Ma il tendere al Vero bene è effetto di libera volontà, epperò mostra nell' uomo una perfezione *sua propria* che gli merita il titolo di *buono* e lo rende obbietto di amore. Concludo che la perfezione dell' uomo in vita dipende principalmente dagli atti della volontà sì perchè ella è compimento dell' atto umano, sì perchè opera liberamente.

46
L' atto esterno ne comple l'*integrità* non l' essenza

Ben veggio che potrebbe obbiettarsi essere necessaria al compimento dell' atto umano anche la esterna operazione, poichè l' uomo è composto

(*) Facti abominabiles sicut ea quae dilexerunt ec.
(**) V. Gerdil, Origine del senso morale sul principio.

di anima e corpo. E in verità non può negarsi che l' esterno compisca la integrità dell' atto umano ; ma questo esterno essendo contenuto nell' atto volontario come effetto nella causa , già esiste può dirsi , nell' uomo che vuole, e solo l' esterna violenza può impedirne il termine estrinseco, mutilando l' integrità della opera ma senza alterarne la *essenza* : l' uomo che *vuole*, già ha spiegata *tutta* la sua *energia* per impiegar tutto se stesso nell' atto proposto : dunque l' atto dell' uomo è compiuto , giacchè *atto* è l' esercizio della *forza* o *facoltà* o *energia*.

Concludo dunque nuovamente che l' atto morale consiste essenzialmente nella volizione libera preparata dalla cognizione della mente.

CAPO III. — *Della libertà*.

47 Si prova che esiste la libertà dal senso intimo

Ma è egli poi certo che l' uomo sia libero? che la libertà sia dote della volontà? e della sola volontà? Al primo quesito, fondamento di tutta la morale, alcuni filosofi hanno risposto negativamente, ma la lor negativa data in parole non solo è combattuta da tutto il genere umano, ma dai fatti loro medesimi e dai loro scritti. Ogni lingua che nomina virtù e vizio, merito e demerito, lode e biasimo, premio e pena, coscienza e rimorso; ogni comando e legge che si promulga, ogni consiglio che si domanda, ogni pentimento che si esprime, ogni supplizio che s' infligge, ogni magistrato che si costituisce (*), tutto parla in favor della libertà umana, tutto ci mostra qual sia l' intimo sentire non pur del volgo ma del filosofo anche il più ostinato a negarla.

48 In che consiste

E che ne dice questo intimo universal giudizio di tutta la umana generazione? Ne dire, che nel momento in cui la mia volontà si determina, ella può, sussistendo gli stessi motivi, determinarsi in questo o in quel modo, o anche sospendere ogni operazione, e che non solo ella opera allora perchè vuole, ma che *può non volere* (XIII). Al che se avesser avvertito non avrebbero i nimici della libertà pensato a quella difficoltà sì nota e sì insignificante con cui paragonando l' uomo al sasso: se un sasso, dicono, cadendo liberamente potesse conoscere il proprio operare, crederebbe come noi di esser libero nel tendere al centro; eppure sarebbe necessità di natura quella che egli crederebbe elezione di libertà (**).

50 Risposta del senso intimo

Questa obbiezione potrebbe avere una qualche apparenza se noi fossimo sì liberi in tutte le operazioni, che mai l' intimo senso non rinvenisse in noi necessità, epperò potesse ignorare il divario che passa fra gli atti liberi ed i necessarj. Ma quella medesima coscienza che mi assicura la mia libertà nello scrivere che sto facendo, mi attesta che io cerco in questo ed in ogni altro mio atto di farmi felice, nè posso non cercarlo. Tendo io dunque alla felicità come il sasso al suo centro, e sento che mi è impossibile il non tendervi; così dunque sentirebbe egli pure il sasso se avesse nozioni di intimo senso.

51 Prova metafisica della libertà

D' altronde basta la più semplice osservazione sulla natura dell' anima umana per comprendere che la libertà è sua *proprietà naturale*; perciocchè se ella dee tendere a proporzione di sua cognizione (29), e se la sua cognizione le presenta la idea di un bene senza limiti, egli è evidente che non bene limitato (31) potrà *necessitarne* la tendenza; perocchè sarebbe

(*) Osservisi, per esempio, quanto è diverso il procedere degli uomini e delle leggi verso i fanciulli, i frenetici, ec. Qual è quello stupido che non distingua le catene del galeotto da quelle del pazzo? e qual ne è il divario se non il libero arbitrio per cui il primo è un reo, mentre nella aberrazione del secondo noi ravvisiamo soltanto un infelice? V. Galluppi, Filosofia mor. c. 2, § 28, pag. 110, seg.

(**) Gall. tom. 1, pag. 273.

effetto maggior della causa che una forza limitata superasse una illimitata; illimitata è la tendenza della volontà; limitata l'attrattiva di un bene creato: dunque una volontà necessitata da un bene limitato ripugna.

Alla evidenza di queste prove potranno opporsi sofismi che confondano le menti men chiare, ma chi mai, non dico riuscì, ma neppure pensò a distruggerne i fondamenti? Or questo dovrebbe farsi, secondo la bella osservazione del Ch. C. de Maistre (*): l'opporre a dogma evidente una difficoltà che non ne crolli le basi, può mostrare la poca capacità di nostra mente non la falsità della dottrina dimostrata (XIV). E questo appunto mostra la nota opposizione che suole dedursi contro la libertà umana dalla prescienza divina. « Quel che Dio sa dee accadere infallibilmente; Dio sa le azioni umane: dunque esse sono necessarie, inevitabili ». Il Damiron, poco fedele in questo al suo principio eclettico « fatti ed illazioni » si lascia ingannare da questo sofisma, e per non negare all'uomo la libertà niega a Dio la prescienza (**).

52 Obbiezione del Damiron

53 Risposta

Ma bastano le più elementari nozioni metafisiche e dialettiche per mostrarne o la falsità nei principj o la irregolarità nel raziocinio. Se l'accadere *infallibilmente* si prende per cosa diversa dall'accadere *necessariamente*, egli è chiaro che il sillogismo proposto, dall'*infallibilmente* della maggiore concludendo al *necessario* nella conseguenza, è irregolare e sofistico, perchè ha quattro termini. Se poi si prendono per una cosa stessa l'*infallibilmente* e il *necessariamente*, si confondono due nozioni metafisiche totalmente disparate, una delle quali appartiene all'osservatore, l'altra all'operante. Ogni uomo assennato prevede infallibilmente che nel corso di questo anno molti delitti si commetteranno nella città ove egli dimora: la sua previsione infallibile rende ella necessarj i delitti? La infallibilità sta nell'acutezza dello osservatore, ma nell'operante rimane la libertà di causare.

54 Egli confonde il fatto col modo.

Concludo che i nemici della libertà in questo trito sofisma confondono il misterioso col contraddittorio, il modo del fenomeno col fenomeno stesso, e fanno come quei filosofi che niegano l'*azione* dell'anima sul corpo perchè *non sanno* spiegare *il modo* con cui ella vi opera. Strana cosa in vero che, mentre veggiam tuttodì la talpa del nostro intelletto conoscere accertatamente nelle lor cause anche libere mille effetti, non si voglia poi accordare alla sapienza infinita di tutti sicuramente ravvisarveli, se non li forma forzatamente togliendo la libertà alle cause (XV).

55 Indole della libertà

Indubitabile egli è dunque il dogma della libertà umana; ma questa libertà che cosa è ella mai? Una facoltà dalle altre distinta come vuole il Burlamacchi? una dote annessa a tutte le altre facoltà, come il Damiron? ovvero dote solo della volontà intelligente come il Cousin? La bella analisi che questi presenta dell'atto libero (***) non può su tali quistioni lasciar alcun dubbio; e l'opinione specialmente del Burlamacchi non ammette pur l'ombra della discussione, perocchè la sola definizione basta ad annullarla. Che cosa è *facoltà* nel linguaggio psicologico? ella è un potere o una tendenza a produrre un tale atto *determinato* dal suo obbietto (23). Che cosa è *libertà* o *libero arbitrio*? Egli è una indeterminazione di natura, per cui da niun esterno obbietto particolare possiamo essere

56 Non è facoltà distinta

(*) Soirées de S. Pétersbourg.

(**) Psychologie tom II, pag 75 Se avesse premesso i *fatti* avrebbe ammesso l'una e l'altra. La libertà è un *fatto* psicologicamente evidente, la prescienza divina è un altro *fatto* a noi rappresentato con uguale evidenza e dalla provvidenza che si scorge nel mondo morale, e dal fatto delle profezie considerato anche solo come avvenimento storico, creduto da tutti i popoli.

(***) Histoire de la Philos. tom II, Leçon 25.

determinati alla operazione (12 e 48). *Facoltà* dunque differisce da *libertà* quanto determinato da indeterminato (XVI).

57 Analisi del Cousin

Ma se la libertà non è una facoltà distinta, sarà dunque una dote di altra facoltà; analizziamo col Cousin l'atto libero, e tentiamo con una esatta osservazione de' fatti, di ritrovare la sede della libertà. Ogni nostro fatto, dice egli, di cui la coscienza ci rende conto, può ridursi ad una di queste tre classi *sentire, pensare, agire.* Io apro un libro e leggo: decompongasi questo fatto nei suoi elementi.

58 Elemento 1. *il sentire*

Da lungi io veggo un libro, ma non leggo poichè non distinguo i caratteri: dunque altro è *vedere* altro *leggere.* Quali sono le caratteristiche proprietà di queste due azioni? Il *vedere* è egli atto dipendente da me? no: aperti che sieno gli occhi presentato l'oggetto, il *vedere* è necessario: qui non vi è libertà: la facoltà sensitiva opera necessariamente appena si trova in presenza dell'obbietto.

59 Elemento 2. *il conoscere.*

Appressato il libro ne discerno i caratteri e leggo: nel leggere comprendo, nel comprendere giudico — questa proposizione è vera, quella è falsa —: in tutti questi atti sono io libero? libero nel discernere, nel comprendere, nel consentire o dissentire? Il libro mi dice — due e due fan quattro — posso io negarlo? no. Dunque l'intelletto opera senza libertà come il senso. La libertà dunque dov'è in questo atto di leggere?

60 Elemento 3. *l'operare*

Per leggere io ho dovuto *aprir* il libro, *guardare, attendere*: ecco tre atti che non sono nè sensazione nè intelligenza: la sensazione li accompagnò, l'intelligenza ne conseguì, ma potea non nascere malgrado che io guardassi e ponessi attenzione. Questi tre fatti sono opera mia, effetti della mia attività; esaminiamone l'indole.

61 L'operare può essere senza coscienza e libertà

L'attività mia è ella sempre sotto il mio comando? Un sonnambolo dorme e parla, un frenetico veglia e smania; passa il sonno, il delirio, e nulla sanno di aver parlato e smaniato. Erano essi padroni della loro attività? Neppur sapean di agire, nè si ricordano di aver agito. nè attribuiscono a se stessi l'azione e i suoi effetti. Anche l'attività dunque opera alle volte senza libertà, e perfino senza avvertenza della mente.

62 Ovvero conscio e libero

All'opposto quando apro il libro, io so che lo apro, dopo mi ricordo d'averlo aperto; e di più attribuisco a me l'atto d'aprirlo, e riconosco che potei non aprirlo; e altrettanto dicasi del guardare e dell'attendere: potei non guardare, potei non badarci. Vi sono dunque certe azioni che io fo conoscendo che potrei non farle, e queste son quelle che diciamo libere, e più propriamente *nostre.*

63 Nell'atto libero entrano molti atti di intelligenza

Ma questo atto libero analizziamolo anche meglio. Se io lessi potendo non leggere. dunque *scelsi* di leggere; preferii il leggere al non leggere: dunque ebbi dei motivi, li conobbi, ne portai giudizio. Or il *conoscere,* il *giudicare* è atto della intelligenza: dunque in questo atto libero entra ancora l'intelligenza. Di più: giudicare questo motivo miglior di quello è risultato di un paragone; dunque ho paragonato e paragonato dubitando, il qual paragone quando si fa in ordine all'operare si chiama deliberazione; or il paragonare, il dubitare sono atti della mente; anche qui dunque la mente entra nell'atto libero. Finalmente ho concluso—conviene

64 Essi non sono liberi

leggere—qual è la facoltà che disse *conviene*? l'intelletto, giacchè *conviene* indica un giudizio di proporzione. Or l'intelletto è soggetto a necessità nel suo operare, e mentre dicea *conviene* non potea dire l'opposto: dunque l'azione fin qui non è libera.

65 Atto di volontà pura; egli è libero

Quando poi l'intelletto ha giudicato che *conviene* leggere, una facoltà diversissima è sottentrata e ha detto *leggiamo*, o piuttosto *voglio leggere*; ed ecco cangiata interamente la indole del mio operare. Infatti mentre dicea voglio leggere, potea ella dire l'opposto? Sì, certamente; ogni uomo

ne è convinto dall' intimo senso e dalla esperienza che può farne ad ogni istante interrompendo e ripigliando a suo talento la lettura, o piuttosto la *volontà di leggere* (XVII).

66 L' atto esterno non ha per sè libertà

La *volontà*, io dico, poichè il *leggere*, a parlar propriamente, non è sempre in mia mano: ci vogliono occhi, ci vuole uno scritto, ci vuol luce sufficiente; e quando tutto ciò vi sia nelle proporzioni dovute, non posso non leggere. L' atto esterno dunque non cammina del tutto a mio piacere; i muscoli, gli obbietti, i mezzi di operazione hanno leggi lor proprie non dettate da me. Ma nel dir *voglio* do la legge io solo, e la do conoscendo che posso non volere: dunque la libertà sta propriamente nel *voglio*.

67 Sua analisi ulteriore in facoltà ed esercizio

Ma questo stesso *voglio* assoggettiamolo anche esso alla analisi, e vi troveremo ancor due parti: una *facoltà* di *volere* che sempre sussiste la medesima, e l' atto mutabile del *volere presente*: la facoltà costante è *causa*, la volizione *effetto*. Questo *effetto* è assolutamente sotto il dominio della *causa* colla condizione soltanto di un obbietto da volere o disvolere.

68 Ci dà la idea di causalità

Posto dunque l' obbietto, la libertà si trova qui in tutta la sua pienezza, e ci dà l' idea la più chiara che possa aversi e la più intima del fatto di causalità dell' *Io*, nel quale la libertà consiste, e del pieno possesso che abbiam delle nostre azioni libere, che *nostre* sono appunto perchè noi ne siamo la causa.—Fin qui l' analisi del Cousin, bella, non può negarsi, e sottile e all' uopo di lui sufficiente, ma allo scopo mio non ancora perfetta, perchè ancor non esprime esattamente la successione de' varj fenomeni morali spettanti la libertà, fenomeni che debbono analizzarsi finchè ci troviamo condotti al primo principio di ogni atto umano, alla natura stessa della volontà. Diamci una occhiata con quella perspicacia che il soggetto per la sua delicatezza ricerca.

69 Aggiunta all'analisi del Cousin

70 Per giungere all' amor del *bene*, principio di ogni atto volontario

Ogni atto morale muove dalla brama della felicità, come da principio indeliberato, in quella guisa appunto che ogni evidenza dimostrata da un principio indimostrabile; onde qualunque volta io opero deliberatamente, opero perchè bramo il mio bene. Dunque allorchè dissi—*Voglio leggere*—dovea questa risoluzione essere stata preceduta dalla natural tendenza della volontà che dicea—*Voglio il bene*—.Ma qual fu la serie degli atti con cui dalla generalissima giunsi alla concreta singolare? Suppongasi un giudice retto nelle sue intenzioni, che prima di andare al tribunale prende in mano i *documenti* su cui deve dar la sentenza: come si determinò a prenderli e leggerli? Dovette egli dapprima aver presente alla mente il bene della giustizia, e dall' apprensione seguì nella volontà la compiacenza. Ma compiacersi non è volere; a volere un bene non basta conoscerlo, dee conoscersi possibile; dovette dunque considerar con la mente se era possibile: conosciuta la possibilità, la volontà formò la prima determinazione intorno al fine da ottenersi, la qual sogliamo chiamare *intenzione*.—Voglio giudicar secondo giustizia—dovette dir seco stesso quel giudice; ed ecco da questo comando chiamata la mente a nuova investigazione dei mezzi. Li trova? La volontà ne ordina la ponderazione e la comparazione; ponderatili, e paragonatili, la mente dimostra il più opportuno essere la lettura de' *documenti*, e la volontà ferma nel volere la giustizia, *elegge* di leggere. Succede nella mente a questa *scelta* la cognizione necessaria per la esecuzione, esser d' uopo stender la mano, aprir la carta, ec. e nella volontà l' impulso alla forza muscolare; poscia l'atto di questa forza nell' intrecciatissimo uso de' varj muscoli de' piedi, delle mani, degli occhi, ec. dal quale risulta finalmente il compimento dell' azione di leggere, e da questa la cognizione del bene di giustizia e la soddisfazione di averlo alfin ravvisato. A tutta questa serie di operazioni

che cosa diè il primo impulso? L'apprensione? no; a parlar propriamente l'apprensione altro non fa che presentare l'obbietto *giustizia* sotto aspetto di bene *convenevole*, che trattandosi di moralità suol dirsi *onesto*. L'obbietto *giustizia* adunque sarà il motore della volontà: ma la giustizia è *un* bene, non è *il* bene; or un bene non è obbietto adequato della volontà, come un colore non è obbietto adequato dell'occhio: la volontà è indifferente a qualunque obbietto purchè abbia ragion di bene, come l'occhio a qualunque superficie, purchè abbia colore. La *ragion di bene* ossia *il bene* in genere fu il motivo della volontà per tendere a questo bene *giustizia* prima col compiacersene, poi col volerlo. Il primo motore adunque della volontà (presupposto l'obbietto particolare in cui la mente ravvisò una ragione di bene) fu il bene in generale, obbietto proprio della volontà: ma questo bene apparendole sotto forme limitate, la lasciò pienamente in balìa di se medesima; libera essa fu dunque nella *intenzione* del bene onesto *giustizia*, e nell'applicare la mente a deliberare, e nella scelta del bene utile ossia de' mezzi, e nel dare ai muscoli la direzione e l'attività ordinata dalla mente affine di adoprarli. La volontà fu libera sempre fuorchè nel primo impulso che al bene generalmente la portava e la porta.

71 Serie sintetica de' varj atti successivi

In due principj risolvesi dunque ogni atto libero, cioè nella natural tendenza al bene in generale, e nella rappresentazione del bene particolare. Ponghiamo qui nell'ordine loro naturale gli atti che si debbono avvicendare per parte della mente e della volontà, presupposta la tendenza al bene.

72

ATTI DELLA MENTE CHE ORDINA *corrispondenti agli*	ATTI DELLA VOLONTA' CHE DETERMINA	Intorno al fine.
1 Proposta dell'atto da farsi: *giudicar rettamente è un bene.*	Veggiamo se esso è spediente? se possibile?	
2. È spediente e possibile.	Lo voglio, ma cerchiamone i mezzi.	
3. I mezzi son molti; per esempio udir testimoni, consultar periti, leggere documenti, ec.	Veggiamo qual è il più opportuno adesso.	Ai mezzi
4. Conviene leggere documenti.	Voglio leggerli: veggiamo quali organi mi si debbono aiutare.	
5 La mano, il piede, l'occhio ec.	Voglio muovere mano, piedi, occhio, ec.	Alla esecuzione

6. Qui agli atti della mente sottentrano gli atti de' muscoli volontarj mossi dalla forza locomotrice, per cui la volontà appagata nell'intento di *leggere* vi si acquieta e compie questo atto. In questo prospetto del processo mentale, con cui si compie ogni atto libero esterno, si vede che ai cinque giudizj che invitano la volontà, corrispondono cinque atti della volontà che applica la mente a nuove investigazioni; al quinto atto della volontà corrisponde l'atto della forza esecutrice, e a questa l'acquietamento della volontà. I due primi atti sì della mente che della volontà riguardano il fine della azione, prima considerandolo in generale, poi determinandolo; determinato il fine, si passa ne' due seguenti atti ai mezzi, prima in generale considerandoli, poi scegliendo il migliore; scelti i mezzi, si passa alla esecuzione, prima collo stabilirne l'organo, poi coll'applicarlo alla opera. In tutti questi momenti successivi la libertà allora ha vigore quando opera la volontà, allora cessa quando ella cessa, come ognun può vedere coll'applicazione particolare. Dote dunque della sola volontà è la libertà, e dote che riguarda soltanto i beni limitati, giacchè *il bene* non solo ella

73 La libertà dote solo della volontà

nol vuole liberamente, ma ne riceve anzi il primo impulso al desiderio di ogni altro oggetto.

74
Come la ragione del solo intelletto

Dal che può comprendersi essere la libertà riguardo alla volontà, ciò che la ragione riguardo all' intelletto. Spieghiamoci: siccome l' intelletto abbraccia necessariamente il vero evidente; ma se non vi si imbatta di primo slancio, egli con quella forza investigatrice che *ragione* si appella, fa splendere sopra le verità secondarie un raggio di quelle prime di cui contempla intuitivamente la luce; così la volontà, il bene sommo presentatole dalla mente, lo abbraccia necessariamente; ma dai beni inferiori non è tratta se non in quanto ella partecipa loro colla sua *libertà* la ragion di bene scegliendoli come mezzi per giugnere al Bene infinito (XVIII).

75
Ella è cagione della moralità sua e delle altre facoltà.

Concludo che la libertà è dote della sola volontà; ma siccome agli atti volontarj si vanno mescolando atti d' intelligenza e di altre facoltà (71) dalla volontà dipendenti, da lei questi ricevono il lor carattere morale in quanto vengono da lei diretti secondo l' intento del Creatore. Ed ecco come un animo onesto può talora sentir rimorso di alcuni sospetti giudizj ed altri atti di intelligenza, epperò atti *in questa facoltà* non liberi: essi poterono essere liberi nella volontà.

La direzione data dalla volontà liberamente agli atti suoi proprj ed a quelli di ogni altra facoltà, è quella che *moralità* delle azioni suole appellarsi, la quale è *buona* o *cattiva* secondo che *bene* o *male* indirizza le azioni al bene cioè all' intento del Creatore (16). *Cognizione* di fine e di mezzi, *volontà* del primo, *libertà* nei secondi: ecco i tre principj necessarj ad indirizzarvele; ecco dunque i tre principj della moralità delle azioni per parte dell' operante, ecco i tre principj del bene morale e della perfezione dell' uomo. Consideriamone ora la applicazione, esaminando in qual modo egli acquisti in primo luogo la cognizione necessaria a ben regolare tutte le sue libere azioni.

CAPO IV.—*Del senso morale* (*) *e suoi principj*.

76
Il giudizio morale è un fatto

Che l'uomo conosca prima di volere egli è un fatto non meno evidente per l' esperienza che pel raziocinio; che nel conoscere egli determini seco stesso il tale atto essere *buono* o *reo*, epperò render *buono* o *reo* chi lo opera, si negò da qualche testa stravolta, o diciam meglio da qualche cuore corrotto; ma questo pure è un fatto innegabile, attestato da quanti sono i vocabolarj (**) di ogni lingua. Sì, potè dubitarsi da molti come formisi in noi questo giudizio, perciocchè le materie morali intorno alle quali da noi vien portato sono per lo più deduzioni dai primi principj assai remote, epperò bisognose di lunghi raziocinj, eppure si veggono persone anche rozze portar questi giudizj con una celerità ed aggiustatezza sorprendente. Parve dunque a taluno non nascere esso dalla ordinaria facoltà razionatrice, ma piuttosto da una cotal propria facoltà che morale appellarono, e a cui certi più grossi filosofi aggiunsero un organo che chiamarono *senso-morale*, collocandolo poi ove meglio tornava secondo le animalesche nozioni che diedero di tutto l' uom morale.

77
Ragioni di cercarne il principio in una facoltà distinta

78
Organo morale dei sensisti

È inutile l' intertenerci qui a dimostrare l' assurdità di questo preteso *organo di senso morale*, evidentemente provata in ogni corso di metafisica non ma-

(*) Questa voce parve a taluni putir di sensismo; ma se ben si mira *sensus* in latino, e principalmente nel linguaggio sacro trovasi usato in ordine allo spirituale: optavi et datus est mihi sensus (Sap.)

(**) Trovisi un vocabolario a cui manchino le voci di *virtù*, *giustizia*, *temperanza*, *vizio*, *empietà*, ec., ed allora potrem richiamare in dubbio l' universal consenso delle genti (V. Cousin tom II, leç. 20).

terialistica. Se le nozioni morali includono idee astratte, se le idee astratte formano la prova più evidente della spiritualità dell'anima umana, se la spiritualità consiste nell'operare indipendentemente dalla materia; egli è chiaro che tanto ripugnano fra di loro i termini *organo-morale* quanto i termini *materia-pensante*. La sola ragione che potè dar qualche appoggio a questa ipotesi del *senso-morale* è la connessione che passa fra certe affezioni morali e certe fisiche commozioni; ma siccome questo fenomeno altro non è che una particolare applicazione della universal legge armonica da cui l'uom fisico vien legato al morale, non è necessario ripetere qui le sue soluzioni con cui i metafisici risolvono in termini generali la difficoltà dei materialisti.

79 Senso morale nel sistema dell'amor proprio o interesse

Nel sistema dell'*interesse* la idea della facoltà o senso morale benchè abbia un po' meno di assurdità, pure cade anch'esso se ben si considera. Lo Stewart oppone a codesti moralisti: 1. La diversità delle due nozioni *dovere-onesto*, *interesse-utile* di cui il Cousin parla egregiamente (VI). 2. La viva commozione cagionata in noi, non pure dagli Eroi della storia da cui niun prò in noi personalmente ridonda, ma per fino dalla virtù di un protagonista romanzesco o tragico che mai non fu, e che dallo spettatore riguardasi come personaggio finto; l'ammirazione, l'entusiasmo è dunque un tributo spontaneo e inavvertito reso alla sola virtù. 3. Che la virtù sia sempre utile al tutto della società anche temporalmente egli è assai probabile; ma che sia sempre utile temporalmente all'individuo pare falso; e, pur se fosse vero, pochi sarebbero sì perspicaci da ravvisarlo epperò non ne trarrebbero sufficiente impulso morale. 4. Il fanciullo ha dettami morali in una età incapace di tanti raziocinii. 5. Nel sistema della *utilità* l'uomo apparisce a se stesso vile, abbietto, degradato. Questo stesso senso di misantropia (che certi autori destano con tanto lor gusto) mostra abbastanza che nel cuor dell'uomo è un secreto impulso alla virtù generosa cui non rinunzia senza rimorso. 6. I vizj dell'uomo a cui si appoggiano gli argomenti di codesti moralisti, non sono la natura dell'uomo ma la sua corruzione; la stessa ipocrisia con cui si contraffà la virtù è un omaggio a lei tributato dal vizio (*). Questi fatti mostrano ad evidenza che il senso morale non è un calcolo di negoziante.

80 Il senso morale non è facoltà distinta dall'intelletto

Merita, sì, maggior attenzione la dottrina di chi cerca nell'uomo *spirituale* una special facoltà che dia giudizio in materie morali. Ma a dir vero io non veggo perchè ammettere tal facoltà distinta, mentre l'obbietto del senso morale altro non è che una parte di quel *Vero* illimitato a cui tende sì universalmente l'intelletto umano. Chi vuol vederlo evidentemente può leggerne un' ampia e rigorosa dimostrazione nel ch. Gerdil (Dissertazione sull'origine del senso morale). A noi basti accennare la sua dimostrazione. La moralità di un'azione altro non è che la sua direzione allo ultimo fine: or questa direzione è una relazione, ed ogni relazione è una verità: dunque conoscere la moralità delle azioni egli è conoscere una verità. Perciò, l'intelletto, facoltà di conoscere *il vero* in generale, dee tendere necessariamente anche al vero morale.

81 La celerità dei dettami si spiega dalla necessità

La prontezza de' giudizj morali ancor negli idioti se fosse in tutto quale certuni la credono, dimostrerebbe non già che sia diversa la facoltà, ma che ella è più portata a produr questi che altri giudizj. E così è veramente fino a un certo segno: la morale è all'uomo più necessaria che gli alimenti, epperò egli ebbe dalla provvida man creatrice al retto giudizio morale un impulso spontaneo ed urgente; e veggonsi tuttodì per-

(*) Stewart, Esquisses. Part. 2, c. 1, sez. 6 (XIX).

sone inette a speculare metafisicamente altissime ad operare, ed anche a speculare praticamente.

82

Altre cause 1. si osserva solo ne' giudizj più evidenti

Ma vi sono molte altre ragioni che ci spiegano vie meglio questa celerità dei giudizj morali, e in primo luogo vuolsi distinguere i primi principj dalle conseguenze, le conseguenze prossime dalle remote. Si vedrà che in morale come in metafisica sono facili a tutti i primi principj, difficili le deduzioni: infatti quanti sono fra i moralisti in certi punti i dispareri!

83

2 Per mezzo di dettami riflessi

Ciò non ostante anche l' idiota sa ben presto a qual partito appigliarsi. Sì: ma perchè? forse perchè decide la quistione complicata? non già: egli si appiglia a qualche principio generale, a qualche dettame riflesso, a qualche risoluzione eroica, e tronca il nodo gordiano: ed ecco la seconda ragione per cui il giudizio morale si rende prontissimo.

84

3 Pratica e 4 importanza di tali giudizj

3. Di più la pratica in tali materie è continua; or qual celerità non s' acquista coll' abito in qualsivoglia anche astratta operazione! 4. La celerità dell' operare aumentasi in ragione della importanza dell'affare: dunque un cuor retto che nelle materie morali mette somma importanza, acquisterà somma celerità.

85

5. L' autorità gli aiuta

5. L' autorità abbrevia in ogni scienza le vie: or quante volte i giudizj morali si appoggiano in gran parte sull'autorità, di cui si apprende confusamente, ma non esplicitamente la rettitudine!

86

6. La rozzezza non è sempre di ostacolo

6. Il difetto d' istruzione e di speculazione che diminuisce in parte la facoltà di conoscere le relazioni, diminuisce però nel tempo stesso certe difficoltà che nascono dal troppo assottigliare speculando, o dall'orgoglio e da altri vizj, che pel molto ingegno vengono talor fomentati.

87

7 Concorso della fantasia e delle passioni

7. Finalmente non può negarsi che nei giudizj morali hanno gran parte non di rado la immaginazione e le passioni ben addestrate per lungo esercizio: e benchè prevengano il giudizio attual di ragione, pure ne secondano per abituale dipendenza gl' impulsi. Or queste facoltà essendo rapide nei lor movimenti, perchè limitate ad obbietti particolari e non libere nel loro operare, agevolano alla ragione i giudizj, alla volontà le risoluzioni; e quante volte s'imprenderà pel loro impeto una azione eroica che a sangue freddo avria atterrita la ragione e la volontà! Per queste ed altre tali ragioni conchiudo che la celerità dei giudizj morali non prova la necessità di una facoltà distinta dalla intelligenza ragionativa, a cui si appartiene la cognizione di ogni vero.

88

Gli atti di volontà e gli affetti soavi e le commozioni sensibili

Ma vi è un altro elemento nelle nozioni morali che ha potuto suggerire ai filosofi l'idea di una special facoltà. La nozione morale non inchiude soltanto un *vero* da giudicarsi, ma vi aggiugne un *bene* da amarsi; e come un retto giudizio porta seco una quiete di mente nella verità evidente, così ogni retta adesione della volontà porta seco un appagamento che la consola. E un tale appagamento non si limita ad acchetar la volontà, ma propagasi anche nell' uomo sensitivo e vi produce passioni ed affetti che con molta soavità lo ricreano. Però gli autori che non seppero dell' atto morale discernere con accurata analisi gli elementi, credettero di ravvisarvene qualcuno che non potea alla mente attribuirsi.

89

Sono effetti del senso morale sulle altre facoltà

Ma se ben si mira, il *bene* da *amarsi* forma pel senso morale un obbietto di cognizione non di amore: il senso morale non *ama* il bene, ma *giudica* doversi amare; la volontà seguendone i dettami si determina ad amarlo, a volerlo, a compierlo. La quiete poi della mente e della volontà, la commozione degli affetti sensibili sono la natural conseguenza dello esser giunta ciascuna di esse facoltà a quel termine a cui per natura ella inclina. Non si rinviene dunque nel fenomeno del giudizio morale elemento alcuno che abbisogni di particolar facoltà a spiegarlo: la mente che giudica, la volontà che ama, la sensibilità che si commuove ne rendono piena e adequata ragione; e la celerità dei suoi atti non è motivo che ci obblighi a creare per essi facoltà novella.

Ma qual è il processo con cui il senso morale giugne all' ultima determinazione pratica che ci guida nel nostro operare? Ogni determinazione pratica può risolversi in tre giudizj: uno generalissimo, l' altro men generale, l' ultimo singolare. Così, per esempio, il guerriero che combatte per la patria non potrebbe dire: debbo combattere adesso, se non giudicasse, 1. che combattesi per la patria, 2. che il combattere per la patria è bene, 3. che il bene dee farsi. Toglìete quest' ultimo universalissimo giudizio, voi vedete cader gli altri tutti nell' ordine pratico: rimarranno forse speculativamente, si giudicherà pur tuttavia che la guerra è per la patria, che ella è un bene, ma non si dirà *debbo* se non precede l' universal giudizio «dee farsi il bene». Da quali principj nasce questo giudizio, e come si riduce alla pratica sua applicazione? ecco un problema diverso assai dal precedente. Prima si ricercò il principio efficiente della cognizione ossia la facoltà che giudica, ora si ricerca il principio logico della conclusione, ossia le premesse del raziocinio per mezzo delle quali essa facoltà forma il giudizio. Conviene dunque analizzare il giudizio per vie meglio ravvisarne i principj. — *Dee farsi il bene* — questo giudizio include due idee essenziali *bene* e *dovere*, oltre il verbo *fare* che potria quasi dirsi la copula di ogni giudizio pratico, come il verbo *è* di ogni giudizio speculativo. Consideriamo la prima.

90 Dettame del senso morale analizzato

91 Giudizio astratto: se ne cercano i principj logici

Bene esprime una idea generalissima applicabile ad ogni bene particolare; il bene particolare proprio dell' uomo è il bene onesto (20). Lo intelletto che dice—dee farsi il bene—parla dunque del bene onesto. Ma il bene onesto, ossia convenevole all' uomo può convenirgli or come necessario or come non disdicevole: con quali di questi due beni può connettersi l' idea di dovere? per conoscerlo analizziamo ora l' idea di *dovere*.

92 1 Il bene

Il verbo *dee* esprime la necessità di un effetto posta una causa; necessità che può essere di specie ed ordine diversi secondo la diversità delle cause. La somma degli angoli di un triangolo *dee* ugguagliar due retti; un sasso abbandonato di sostegno *dee* cadere; un giudice *dee* giudicar giustamente: ecco tre doveri fra lor diversissimi: il primo suppone causa metafisica, il secondo fisica, il terzo morale. Noi trattiamo di effetti morali, dunque di causa morale, dunque di dovere morale, di necessità cioè che possa combinarsi colla libera volontà che dee produrre l' azione morale. Or come può in una causa libera trovarsi necessità senza che ella perda la libertà?

93 2 Il dovere Sua nozione generalissima

Quando io dissi *causa libera* parlai di libertà subbiettiva; ma questa causa non si muove a fare se non perchè vuole ottenere un intento, e questo intento è fuori di lei. Ad ottenerlo è dunque mestieri che ella vi si porti, ovvero che a sè lo tragga; or è ella libera a portarvisi o ad afferrarlo per qualunque via? certo che no: determinati i due punti, la linea retta che li congiunge è determinata. Sarà dunque libera la causa nel volere questo o quell' intento; ma posto l' intento, il mezzo divien necessario. Dunque il dovere morale si risolve in una *necessità finale* che può combinarsi colla causa subbiettivamente libera (*). Adunque per formar quel giudizio — *il bene dee farsi* — conviene che la mente ravvisi una *necessità finale*, ossia una *necessaria* connessione di mezzo con fine, tale cioè che senza il tal mezzo non possa ottenersi quel fine.

94 Dovere morale nasce da necessità finale

Ma basterà questa connessione? Se il fine stesso non è necessario la mente sarà ella astretta a dire *si dee*? per acquistar scienza è necessario

95 Riguardate un fine necessario.

(*) V. Romagnosi, Dritto Pubbl. § 116 e segg. Gerdil, L'homme sous l' empire de la loi C. 1, n. 13.

lo studio; sì, ma la scienza è ella necessaria? e se la scienza non è necessaria, qual dovere di studio ne sorge? un dovere ipotetico e nulla più (XX). Il *dovere* morale dee dunque nascere da un *fine necessario*, se dee essere dovere assoluto, in tesi non in ipotesi; dee nascere da un fine a cui ognuno tenda per una vera necessità. Or qual è questo fine se non quello in cui trovasi la vera, immutabile, propria felicità dell' uomo ragionevole?

96 Uno è il fine necessario metafisicamente, fisicamente, moralmente.

Questo è il fine necessario di ogni uomo e metafisicamente e fisicamente e moralmente: metafisicamente, perchè ripugna una volontà (tendenza al bene) che non tenda alla felicità; fisicamente perchè il fatto dimostra esser questo il primo impulso che ci muove ad operare; moralmente perchè questo fine è il principio di tutto l' ordine morale. Non può dunque l'uomo rinunciarvi, epperò non può *moralmente* rinunciare a'mezzi necessarj per conseguirlo; e il non poterlo nasce dalla necessità del fine e dalla necessaria connessione dei mezzi col fine.

97 Il dovere morale non toglie la libertà

Questa necessità finale ne lega la libertà per mezzo della ragione senza scemarne punto la forza naturale; l' uomo rimane nel fatto (*fisicamente* direbbero gli scolastici) libero a traviare, ma non può non disapprovare la propria aberrazione dimostratagli evidentemente dalla ragione come ostacolo alla felicità vera perchè opposta al vero bene cioè al vero ordine (19).

98 Sua definizione

Il dovere morale ossia *obbligazione* potrà dunque definirsi un dovere secondo ragione risultante da final necessità, cioè da necessaria connessione di mezzi con fine necessario.

99 Sintesi della proposizione analizzata

Analizzati i termini vegnamo ora alla sintesi della proposizione che esaminiamo: qual sarà il bene di cui l'intelletto potrà pronunziaro il giudizio—*dee* farsi il *bene*?—La risposta è chiara: dee farsi quel bene che non solo è onesto, ma è *mezzo necessario* ad ottenere il *fine necessario*. Sì, questo bene *dee* farsi, è moralmente necessario, la ragione nostra ci vieta il rinunziarvi sotto pena di perdere la felicità, e di averne dalla ragione inesorabil rimprovero.

100 Epilogo

Riepiloghiamo in poche parole il già detto: d' onde nasce nel senso morale il giudizio—*Si dee fare*—d' onde l' idea di *dovere morale* ossia *obbligazione*?

1. Dal conoscere che la volontà tende necessariamente alla *felicità*, che questa felicità è nel *bene*, che *bene* è ciò che la ragione approva cioè l' *ordine*.

2. Dal conoscere che certi mezzi sono necessarj ad ottener l' *ordine*.

3. Che la volontà è libera fisicamente nell' adoprarli, ma se non li adopra non otterrà il fine a cui tende *necessariamente, naturalmente*; giacchè non è libera a far sì che i tali mezzi non producano i tali effetti.

101 Conseguenze

L' obbligazione dunque 1. è propria di esseri *intelligenti* che conoscono il *fine*, il *bene*, e l' *ordine* o la connessione de' mezzi con questo fine; epperò è tutt' altro che *forza, interesse*, ec.

2. È propria di volontà *libere* nello scegliere i mezzi, *dipendenti* nel fine da conseguire.

3. Non può stabilirsi in origine se non da chi può connettere i mezzi col fine e render così *necessaria* la loro applicazione.

4. Un bene limitato non può produrre per sè *vera obbligazione*, onde il Romagnosi che, dietro a tanti altri pubblicisti, massime protestanti, volle stabilir il dovere sopra qualche bene temporale, non può dargli solida base. Nè basta *per se sola* la ragione o l' idea di *potenza, sapienza e bontà* su cui la fonda il Burlamacchi (XXI).

5. Ogni giudizio morale includendo essenzialmente questo universal principio—*dee farsi il bene*—; nè potendo a questo giudizio assegnarsi altra ragione che la natura stessa della volontà, parmi evidente esser questo il primo principio morale; nè io so comprendere come fra tanti dotti autori (XXII) siasi potuto disputar con tanto strepito sul primo principio morale, dicendo gli uni che non si dà, gli altri che non si trova, gli altri che è inutile, altri finalmente assegnandone varj, senza legame di unità sì necessaria in ogni scienza. Ma per poco che si rifletta su tal questione ne apparirà tosto la vera soluzione; imperocchè *scienza* che cosa è? è *facoltà* di discorrere intorno ad un soggetto: *cognitio per causas*. Or la facoltà di discorrere sul soggetto A, non è certamente quella di discorrere sul soggetto B. Ogni scienza dunque dee avere un suo proprio obbietto, intorno al quale ella dee ravvolgere ogni sua dimostrazione. Ogni sua dimostrazione dovrà dunque partire dalla definizione di questo obbietto o espressa o sottintesa. La definizione dell'obbietto scientifico rinchiude dunque necessariamente il primo germe, il primo principio di ciascuna scienza. La morale è la scienza dell'atto umano, cioè dell'atto della volontà libera; la volontà è la tendenza al bene, il suo atto naturale essenziale è *tendere al bene*: dunque il primo principio morale è questo—*Si dee tendere al bene* ossia *fare il bene*—giacchè il bene dell'uomo nello stato presente sono quelle azioni colle quali egli tende al suo fine (41, segg.). Si potranno adoprar sinonimi, ma la sostanza sarà sempre questa (XXIII). Si potrà la forma indicativa cangiare in imperativa — Fa il bene—; si potrà al bene sostituire gli equivalenti *perfezione*, *felicità*, *ordine*, *fine*, *intento* del Creatore ec., ma la sostanza sarà sempre la stessa.

102 Primo principio morale: sua dimostrazione

CAPO V.—*Applicazione del senso morale. Coscienza.*

Cercammo finora come spunti in noi la prima idea morale, l'idea del *dovere*, e la vedemmo schiudersi dal *necessario* impulso al *fine*, dal *necessario* ordine dei mezzi al fine, dalla cognizione di questo ordine, cognizione ella pure *necessaria* giacchè l'intelletto opera senza libertà (59). Queste tre necessità applicate alla libera volontà producono la necessità *morale* che la obbliga senza violentarla: la prima è cagione del moto, la seconda ne determina teoricamente la direzione, la terza praticamente la indica all'individuo lasciando alla libertà di dar l'ultimo impulso a suo talento; a un di presso come il vento forma la causa impellente del corso di un naviglio, la situazione del porto a cui tende ne fissa il viaggio, la carta e la bussola ne segnano la direzione; ma finalmente poi al nocchiero si aspetta di aprir le vele e volgere a suo talento il timone; libero, sì, di correre ove più gli aggrada, ma non libero di giugnere al porto determinato, se non si vale del vento colla direzione fissata dal sito e segnata dalla carta e dall'ago. Questa necessità *finale* accoppiata ad un fine necessario, produce nell'uomo il primo dettato del senso morale — *Si dee*.—Ma che cosa? Si dee fare ciò che è *necessario* a conseguir la felicità, il bene, l'ordine.

103 Immagine materiale del dovere morale.

Or che ci vuole per conseguirlo? che debbo fare? ecco un problema generale, applicazione dell'universalissimo teorema stabilito poc'anzi; problema che l'uomo dee sciogliere per venir all'atto morale. Questa soluzione dipende, come sopra si disse, da due premesse, l'una generale l'altra individuale: *è dover del soldato combatter per la patria*, ecco nel citato esempio la premessa generale; *questa è guerra per la patria ed io sono soldato*, ecco la singolare. Come procederà l'intelletto a formare questi due giudizj?

104 Premessa men generale inclusa in ogni dettato del senso morale.

105 Suppone una cognizione dell' intento del Creatore nel creare l'universo

La proposizione—*è dover del soldato*—equivale a quest' altra—il soldato non può giugnere al fine cui l' uomo fu destinato dal Creatore se non col ec.—Ella suppone dunque una cotal notizia dell' intento del Creatore più o meno sviluppata secondo il maggiore o minor progresso morale della intelligenza. Or la notizia dell' intento del Creatore in due modi può aversi come la notizia dell' intento di ogni altro essere intelligente: cioè o per sua espressa comunicazione o per la considerazione del suo operare. La comunicazione espressa di Dio coll' uomo non è nell' ordine di pura natura, è perfezione a lei accordata per grazia non dovuta per giustizia;

106 Esso non era obbligato a rivelarcelo

ella dee accettarla con gratitudine non pretenderla per dritto. Lasciamo dunque ai Teologi di mostrarne il fatto, e noi limitiamoci alle vie puramente naturali (XXIV).

107 Si può conoscerlo studiandolo nelle creature

Resta dunque che l' uomo considerando le opere del Creatore ne comprenda lo intento e ne deduca i doveri. Ma il Creatore ha egli avuto un intento? questo può egli senza espressa rivelazione conoscersi? conosciuto, obbliga? obbliga universalmente, irrevocabilmente?

Ecco varie quistioni che debbonsi risolvere per istabilire il dettame particolare del senso morale.

108 Esse mostrano che Egli ebbe un intento

La prima a dir vero non abbisogna di soluzione se non pei ciechi di mente o corrotti di cuore, che niegano una intelligenza creatrice e regolatrice dell' universo; chi ammette una intelligenza operante, dee ammettere necessariamente un fine per cui operi, e fine tanto più perfetto quanto più perfetta è l' intelligenza (*). Dunque fine infinitamente perfetto se l' intelligenza sarà infinita; ed ecco perchè in ultima analisi Dio non può operare se non per sè solo, giacchè egli solo è infinitamente perfetto. D' altronde chi non ravvisa almeno nei casi particolari certa proporzione dei mezzi al fine? proporzione determinata dall'Artefice supremo, la quale prova evidentemente aver lui avuto un intento. Il mio occhio vede, l'orecchio ode; e tutto l' artificio ammirabile del doppio organo ne dimostra il fine: dunque io conosco che il Creatore mi diè occhi per vedere, orecchi per udire. « Tout a sa correspondance dans les créatures, l' aile avec « l' air, la nageoire avec l' eau, le pied avec la terre. On ne peut consi« dérer un être à part (**) ».

109 Checchè delirino i materialisti

Io ben so che un qualche sedicente filosofo ebbe la stupida sfacciataggine di asserire che l' uomo erasi servito ad uso di orecchio d' una cartilagine spuntatagli a caso dai due lati della faccia, ad uso di occhio di un bulbo cresciutogli a caso nella cavità della fronte (XXV). Ma la razza di questi bipedi (***) si è, la Dio mercè, se non estinta almeno rintanata nelle ombre, e non v' ha oggidì filosofo che non arrossisca di tali delirj di empietà. Veggali chi vuole registrati dal Barruel nelle sue Helviennes o nouvelles provinciales.

110 Dunque almen in parte possiam conoscere quale egli sia

Ebbe dunque il Creatore un intento nell'opera ammirabile che egli formò; ma se io posso asserire che egli lo ebbe, potei dunque almeno in parte conoscerlo, altrimenti come potrei asserirlo? Non potrò certamente conoscerlo appieno colla limitata mia mente; ma neppur posso appieno ignorarlo, poichè ho pur qualche parte anche io allo splendore della in-

111 Molti sono i dati per rinvenirlo

telligenza: l' effetto rivela la causa, e quanto gli effetti ne sono più moltiplicati, tanto più sono i dati a risolvere il problema, e trovarne la causa incognita; onde l' immenso numero delle creature moltiplicato pel nu-

(*) Un pittore vuol rappresentare il bello da lui concepito, e tanto maggiore è il bello che egli concepisce, quanto maggior è la sua abilità nell' arte.

(**) Virey, Hist. nat. du Genre hum. tom. III, p. 50.

(***) Ce joli bipède, dice il C. de Maistre Soirées de S. P.

mero delle mutue loro relazioni, mi porge dati innumerevoli per conoscere l'intento del Creatore. Studiare dunque il Creatore nelle sue opere, determinare con quale intento egli le pose in mia mano, ecco il mezzo con cui posso determinare naturalmente che sia *bene*, che sia *dovere*, e formarmi giusti dettami di senso morale.

112
Consonanza della intelligenza nostra colla divina

Ma chi mi assicura che i miei giudizj intorno all' ordine sieno conformi ai giudizj del supremo Fattore? Me ne assicura la natura stessa del mio intelletto; imperocchè che cosa è intelletto? è la natural tendenza al vero; ogni intelletto dunque tende *essenzialmente* al vero; ogni intelletto dunque ha una direzione conforme giacchè *uno* è il vero. Dunque la direzione del mio intelletto è conforme a quella dell' intelletto divino, altrimenti il mio intelletto (tendenza al vero) tenderebbe al non-vero, il che sarebbe contraddittorio. Potrà dunque traviare il mio perchè limitato, ma per natura egli è unisono col divino, nè può non essere senza snaturarsi (XXVI).

Obbligazione che ne consiegue

Legittima è dunque la illazione con cui dalle mie nozioni ragionevoli inferisco i decreti divini; e ripugna che l' Autor dell' universo abbia voluto ciò in cbe io conosco disordine. Concludo dunque che il Creatore ebbe un intento nel crear me e l' universo; che le relazioni di ordine ch' io vi scorgo manifestano questo intento alla mia ragione. Or questo intento manifestato m' impone egli una qualche obbligazione? La obbligazione è un dovere che nasce dalla necessità di un mezzo a conseguir l' ultimo fine, il sommo bene (98); il mio fine ultimo è l' intento del Creatore (13); non v' ha dunque per me obbligazione più stretta che di conformarmi agl' intenti suoi; anzi questi suoi divini disegni, diretti a perfezionar compiutamente il mio essere, sono il vero primo principio di ogni altra mia obbligazione. Avvertasi per altro in due modi poter io conformarmi all' intento del Creatore, o col non oppormici o col secondarlo positivamente; la obbligazione considerata sotto il primo aspetto è *assoluta*, giacchè l' oppormici non mi fia mai lecito; considerata sotto il secondo aspetto è *ipotetica*, giacchè mi suppone in circostanze opportune alla esecuzione della legge.

113
Conciliazione dei moralisti riguardo alla sanzione

Se facciasi alcuno a considerare maturamente questo processo della mente nel formarsi l' idea di *obbligazione*, potrà comprendere per qual motivo siasi disputato sì acremente fra i moralisti se la sanzione sia necessaria alla essenza della legge, gli uni negandola assolutamente, gli altri soverchiamente affermandola. È assurdo che la volontà umana si muova senza un bene che le serva di obbietto: dunque ogni legge ha per fine un bene la cui perdita punisce i trasgressori. Ma è assurdo ugualmente che un bene limitato necessiti *ragionevolmente* la volontà il cui obbietto è essenzialmente illimitato (31, 51): dunque l' obbligazione della legge non nasce dal bene o mal limitato che il legislatore umano vi appone per sanzione. La vera sanzione *obbligatoria* è dunque l' acquisto o la perdita del bene infinito; se pure può chiamarsi sanzione ciò che forma l' essenza della obbligazione epperò della legge. Hanno dunque entrambi un qualche torto: gli uni perchè derivano la obbligazione dal puro *bello* della virtù, il che se fosse, ogni atto di virtù sarebbe obbligatorio: gli altri perchè la derivano dalla sanzione temporale, il che se fosse non si darebbe obbligazione verso un superiore privo di forza.

114
Legge eterna, legge naturale, fonte di ogni legge

Gli intenti di un superiore manifestati ai sudditi per obbligarli (necessitarli secondo ragione) ad operare rettamente ossia a tendere al fine universale si chiamano *leggi*. Conosco io dunque un'eterna legge del Creatore manifestata a me per mezzo dell' intelletto mio, nella considerazione della natura: questa legge sogliam chiamarla, in quanto per la ragione

ella apparisce nell' uomo, *legge naturale*, ed è il fonte di ogni altra obbligazione, giacchè obbligazione è *dovere secondo ragione* (98). La ragione non mi obbliga se non a ciò ch' è connesso col mio fine; tendere al mio fine è obbligazione naturale: dunque ogni dovere che mi obbliga, mi obbliga in forza della legge naturale, e da lei dee ricever forza ogni altra autorità (101 n. 3), per potermi imporre una qualche obbligazione *positiva* cioè non compresa per sè nella legge naturale. Che se mi volesse allontanare dal mio ultimo fine potrà talora *spingermi* colla violenza, ma *obbligarmi* non mai.

115 Definizione della legge

Risulta dal fin qui detto la vera idea di ogni legge: ella dee regolarmi guidandomi al bene (§ prec.), dunque è *regola*; dee obbligarmi comunicandosi alla mia intelligenza (101); or questa comunicazione dicesi promulgazione; dunque la legge *dee promulgarsi*; il bene è fine di tutto l' essere non delle parti (14 15 16); la regola al bene dee dunque promulgarsi da chi ha cura di tutto l' essere, ossia *dal superiore* e volgersi *al bene comune* — Una giusta direzione comunicata alle ragioni dipendenti dalla ragion superiore per condurle al fine, ossia al bene del tutto—ecco la definizione della legge dedotta dalle precedenti dottrine.

116 Dio non fu libero nel determinare la legge naturale

Ma il Creatore fu egli libero nello stabilire la eterna sua legge? Il Puffendorf risponde che sì (*) e ne porta una ragione che fa poco onore alla sua perspicacia filosofica—Dio fu libero nel crear l' uomo; dunque potè assegnargli qual natura egli volle; dunque anche la legge naturale, effetto della natura, potè da Dio disporsi a suo talento—.Ma di grazia, se Dio potè assegnar all' uomo un' altra natura, potè dunque far sì che l'uomo senza cessar di esser uomo, fosse un bue, che un' anima ragionevole fosse irragionevole. Il Puffendorf ammetterebbe egli una tal dottrina? Non crederei. Potea certamente Dio creare un bue non un uomo, ma creare *l' uomo senza natura umana*, epperò esente dalle leggi della natura umana, questo è tanto assurdo quanto crear un *triangolo quadrato*.

Pure la legge naturale non è indipendente da Dio

Ma dunque dovrem porre Dio sotto la dipendenza di un altro *ente necessario*, che val quanto dire di un altro Dio? Non mancano autori che con errore opposto al precedente sembrano riconoscere fuor di Dio una essenza delle cose da lui indipendente. Ma in verità che altro è *l'essenza* delle cose se non la connessione dei loro attributi primarj formata dalla sapienza infinita, necessario principio di ogni essere? quando la mente creatrice determinò ab eterno di associare un raggio di sua intelligenza a quella limitata partecipazione dell' infinito suo essere vivente che noi diciamo *l' animale*, egli formò l' essenza dell' uomo e ravvisò nel tempo stesso nella propria sapienza le relazioni naturali che s'imponeano a questo essere dalla congiunzione di questi due principj, da questa doppia partecipazione dell' essere divino. La necessità della legge naturale dipende dunque dalla necessità dell' essere divino, e il non poterla Dio cangiare dipende solo dal non potere egli smentir se stesso.

117 Giacchè dipende dalla essenza divina.

Non occorre dunque ammettere altro ente necessario fuor di Dio: Il Fato (*Fatum dello*, dal verbo *fari dire*), arbitro secondo i Gentili dello stesso voler supremo, altro non è che l' eterna *Parola* con cui Dio conosce se stesso, e ab eterno dà l' esenza alle cose (**), create poi nel tempo dalla libera sua volontà (***). Ogni cosa dunque dipende dall' *Ente necessario*: ma l' essenza ne dipende dall' essenza divina, l' esistenza dalla libera sua volontà.

(*) I. N. et G. L. 1, c. 2, § 6.
(**) Omnia per ipsum facta sunt. Jo. 1.
(***) Per voluntatem tuam erant et creata sunt. Apocal.

118 Epilogo

Riepiloghiamo. L' umano intelletto in forza della propria natura giudica rettamente delle relazioni di ordine, epperò non discorda nei retti suoi giudizj dalla mente creatrice della quale è l'uomo una immagine. Ravvisa egli dunque nell' ordine delle creature l' intento del lor facitore : intento che ne forma il vero bene, la vera perfezione (13) ; cooperare a questo divino intento è l' unico mezzo per giugnere al bene infinito, l'unica perfezione dell' uomo che tende al suo termine (41), l' essere un mezzo *necessario a fine necessario* è il fonte di ogni obbligazione (95 segg.). L'uomo dunque *si conosce obbligato* a certe azioni che egli vede necessarie all' intento del Creatore, perchè *si sente necessitato* a tendere verso il bene infinito, che fuor di questa via non potrebbe rinvenire, ed è perciò soggetto ad una legge da Dio eternamente stabilita e nell' uomo naturalmente promulgata (114).

119 Nozione della sinderesi

Questa cognizione della obbligazione suol dirsi *sinderesi* quando ci manifesta astrattamente la bontà o reità dell' opera ; per esempio la sinderesi dice—è dovere del soldato il combattere per la patria —. Ma tale giudizio astratto non basta a concludere—io debbo—; ci vuole il giudizio concreto—questa è guerra per la patria; io son soldato—.

120 Ultima premessa del senso morale singolare

Il qual giudizio puramente empirico non è più oggetto, come ognuno vede, di scienza ma di *prudenza*, vale a dire di un abito formato a bene giudicare delle cose agibili; ben può per altro la scienza, presupposto questo giudizio bene o mal formato, discorrere delle conseguenze generali che ne derivano, e specialmente delle obbligazioni che la ragione ci impone.

121 Ne segue il giudizio pratico detto coscienza

Suppongasi dunque in primo luogo che io abbia giudicato con verità che—questa è guerra per la patria, e che io son soldato—; dalla general premessa che il soldato dee combattere per la patria, inferirò rettamente, che *io debbo combattere per la patria.* Questo atto con cui determino il mio dovere individuale si' chiama *coscienza* : ed essendone vere amendue le premesse, sarà *retta* sì circa il dritto che viene espresso dalla maggiore, sì circa il fatto espresso dalla minore (XXIX). All' opposto se io avessi errato nelle premesse la coscienza sarebbe *erronea* ; erronea *nel dritto* se l'errore riguardasse la premessa generale, *nel fatto* se la singolare. Così lo spadaccino che sfida a duello dicendo—l' onore mi obbliga a battermi per lavarmi da questa ingiuria—esprime un giudizio di coscienza *erronea* conseguenza di queste due premesse : 1. l'onore obbliga a lavar l' ingiuria col sangue ; 2. questa è una ingiuria. La 1. certamente è falsa ed è errore sul *dritto ;* la 2. molte volte è falsa anche essa, ed allora è errore sul fatto.

122 Retta o erronea nel dritto o nel fatto

123 Più o meno dubbia o probabile

Se poi *dubbia* o *probabile* sarà una almeno delle premesse, *dubbia* o *probabile* nascerà la coscienza, più o meno secondo il grado di probabilità della premessa più debole ; giacchè la conseguenza, secondo i dialettici, non può avere maggior forza della più debole fra le due premesse ; ora la coscienza altro non è che una conseguenza, come poc'anzi è detto (121).

Ecco in qual guisa il senso morale, ossia la naturale propensione della ragion nostra a formar giudizj pratici, partendo dalla nozione della volontà (facoltà tendente a bene infellettuale ossia illimitato) forma in prima la idea di dovere morale principio di ogni dettame morale, poi nella sinderesi giudica dell' *obbiettivo* delle azioni ; finalmente aiutato dalla prudenza lo riduce ad ordine *subbiettivo* nella coscienza dell' individuo, e ne compie il primo elemento dell' atto morale la *cognizione pratica indiciduale.*

CAPO VI.—*Conseguenze del senso morale: retto e torto, bene e male, virtù e vizio, imputazione ec.*

I germi da noi finora esaminati nelle latebre del cuore umano sono il fecondo principio da cui tutte si schiudono le complicatissime forme di che si veste il mondo morale. Impeto irresistibile verso un bene che dee saziarci appieno, ci spinge ad indagarne l'oggetto che a prima vista non si presenta; l'acuto sguardo di nostra mente ce lo dimostra negli splendori di un avvenire eterno a cui tutto è ordinato il presente; ci porge ad un tempo i mezzi coi quali possiamo un dì pervenirvi; e mostrandoci la necessità del fine e la necessità dei mezzi spinge gagliardamente la nostra libertà ad usar questi mezzi; ma mentre la spinge ne rispetta i dritti, senza adularne i traviamenti. Vediamo ora le conseguenze che scorrono da tali principj.

124
Dritto e torto

A fronte della ragione che bandisce inesorabilmente l'ordine dei mezzi al fine, la volontà che non può *naturalmente* allontanarsi dal fine, non può *ragionevolmente*, benchè libera, non volere i mezzi, epperò dee conformarsi a quelli che la ragione le presenta. Nel conformarvisi che fa ella? ella va *dritto* al fine a che naturalmente ella tende, epperò suol dirsi volontà *retta* o *dritta*, *dritto l' atto* ossia il *moto* (18) con cui ella vi tende. Ecco d'onde sorge in noi la prima idea di *rettitudine morale*, che riceve poi tante e sì svariate applicazioni: *il fine*, primo principio dell' ordine morale, è il fonte di ogni idea di *dritto*, siccome all' opposto il deviarne è la prima origine di ogni idea del *torto morale*; è facile il farne pruova coll' applicazione (XXX).

125
Bene e male

Ma ciò che conduce dritto al fine forma il bene, la perfezione di ogni essere finchè trovasi in istato di tendenza (23): dunque operare a norma del dritto è il bene, la perfezione morale. Morale io dico, giacchè risulta dalla *libera volontà* illuminata dalla mente (v. c. 3); all' opposto non operare a norma del dritto, anzi contro il dritto, è il *male morale*, perchè ci allontana volontariamente dal fine, dal bene.

126
Virtù e vizio

Notate per altro che il bene si può operare or per una attuale energica disposizione della volontà, or per una propensione da lei contratta col replicar gli atti medesimi. Ognun sa quanto possa nell' uomo questa forza dell' abito che su tutte le sue facoltà acquista sì gran predominio: egli è questo un fatto di quotidiana esperienza, e che stende sul morale non men che sul fisico la sua influenza: acquistano dall' abito e perspicacia l' intelletto e prontezza la memoria e celerità l'immaginazione e vigore le membra. Non vi è ragione per cui l' esercizio della libertà non debba acquistare egli pure novelle forze dal ripetuto suo atteggiarsi a padroneggiare; anzi il fatto, solida base delle fisiche e delle filosofiche scienze, ci dimostra quanto possa sulla volontà ancora l' assuefazione e nel male e nel bene. Questa forza e propensione che si contrae a far il bene suol nominarsi *virtù*; la propensione contraria *vizio*. *Virtù* è dunque (XXXI) una propensione a ben fare che perfeziona l' animo umano, giacchè vi forma una abituale disposizione al bene; *vizio* una propensione al male che lo deforma disponendolo al male (184 e segg.)

127
Imputazione

E perchè questo bene forma la perfezione mia? perchè la perfezione più propriamente *mia* è quella di cui io sono il solo autore; or nell' ordine morale io sono il solo autore della direzione delle mie azioni al fine (68). Dunque la perfezione morale è propriamente la *mia* perfezione; il male morale è il *mio* male. Questo attributo di *mio*, o in termini

più generali l' attribuir che facciamo l' atto libero al soggetto che vi si determinò dichiarandonelo autore, suol dirsi *imputazione.*

128 Stima e disistima, lode e biasimo, onore e disdoro

Chi imputa a sè o ad altri una azione morale suole accoppiarvi naturalmente la qualificazione di buona o rea, epperò la riguarda come o perfezione o imperfezione dell'operante: questo moral concetto che formasi dello operante in vista della moralità del suo atto suol dirsi *stima* se bene, *disistima* o *disprezzo* se male di lui si giudica; le parole con cui tal giudizio si esprime *lode* o *biasimo*, gli atti *onore* o *disonore*. Che se cotal giudizio corra per molte bocche e acquisti pubblicità dicesi *gloria* od *infamia*. Quindi apparisce qual sia la vera lode, onore, gloria secondo natura · quella cioè che esprime *veracemente* un giudizio *vero*; che se o la lingua mentisca un giudizio che non è nella mente, o la mente giudichi retta una azione rea, o imputi a cui non appartiene una azione in sè retta, egli è chiaro codesta lode esser contro l' ordine naturale, anzi non esser lode se non per apparenza.

129 Gloria e infamia vera o falsa

130 Merito e demerito

Un altro effetto della imputazione è il merito, imperocchè se l' atto imputato epperò volontario tende a vantaggio altrui, la idea naturale di uguaglianza porta seco per conseguenza la idea di un compenso che dee ragguagliare le partite fra chi operò e chi ricevette il vantaggio. E d'onde questa necessità di ragguaglio? dalla idea di ordine e di simmetria che presiede al morale non meno che al mondo fisico (*). Un architetto disegna una facciata; se ad un lato del portone egli mette due finestre e una sola dall' altro, ogni occhio dice che il disegno (siane di cui si vuole la colpa) è per sè imperfetto e la cagione è la mancanza di simmetria, di proporzione, di unità. Questo principio di unità è un fatto primitivo che dobbiam ricevere dalla voce di natura, nè ammette dimostrazione ulteriore, se non in quanto egli ci manifesta l' unità di quella causa infinita da cui tutto ebbe l'essere. Applicato ad una creatura limitata egli ci dimostra dovervi essere uguaglianza tra ciò che ella dà e ciò che riceve: giacchè altrimenti non serberà quella proporzione che ella deve avere col tutto di cui fa parte, a dismisura crescendo o scemando se troppo o riceve o dà. Onde si vede agevolmente che da questo medesimo principio risulta la idea del *demerito* contro colui che opera in danno altrui.

131 Verso chi si acquista merito

Il merito poi e il demerito possono direttamente riguardare o l'individuo o la società al cui vantaggio l' azione è diretta; entrambi per altro sono sempre obbligati a chi ben fa, non potendosi oprare direttamente in bene dell' individuo senza vantaggio della società, nè in bene della società senza prò degl'individui che la compongono. Entrambi viceversa sono offesi direttamente o indirettamente da chi mal fa per la contraria ragione.

132 Si acquista anche con atti obbligatorj

Dalla nozione del merito spiegata finora ognun comprende che una azione, ancorchè dovuta dall' operante, non perde il merito rispetto a quello per cui pro' fu fatta, se non quando questi già ne compensò il bene colla mercede, epperò la azione era a lui direttamente dovuta. Il servo dunque nulla meriterà dal padrone per l' opera già pagata; ma il suo zelo, la prontezza, la diligenza straordinaria avranno ragion di merito. Chi assiste un misero in caso di estrema necessità compie un dovere; ma quel misero non è per questo dispensato dall' obbligo di gratitudine.

133 Anche riguardo a Dio: in qual modo

Se non che dimanderà taluno, come può l' uomo meritare rispetto Dio, cui non reca nè può recare alcun prò, e da cui tutto riceve quanto possiede? Rispondo: certamente il merito dell' uomo riguardo a Dio non può essere *per se* di stretta giustizia, non dandosi fra loro uguaglianza ve-

(*) V. Gerdil, Orig. del senso morale.

runa ma solo certe relazioni di somiglianza e di proporzione (*). Presupposto per altro il decreto con cui l' uomo fu creato alla beatitudine sua naturale, se egli cammini per la via segnatali, egli ha un dritto al fine propostogli; imperocchè e qual *via* sarebbe codesta se non tendesse alla *meta*?

D' altronde sebbene a Dio niun intrinseco vantaggio ne torni, il ben operar dell'uomo gli accresce esternamente la gloria che egli pretese creandolo e concorre all' ordine dell' universo di cui Dio è il reggitor supremo; e in tal senso può dirsi vantaggioso a Dio.

134
Premio e pena

Il bene retribuito a chi ben fece suol dirsi *ricompensa*, *premio*, *mercede* ec.; il male a chi mal fece *pena*, *castigo*, *punizione* ec. Quindi apparisce che il *gastigo* è, non un dolore, un tormento dell' uom sensitivo, ma una reazione dell' ordine contro il disordine; e che nel mondo morale come nel fisico questa reazione conservatrice è uguale ed opposta alla azione distruttiva. La giustizia vendicativa dunque, lungi dall' essere un cieco impeto di passione, è fondata in quella essenziale tendenza al *vero*, all' ordine che forma la natura stessa della umana intelligenza. Ogni disordine essendo una disposizione delle cose contraria alle vere loro relazioni, epperò essendo una falsità, ripugna essenzialmente alla mente, onde essa domanda un violento ritorno all' ordine perturbato, e questa violenza è il gastigo.

135
Triplice ordine e sua reazione

Ma l' uomo morale, notatelo, appartiene a tre ordini diversi: *individuale*, *sociale*, *universale*. L' individuale è quello che dà unità alle varie sue facoltà subordinandole tutte in varj gradi e in varie guise alla ragione; l' ordine sociale dà unità all' essere sociale, come appresso vedremo; l' universale accorda nella tendenza al sommo bene tutto l' operare delle creature. Ogni disordine dell' uomo dee dunque cagionare una triplice reazione ossia gastigo per parte sì dello artefice ordinante sì dei soggetti ordinati. La reazione della ragione ordinante l' interno e delle facoltà a lei subordinate chiamasi *rimorso* accompagnato da *interno tumulto*; la reazione della autorità umana e dei membri della società chiamasi *supplizio temporale* accompagnato dalla *infamia*; la reazione dell' autor supremo dell' ordine universale è un supplizio, che non ha limiti se non da lui solo, accompagnato dalle *sventure naturali*, da quei danni cioè che consieguono naturalmente il disordine, e sono una reazione delle creature membri dell' ordine universale.

136
Per punire e ristorare.

Ma notate che il disordine non altera una relazione soltanto; essendo l' ordine un *aggregato*, tutte le alterazioni parziali influiscono sul totale. Supponete che nel sistema celeste un solo astro traviasse, ove andrebbero gli altri? quante perturbazioni soffrirebbero nel loro corso e in tutte le reciproche loro distanze ed attrazioni! quindi è che il gastigo ossia la reazione morale debb' essere tale che ristori non solo le perdite dell' ordine nell' individuo, ma in tutto l' aggregato a cui questo appartiene. E siccome uno dei danni gravissimi nell' ordine morale è l' abito reo che suol riprodurre il male; così una delle riparazioni dell' ordine è la reazione contro questa propensione per assicurarlo da ogni dissesto futuro. Ed ecco la necessità di esemplarità nel gastigo a riparare i danni passati, e talora anche di continuazione ad impedire i futuri: ecco l' origine della pena di morte, pena *eterna*, a così spiegarmi, inflitta dalla temporale autorità a total sicurezza della società avvenire. Ma di ciò si dirà a lungo nel dritto sociale.

137
Epilogo

Dritto e torto, bene e male morale, ossia atto virtuoso e atto reo, virtù e vizio; imputazione a stima o a disprezzo, a lode o a biasimo, ad

(*) V. S. Thom. 1 2. q. 114, a 1, o.

onore o a disdoro, a gloria o ad infamia, a merito o a demerito, a premio o a gastigo: sono queste le nozioni che successivamente si sviluppano dalla applicazione del senso morale agli atti della volontà secondo che ella li volge dritto al vero suo termine o ne li travolge. Ma in qual modo li volge ella? come si determina? come può accadere che dal retto sentiero si disvii? Ecco il soggetto delle indagini che intraprendiamo sul secondo elemento dell' atto morale, la volontà.

CAPO VII.—*Tendenze risultanti dalla apprensione, ossia volontà, passioni, abiti.*

138 La cognizione è principio indicante la direzione della forza

Quel natural composto di ragione e di senso che forma la cognizione umana presa in tutta la concreta sua estensione, altro non è nei disegni del Creatore (12) se non un principio di determinazione annesso alla indeterminata tendenza di sua natura affinchè ne dirizzi il corso verso quell' obbietto che dalla infinita Sapienza le venne proposto a conseguire, e si conformi così agli intenti del suo Fattore non con impeto cieco e necessario, come un turbine o un sasso, ma con coscienza della sua operazione partecipatale a somiglianza dell' atto infinito che è Dio medesimo. Ragione e senso sono dunque una operazione incompleta tendente ad imprimere una direzione determinata alle facoltà con cui l' uom dee tendere liberamente al fine prescrittogli dall' autore di sua natura; come atto incompleto è quello del piloto che studia sulla bussola per volgere il timone e per determinare la direzione di quella forza che trasporta il suo naviglio.

139 Alla cognizione dee corrispondere la tendenza

Le facoltà che chiamammo *espansive* (43) ossia di tendenza sono il complemento delle *apprensive*; e come son di due specie le apprensive, così debbono essere le espansive alle prime corrispondenti (11).

140 Nell' uomo doppia è la cognizione e però la tendenza

Apprende il senso un obbietto limitato di natura, di spazio, di tempo; a questo dunque tenderà il moto corrispondente dell' uom sensitivo. La ragione apprende il suo obbietto sotto aspetto illimitato; a questo tenderà dunque la volontà, tendenza espansiva dell' animo ragionevole.

141 Questa doppia operazione è contemporanea

Ma poichè non può la ragione, come i metafisici osservano, contemplare il suo obbietto senza valersi di quelle immagini sensibili di che la fantasia lo riveste, non potrà del pari tendere al proprio la volontà senza imprimere qualche scossa nelle fibre sensitive corrispondenti alle immagini della fantasia. E viceversa, essendo per lo più la sensazione eccitamento dell' intelligenza, sarà la tendenza sensibile per lo più eccitamento della volontà. Così se una storica narrazione vi rappresenti all' intelletto una azione eroica d' uom generoso, l' immaginazione ve ne dipinge gli atteggiamenti e le fattezze, e mentre la volontà approva quel bene e si affeziona all' eroe. anche una soave commozione della sensibilità giugnerà talvolta a dipingervisi nel volto e a farvi stillar qualche lacrima.

142 Passioni, loro definizione

Questa gagliarda commozione sensibile che per l' immaginazione si ingenera nell' uom fisico suol dirsi *passione*; ed è, come può vedersi, dagli atti della volontà totalmente distinta, benchè contemporanea e connaturale; distinta perchè diverso è il principio, diversa la meta, diverso il soggetto della facoltà; principio della volontà è la intelligenza, delle passioni la sensazione o l' immaginazione; meta della volontà è *il* bene in generale, delle passioni *un* bene particolare; soggetto della volontà è l' uomo in quanto ragionevole, delle passioni in quanto è sensitivo. Onde

143 Distinte dalla volontà

avviene che può l' uomo colla volontà dissentir dalla passione; il che non accaderebbe se nel semplicissimo essere spiritnale tutti si compissero gli atti dell' uom morale secondo le dottrine cartesiane (*), nè vi fosse distin-

(*) Maistre des Sacrifices (al fine delle Soirées de S Pétersbourg).

zione fra il soggetto della sensibilità e quello della ragione. Questa forza superiore capace di riflettere sulle proprie operazioni, di paragonarle coi loro effetti, di inferirne il futuro, questa forza, io dico, trova in quell' organismo che, senza ninna sua libera determinazione, anzi senza pur saperne il come, ella informa ed avviva certe leggi fisiche, chimiche, fisiologiche, indipendenti dalla propria volontà, le quali alla presenza di certi obbietti risvegliano tendenze corrispondenti nei varj organi; ma appunto per la loro indipendenza e discordanza ella conosce che l' organismo è cosa da lei diversa, benchè formi con lei naturalmente un sol tutto che *uomo* si dice.

144
L' uomo è uno

Ma se l' uomo opera con doppio principio sarà dunque, direte, non un essere ma due; e così appunto la pensò Platone quando fece consistere l'uomo tutto quanto nell' animo. Se non che la voce di natura più convincente di ogni sofisma altamente protesta contro codesta dottrina, nè v' ha persona assennata che non attribuisca a sè il corpo non men che l' anima. E chi potrebbe udir senza ridere un platonico che, coerente ai suoi principj, dicesse al suo servitore non più—pettinatemi, vestitemi—ma—pettinate il mio corpo, vestite il mio corpo—? La voce dunque di natura ci assicura di nostra unità malgrado i sofismi platonici, i quali ben provano la distinzione dei componenti, ma non la loro divisione. Quindi è che i metafisici assennati, quelli cioè che dai fatti deducono la lor filosofia, non dalla loro filosofia i fatti, cercarono nell' uomo una ragion di unità che congiungesse in un esser solo i due distinti principj, e la trovarono in quell' atto perenne e necessario per cui l' anima comunica alla materia naturalmente la vita e il senso (XXXII).

145
Uno il suo operare

Presupposte queste dottrine metafisiche, chiaro apparisce *uno* naturalmente esser l' uomo. Che se egli è *uno*, *uno* esser dee il suo operare naturale, poichè l' operare altro non è che un atteggiamento dell'essere. Or un essere atteggiato naturalmente in due maniere ripugna, giacchè ciò che è naturale è costante sempre ed invariabile; i due atteggiamenti sarebbero dunque contemporanei in un solo soggetto, epperò contraddittorj. O convien dunque dire che l' uomo non è *uno*, o concedere che *uno* è l' operar suo naturale.

146
E ciò per via di subordinazione o coordinazione

Intanto per altro due sono gl'impulsi parziali che lo spingono, volontà e passione; or non possono i due ridursi all' unità se non per via di subordinazione o fra di loro o ad un terzo; dee dunque esistere una legge naturale di subordinazione o di coordinazione per le varie facoltà dello uomo. Ecco la necessaria conseguenza della unità che nell' umano composto si ravvisa.

147
Le passioni debbono dipendere dalla ragione

Ma qual è questa legge? chi dee precedere o seguire? chi comandare od obbedire? Basta la più superficiale analisi dell' atto umano per dimostrarci che l' uomo esterno non è se non uno stromento a pro dello interno sì nel trasmettergli le notizie del mondo materiale, sì nel riportarvi ed eseguirvi i comandi della volontà. Ne danno ampia dimostrazione i metafisici e i fisiologi.

148
1. Perchè sensi e volontà sono di fatto dipendenti

Non è meno evidente la dipendenza naturale (*) della volontà dalla

(*) Chiamo *naturale* la dipendenza della volontà dalla ragione in quanto al *potere* operare non già in quanto al *dovere*. Alla volontà è per operare necessario un obbietto; questo obbietto può conoscersi solo coll' aiuto della ragione, dunque la volontà *non può* operare se non con dipendenza dalla ragione. Ma udito il consiglio di ragione ben può determinarsi pel torto, dunque ella non dee *necessariamente* ma *liberamente* ossia *moralmente* dipendere. Altra è dunque la dipendenza della volontà, altra quella del corpo: questo dipende da schiavo, quella da suddita; questo serve propriamente per vantaggio dello spirito, quella obbedisce per suo proprio vantaggio.

ragione da cui ella riceve l'obbietto della sua tendenza, libera o necessaria che sia, e le norme colle quali può sperare di giugnervi; l' abbiam veduto poc' anzi. Or l' ordine di fatto ci mostra l' ordine di dritto, poichè ci mostra l'intento del Creatore (113). Dee dunque la volontà obbedire alla ragione e la tendenza sensitiva ossia la passione dipendere dalla ragionevole, non la ragionevole dalla sensitiva.

149
2. Perchè la ragione è di natura più atta a reggere

Lo stesso risultamento potremmo ottenere dal considerare la diversità delle due cognizioni; essendo la ragionevole tanto più atta a reggere, quanto più perspicace a penetrar col guardo nella durata di ogni tempo, quanto più ampia ad abbracciare nella sua generalità l' immensa varietà degli oggetti. Lo stesso dal considerare la ragione come essenzial principio della natura umana; poichè dovendo l' operazione corrispondere allo essere (29) da cui dipende, un essere ragionevole dovrà produrre azione ragionevole allorchè egli opera nella specifica sua qualità d' uomo (*) e produce l' atto *umano*. La superiorità di fatto, la nobiltà dell' essere, l'influenza specifica di nostra ragione le danno dunque il dritto di governare ogni atto dell' uomo; epperò ordinata sarà la volontà quando si varrà di sua libertà per guidar le azioni sulle vie segnatele dalla ragione e in lei dalla sapienza infinita di cui ella promulga naturalmente gli eterni decreti (112).

150
3. Perchè è costitutivo specifico dell' uomo

151
Le passioni crescono forza all' opera re dell' uomo

Ma se questo è il dovere della volontà a che serve nell'uomo l'eccitamento delle passioni? Il fatto ci mostra ogni dì che le passioni, essendo coll' uom fisico più strettamente congiunte, danno all' operare umano un orgasmo, una veemenza che raddoppia nell' uomo le forze fisiche e talora perfin le morali. Che prodigj non produce ad ogni tratto un impeto or di furore, or di orgoglio, or di amore? Se tanto cresce nell' uomo per le passioni il vigore, chiaramente si vede con quanto suo prò possa porle in giuoco la volontà allorquando un oggetto d' importanza reale richieda celerità e forza non ordinaria. Un naturale *apatico* privo di questo mezzo, non oprerebbe, per così spiegarmi, se non a mezz' uomo; ove un animo che sa a tempo e ragionevolmente risentirsi, potrà far portenti.

152
Dunque debbonsi adoperare a proporzione dell' intento

Quindi si vede che la passione è un mezzo di operare con maggior energia; or la ragione vuole, che l' energia dell' atto sia proporzionata e alla importanza e alla difficoltà dell' intento; dunque secondo ragione debbono le passioni dalla volontà adoprarsi a proporzione dello intento; e il privarsi di questo mezzo sì efficace di esecuzione coll' apatia degli stoici sarebbe un mutilare le forze della umana natura.

153
La volontà le muove colla immaginazione del bene a cui tendono

Ma in qual modo la volontà potrà dare a questi suoi ministri o scemare l' impulso lor proprio? Se la passione nasce dalla immagine più o meno viva che il senso o la memoria producono nella fantasia (142); se altro non è se non la tendenza risultante dall' apprensione sensibile; egli è evidente che la volontà non muove per sè le passioni immediatamente, ma le muove (è questo un fatto di esperienza psicologica) coll' arrivar le immagini di quel ben sensibile a cui esse naturalmente si portano. Un vendicativo, per esempio, cova perpetuamente nell'animo l'immagine dell' offesa o della vendetta, e così ravviva in sè perpetuamente quella sete furibonda del sangue nemico che tempo o timore o prudenza potrebbero estinguere. Toglietele all' ira tal pascolo, e cesserà a poco a poco la passione, ancorchè rimanesse nella volontà la risoluzione di vendicarsi.

154
Parallelo delle facoltà apprensive colle espansive

Dal fin qui detto apparisce la costante analogia che passa fra le facoltà *apprensive* e le *espansive*, ma sempre in ordine inverso, siccome appunto richiede la lor diversa direzione. L' *apprensione*, indirizzata ad in-

(*) V. Gerdil, L' homme sous l' empire de la loi P. 1. C. 1.

trodurre nell' uomo le cognizioni necessarie a determinarsi, principiasi dagli obbietti esterni negli organi apprensivi, da questi concentrasi nell' *io* della coscienza, ripetesi nella immaginazione, ove l' intelletto colla facoltà di astrarre generalizza e spiritualizza le nozioni presentategli dai sensi e dalla immaginazione, e colla facoltà di ragionare ne giudica e rappresenta all' uomo operante il bene e i mezzi di conseguirlo. Qui comincia la tendenza espansiva con ordine inverso dall' interno all' esterno: e prima la volontà abbraccia colla sua libertà (corrispondente alla ragione (74)) il bene e i mezzi proposlile: poi colle passioni corrispondenti alla immaginazione propaga nel fisico la tendenza a quel bene, a quei mezzi; finalmente cogli organi esecutivi giugne agli obbietti esterni, termine immediato della umana operazione (72).

155 Le passioni stanno alla volontà come l' immaginazione alla ragione

156 Disordine delle passioni, indizio di corruzione natia

Ma questo bell' ordine, con cui le facoltà umane vengono ad armonizzarsi sì perfettamente sotto la dipendenza della intelligenza, è egli poi costantemente osservato? Certo che no: il fatto ci presenta tuttodì l' umana volontà non più regolatrice ma schiava della passione: perocchè questa alla vista dell' obbietto esterno appena giunto a dipignersi nell'immaginazione già comincia a suscitarsi e mette in moto gli organi prima che la ragione abbiane giudicato il bene o il male; e la debole volontà, mal ferma all' assalto, cede malgrado i richiami della ragione, e consente ad abbracciar come suo proprio quel' obbietto che è bene solo della passione, epperò bene falso (7). Or egli è chiaro che questo operare è disordinato, poichè sì opposto al naturale andamento di nostre facoltà (n. prec.); epperò le passioni formano in tal caso la deformità e la debolezza dello uom morale, come il loro ordine ne perfeziona l' essere e ne invigorisce le forze. Ed ecco d' onde alcuni degli antichi filosofi presero ragione di sospettare la corruzione originale di nostra natura (che dalla rivelazione noi conosciam chiaramente); non potendo altrimenti comprendere come congiungasi nell' uomo colla ragionevole approvazione naturale dell'ordine pratico la somma inchinevolezza che egli sente a trasgredirlo. Eppure chi il crederebbe? mentre quelli ne rimasero persuasi ammaestrati dalla sola ragione, vi sono fra i moderni cui neppur la evidenza di nostra Fede basta a persuaderne! Ma di ciò i teologi.

Abbiam data una idea della natura delle passioni, del lor principio, del loro ordine naturale, del loro disordine e del fonte da cui principalmente derivasi. Diamo ora una idea delle ramificazioni in cui può suddividersi quest' impeto dell' uom sensitivo.

157 Divisione delle passioni in propensione ed avversione

Quella commozione che diciam passione nasce dalla *natura* cioè dallo impulso che impresse il Creatore ad ogni essere verso lo scopo a cui lo destinava e in cui ciascun essere trova perfezione e quiete, perchè vi ritrova il bene proprio di sua natura (Cap. I). Ogni passione è dunque nel suo principio tendenza ad un bene. Ciò non ostante siccome chi tende al bene si allontana dal male, può la passione medesima cangiare aspetto secondo i due termini a cui la paragoniamo, divenendo *amore* (*), *desiderio*,

(*) Con tal vocabolo sogliam nominare due atti diversissimi, l'atto della volontà ragionevole e l' atto della passione sensibile. Sarebbe forse desiderabile che il linguaggio filosofico distinguesse più chiaramente gli effetti della volontà, delle passioni, della sensibilità. Ma è sì intimo il legame fra l' uomo ragionevole e l'uom sensitivo che una tal distinzione può anzi desiderarsi che sperarsi. Intanto se non vogliam dipartirci dal linguaggio volgare (del quale, lo confesso, io sono in filosofia tenacissimo, poichè raro è che, abbandonando il parlar comune, non si tradisca anche, almeno in qualche conseguenza più delicata, il senso e il pensar comune) intanto, dico, è necessario dare all' *amor sensibile* il nome stesso con cui esprimiamo il più nobile degli affetti ragionevoli: gli aggiunti di *sensibile* ovvero di *passione* o simili basteranno perchè il savio lettore non confonda l' uno con l' altro.

diletto ec., se riguardasi in quanto ella tende al bene ; *odio* , *orrore*, *tristezza* ec., se riguardasi in quanto rifugge dal male. Da questi due termini dee dunque primariamente ripetersi una chiara e adequata classificazione delle passioni.

158
Delle passioni primitive di propensione in amore, brama, e gioja

Ma il tendere può considerarsi nel suo principio, nel progresso, nel termine : tre dunque saranno necessariamente le passioni principali si nel tendere al bene come nel fuggir dal male. Dalla rappresentazione di un bene, il quale essendo connaturale alla facoltà tosto vi s'insinua, la investe e l' attrae, nasce immediatamente un principio di moto per cui portata sentesi da natural propensione a ricercar realmente ciò di che già abbraccia l' immagine. Questa attrazione sensibile, che inclina al bene conosciuto prima che attualmente vi si corra , dicesi *amore* o *compiacimento* sensibile. Ma per poco che duri tale impressione, determina ben presto il moto con cui la facoltà tende ad afferrare quel bene, e questo moto suol dirsi *bramosia*, *desiderio*, ec. Che se ella giugne a possederlo, e soddisfatta nella sua brama vi si quieta, questa quiete vien detta *gioja*, *gaudio*, *allegrezza* (Cap. I).

159
Di quelle di avversione, in odio, abborrimento, tristezza

Ma se in vece del bene si appresenti ad una facoltà qualunque il male, cioè la privazione di quel bene a cui ella tende , il primo impulso sarà un *disgusto*, un *dispiacimento*, un *odio* che spinge a fuggirne; alla fuga, all' *abborrimento* succederà il gaudio se si riesce ad evitarlo, perchè evitare un male egli è un vero bene : ma se malgrado il fuggirne vi si incolga , e abbandonato il pensier di fuggire si rimanga in una quiete violenta contraria cioè alla natural propensione , questa tormentosa quiete si dice *tristezza*, *dolore*, *tedio*, ec.

160
Passioni di reazioni ossia passioni che nascono dalla difficoltà del bene

Or supponete che all' animo, mentre corre al bene o fugge dal male, una difficoltà si presenti nell' ottener il primo o nell' evitar il secondo, egli è chiaro che di nuove forze egli abbisogna a superarlo ; e lo sforzo con cui egli vi si adopera imprime alla passione un nuovo carattere che dee modificare quelle fra le passioni anzidette, che o tendono o rifuggono.

161
Speranza, disperazione, andacia, timore, sdegno

Se nel tendere al bene col *desiderio* adopra sforzo contro difficoltà vedendo possibile il superarla , egli è mosso da *speranza* ; se vedendola insuperabile ristà, malgrado l' impulso di sue brame, è oppresso dalla *disperazione*. All'opposto se l' avversione al male futuro vada congiunta con grave difficoltà ad evitarlo , il cadimento della passione che soccombe al male si dice *timore* ; la reazione della passione che confida di vincere si chiama *audacia* : se raggiunta dal male temuto ella continui la resistenza, questo sforzo di reazione trasforma il dolore in *ira* ossia *collera* , *sdegno*, *vendetta*, *rabbia* ec.

162
Per relazione colle passioni primitive

Dal che apparisce che queste passioni destinate dalla natura a contrastar contro la difficoltà, altro non sono che modificazioni di qualcuna delle precedenti, cioè *speranza* e *disperazione* sono modi del *desiderio* in quanto esso sorpreso dalla difficoltà o s' innoltra verso il bene sospirato o si arretra ; *audacia* e *timore*, modi dello *abborrimento* in quanto o affronta il mal temuto o si ritrae ; *ira* o *vendetta* , modo della *tristezza* in quanto continua a lottare contro un male che più non può fuggirsi perchè già incolto.

163
Distinzione delle passioni secondo la cognizione

Oltre la difficoltà nell' ottener l' intento anche la natura della cognizione umana suol recare alla passione nell' uomo modificazioni importanti. Perocchè dotato di ragione egli non limita le sue passioni a quel bene cui il senso da per sè solo le spinge ; ma combinando l' elemento sensibile colla forza illimitata dell' intelletto dà all' obbietto delle passioni una grandezza ed estensione , che non avrebbero dal senso. Quindi nasce una essenzial differenza fra le passioni, delle quali alcune più propriamente so-

gliono dirsi *appetiti* . e sono quelle che destinate alla conservazione della parte animalesca sono limitate al senso e proprie ancor dei bruti ; queste soddisfatte s'acquietano e si riproducono poi periodicamente quando l'organo da cui dipendono torna ad eccitarsi. Altre ritengono il nome di *passioni* e sono quelle che nascono dalla vista di un bene accessibile soltanto alla ragione, come le passioni dell' ambizione , della gloria ec. , e queste partecipando in qualche modo quella immensità che è propria della intelligenza, dalla cui cognizione ricevono il pascolo, non trovano appagamento che mai le quieti , anzi crescono coll' acquisto del loro obbietto : — Crescit amor nummi quantum ipsa pecunia crescit.—

165 Passioin ragionevoli

166 Passioni miste

Siccome poi la ragione domina il senso e ne ha coscienza , così avviene che anche le soddisfazioni degli appetiti possono divenir obbietto di brama illimitata, e ciò avviene principalmente quando l' obbietto loro non come mezzo, ma s' abbraccia dalla ragione come fine, onde non si cerca la soddisfazione per acquietar lo stimolo, ma piuttosto si cerca di eccitar lo stimolo per aver la soddisfazione. Tale era l' abbrutimento della ragione in quei Romani che dopo un lauto convito liberavano con un vomitivo il loro stomaco, per riaver la soddisfazione di mangiare (XXXIII). Riguardate in ragione della percezione da cui dipendono , le passioni dividonsi dunque in tre classi cioè : passioni animalesche, intellettuali e miste. Molte altre suddivisioni potremmo additare, ma basta : è d' uopo ristringere a termini giusti la sterminata materia.

167 Epilogo del già detto : procedimento all'atto volontario

Esaminammo finora due degli elementi che influir possono nel movimento ancorchè libero della volontà : *il bene di ordine* obbietto presentatole dalla intelligenza contemplatrice del vero , e il *bene sensibile* presentatole dall' intelligenza medesima come appagamento di qualche particolare inclinazione. Vedemmo in qual ordine dovrebbe tutto procedere l' atto umano a norma di perfetta ragione : l' uom *fisico* prepara al *sensitivo* mediante le funzioni vitali organi capaci ; l'uom *sensitivo* mediante la sensazione prepara all'*intelligente* la materia dei suoi giudizj ; l' uomo *intelligente* prepara al *libero* la materia di sue determinazioni ; la libera volontà o rimette immediatamente in moto l' uom *fisico* colla forza motrice dei muscoli volontarj ; o, se abbisogni di forza e celerità più attiva, aggiugne alla locomozione volontaria l' energia naturale delle *passioni* facendo che la immaginazione presenti loro più vivamente l' esca di quel bene che può allettarle.

168 L' abito, terzo principio di impulso alla volontà

Ma per poco che altri sia uso a meditare su i fatti psicologici ben potrà avvedersi che altri elementi ancora si debbono rinvenire del muoversi che fa la libera volontà ; perocchè sotto la medesima azione del bene ragionevole presentato dalla mente e colla medesima fermezza di libera volontà si sperimenta in varj soggetti e in varj tempi gran diversità or di conato, or di facilità a produrre certe azioni o a resistere alle attrattive di certe passioni ; nè uomo ignora la forza dell' *abito* che porta ad operare talvolta con tal facilità e prontezza che senza pur avvedersene si compie un atto talora difficilissimo o per la complicazione o per l' arditità , ove ogni altro benchè volonteroso fallirebbe e si ritrarrebbe smarrito (*). Or questa nuova forza dell' uom morale d' onde nasce ? come si forma ? è ella propria a lui esclusivamente ?.... queste e simili quistioni si offrono naturalmente a chi brama investigar seriamente il laberinto del cuor umano e determinarne la moralità.

(*) Io non comprendo come abbia potuto dimenticare questo fra i principj attivi dell' uomo lo Stewart nei suoi saggi di morale (P. 2, C. 1, Sez. 1) ove tanti ne enumera che potrebbono rendersi d' assai più semplici.

169 L'abito è un sussidio delle forze determinatrici

Sogliam dire proverbialmente esser l'abito una seconda natura; questa iperbole che ha il suo vero, come tutti gli aforismi volgari, distingue chiaramente *natura* da *abito*; e in vero quegli esseri in cui la natura determina (10) da se stessa ogni loro operazione sono incapaci di abito, nè dice veruno che il sasso si *avvezzi* a cadere o il fuoco a bruciare. Ma appena comincia nella natura di un essere a trovarsi la possibilità di cangiare l'accidentale direzione di sue operazioni, l'abito comparisce a facilitarne l'esecuzione. Non nell'uomo soltanto, ma nel bruto e per fin nelle piante scorgesi qualche indizio di abito, poichè trapiantate si avvezzano al clima, al nutrimento, alla esposizione diversa.

170 Epperò tanto più *abito* quanto più indeterminato il soggetto

Quindi si comprende esser l'*abito* un supplemento alla forza determinatrice che ne facilita i movimenti; e siccome la forza determinatrice interna in niun'altra creatura visibile è sì perfetta e padrona di sè come nell'uomo, così nell'uomo più propriamente risplende in tutto suo vigore la forza dell'abito. Le creature irragionevoli in tanto se ne dimostrano più sensibilmente dotate in quanto dalla ragione umana vengono a quegli atti determinate di cui per loro istinto sono capaci sì, ma non naturalmente operatrici.

171 La volontà è causa morale degli atti

Per la ragione medesima l'uom fisico non ha propriamente *veri abiti* se non in quanto opera congiunto coll'uom morale: l'*avvezzarsi* al moto, al canto, al numero, alla fatica ec. nasce dalla ragione e dalla volontà, e la volontà è per conseguenza principio de' movimenti abituali, sebbene in ciascuno di essi non influisca immediatamente ed attualmente, e se l'uomo si riducesse allo stato solo di animale perdendo la ragione, verrebbe a perdere nell'atto stesso la capacità di *abituarsi da sè stesso*, nè più contrarrebbe abiti se non in forza della determinata inclinazione naturale, mossa in lui variamente giusta la varietà delle circostanze esterne ed interne. Queste circostanze sarebbero dunque, una colla natural propensione, il principio determinante dell'abito; ma nè le prime nè la seconda non otterrebber l'effetto di determinarlo a questa o a quella forma, se non esistesse nella natura stessa la *capacità di abituarsi* ossia l'impulso determinabile.

172 Paragone dell'abito colla memoria ec.

Or questo impulso che spinge a reiterare gli atti già più volte replicati, che cosa è egli mai? Non veggo che possa l'analisi portarci più oltre: egli è dunque una proprietà primitiva di cui tutti gli esseri sono stati dotati dal Creatore. Questa proprietà considerata nella mente e nella immaginazione prende il nome or di *scienza* or di *memoria*, nella volontà e nelle passioni di *abito morale*, nella forza motrice e nell'organismo di *agilità*, *destrezza*, ec.

173 Epilogo: Analisi completa dell'abito, e sua definizione

Questa proprietà, questo impulso diretto dalla ragione, adoperato dalla volontà, eccitato dagli atti, produce in noi la facilità di operare connaturalmente epperò prontamente; e siccome col giugnere al termine delle naturali tendenze (18) va congiunto un qualche appagamento, l'oprar per abito reca d'ordinario anche un certo piacere che vieppiù lo rinforza. Capacità di abituarsi, ecco la base, ragione, volontà, atti replicati, ecco le cause (*); facilità, prontezza, piacere, ecco gli effetti dell'abito morale; inclinazione costante a riprodurre atti non necessarj per natura, eccone la nozione.

174 Divisione degli abiti morali; *virtù* e *vizio*

Dal che apparisce l'abito non essere una particolare facoltà, ma una

(*) Egli è chiaro che uscendo dall'ordine di pura natura potrebbe il Creatore formare di sua mano questa costante inclinazione al bene senza la ripetizione degli atti: e così la fede c'insegna accader nel battesimo. Ma in ordine di pura natura il fatto ci dimostr a gli abiti ingenerarsi dagli atti ripetuti.

proprietà di tutte le facoltà indeterminate, e come delle altre così della volontà, cui rende facili e piacevoli gli atti che ella ripete. Or siccome la volontà può operar bene o male, così l'abito può essere o buono o reo: il buono dicesi *virtù*, il reo *vizio*.

175
La virtù è perfezione della volontà

Vedemmo già (41) la volontà esser quella facoltà da cui la perfezione umana precisamente dipende; or la volontà è tendenza al bene presentato dalla mente, una mente retta (19) presenta qual bene solo il bene onesto, la volontà dunque dovria tendere sempre al bene onesto, nella qual tendenza consiste la sua perfezione (37). Or la virtù è appunto la costante inclinazione a riprodurre atti onesti (174); la virtù è dunque la perfezione della volontà nel suo stato di tendenza; l'atto virtuoso poi ne compie totalmente la perfezione quanto ella può compiersi in questa vita. All'opposto il *vizio* e l'atto vizioso per ragioni somiglianti ne cagionano la perversione, la deformità.

176
Sua definizione

La virtù potrà dunque definirsi—una perfezione della volontà che la inclina costantemente a riprodurre atti onesti; il vizio—una imperfezione della volontà che la inclina costantemente a riprodurre atti rei.—Dal che apparisce non uno ma molti atti esser lo indizio della virtù o del vizio; nè potersi uomo dir virtuoso o vizioso per uno o due atti di virtù o di vizio.

177
Divisione principale

Siccome poi questi *abiti* non possono formarsi se non in quelle facoltà morali che per esser di loro natura indeterminate, sono capaci di un principio di inclinazione avventizia che ne faciliti gli atti (169); egli è evidente dover le virtù e i vizj dominare su tutto l'uomo interno per tutto indirizzarlo allo scopo che ragion gli prescrive. Onde senso morale, volontà libera, passioni primitive, passioni secondarie, tutti in somma gli elementi dell'uomo morale dovran risentir la forza dell'abito, e formarsi a virtù o a vizio. La retta inclinazione dell'uomo intorno ai giudizj del senso morale suol dirsi *prudenza*; intorno alle determinazioni della volontà tendente all'ordine *giustizia*; intorno alle passioni che lo portano al bene sensibile *temperanza*; intorno alle passioni di reazione contro gli ostacoli *fortezza*; *imprudenza*, *ingiustizia*, *intemperanza*, *codardia* i loro contrarj. Ognun comprende l'immenso lavoro che avrei per le mani se prendessi a suddividere in ragione dei loro oggetti, dei loro mezzi, ec. questa generalissima divisione dedotta dal *soggettivo*. Qui dunque mi arresto, pago d'aver accennati con leggerissimo schizzo i precipui elementi della tendenza con cui il cuore umano si porta ad operare; ne daremo ulteriori dichiarazioni dopo che ne avrem dimostrato la applicazione trattando dei doveri sociali.

CAPO VIII.—*Moralità degli atti umani.*

178
Epilogo del passato: nozione della moralità

Senso morale che traducendo in linguaggio pratico la definizione della volontà, ne forma il primo principio morale; indagando la natural tendenza degli atti determina l'intento a cui li diresse il Creatore, e così ne qualifica la moralità obbiettiva o generica; individuando le circostanze tutte forma il dettame pratico dell'umano operare; *Volontà* che portasi al bene offertole dall'intelletto or per forza soltanto della libera sua determinazione, or aiutata dalla forza dell'abito, or sollecitata dalle attrattive della passione: ecco gli elementi d'onde spunta l'umano operare. Ma la *libertà*, quella forza quasi divina per cui gli atti divengono in certa guisa creazione dell'uomo, fa sì che egli possa con pieno arbitrio o drizzarli allo scopo a cui furono dal Creatore destinati, o a diverso anzi contrario termine. Quindi nasce la *moralità* dell'atto, buona se asseconda,

male se contraddice l' intento del Supremo Fattore; potrà dunque la moralità definirsi la *direzione data dalla volontà ai liberi atti dell' uomo*, ovvero la *relazione degli atti umani col loro fine naturale.*

179 Moralità obbiettiva e subbiettiva

Questa direzione può considerarsi e obbiettivamente ossia nel materiale suo termine, e subbiettivamente ossia nelle disposizioni con cui l' umana volontà la intraprende; vale a dire, si può mettere in problema 1. se tale azione sia per sè conforme all' intento del Creatore, epperò capace di formare la perfezione dell' agente? 2. se il tale agente conformisi alle mire del Creatore nel far quell' azione, epperò se ne valga a mezzo di perfezione? I due problemi sono, come ognun vede, fra loro diversissimi: pel primo, la perfezione dell'atto ridonda nello agente; pel secondo, la perfezione dell' agente ridonda nell'atto (XXXIV); il primo riguarda le azioni nella generalità, il secondo nella loro individuazione. Incominciamo dall' obbiettivo

180 Obbiettivamente buona o rea

Le azioni che dall' uomo si ponno fare sono elleno per sè tutte conformi all' intento di chi lo creò? No certamente; noi conosciamo il Creatore aver certi intenti (108), e questi intenti non conseguirsi se non con certi mezzi determinati; l' adoprarli essere dunque obbligazione naturale, epperò obbligazione il non oprare in contrario. Conosciam dunque certe azioni obbiettivamente buone o ree, prescindendo dall' uomo che opera. Così riverir i parenti è per sè bene, odiarli male.

181 Azioni perfette e nello obbietto e nella esecuzione

Or d' onde è la bontà delle prime? dalla intera conformità che hanno coll' intento del Creatore, e dall' ordine di esecuzione cui inclinano naturalmente la volontà che le compie. Così il contemplare la grandezza divina nelle bellezze delle amenità campestre è azione *per sè* perfetta, perciocchè e l' atto per sè è conforme all'intento con cui Egli formò lo spettacolo della campagna, e l' ordine con cui le facoltà nostre eseguiscono questa azione, non si diparte naturalmente da quello che all' atto umano vien prescritto dal Supremo Artefice (167). Potrà l' umana malizia o turbar quest'ordine o volger l'azione a mal fine; ma il disordine in tal caso è nel soggetto non nell'atto materiale, il quale non ha per sè tal violenza in muovere le passioni che possa indurle a ribellare contro la ragione.

182 Azioni imperfette per disordine involontario

All'opposto vi ha di certe azioni colle quali va necessariamente congiunto tale allettamento, che la ragione nel regolarle appena sarà mai interamente libera dall' incantesimo delle passioni, ancorchè d' altronde ella sappia valorosamente infrenarle. Questa specie di azioni incitando naturalmente la volontà a scostarsi (*) dal Bene onesto per aderire al sensibile, tende *per sè* a renderla meno perfetta (41); sono esse dunque azioni *per sè* meno perfette, ancorchè d'altronde oneste anzi pur doverose. Tali sono generalmente quelle che assecondano gli appetiti e le passioni più gagliarde; onde è che presso tutte le nazioni sempre si è osservata una certa maggiore stima di quegli stati in cui l' uomo comparisce più libero dai legami anche involontarj di tali commozioni (XXXV).

183 Azioni positivamente malvagie

Se poi l' adesione al bene sensibile sia non già l' effetto conseguente, ma il vero obbietto finale della azione medesima, allora egli è evidente, che l' azione è rea positivamente, perchè essenzialmente opposta alla natura della volontà (31). L' affamato che siede a desco non può non trovare saporose le vivande sebben vi cerchi solo il sostentamento; ma il ghiotto che, già satollo, continua a mangiare, non più sostentamento, ma cerca solo il diletto e in lui si ferma colla volontà. Se non che questa stessa libera adesione al bene limitato può esser varia, potendo o distorre totalmente dal Bene infinito, o solo ritardare la natural tendenza. Il primo dis-

(*) V. Miceli, Dritto di Nat. L. 3

184
Di reità o leggera o grave

ordine è distruzione totale della rettitudine la quale dipende dalla direzione al vero fine (124); il secondo lascia sussistere un principio di ordine retto e nella mente che conosce e nella volontà che brama, benchè imperfettamente, il vero bene. Così in chi fura altrui la voglia di arricchire distrugge l' amor dell' ordine; il furto è dunque *per sè* male grave; ma in chi ritiene tenacemente il proprio, la voglia di arricchire non distrugge *per sè* l' amor dell' ordine; la tenacità non è dunque per sè colpa grave, e può stare colla brama sincera del vero bene. Questa brama ancor viva di giugnere al vero obbietto di nostra felicità è nella vita morale quello appunto che la vitalità riparatrice nella vita animale, e la adesione ai primi principj nell' intellettuale. Togliete alla mente l' appoggio dei primi assiomi, sarà impossibile correggerne gli errori; togliete al corpo la forza vitale, sarà inabile alla reazione contro gli agenti distruttivi dell'organismo. Or questo stesso accadrà se la volontà, perduta la vera idea del proprio obbietto, cerchi la sua felicità non più nell' Infinito, ma nel bene limitato: il fine retto, principio di tutto l' ordine pratico, darebbe norma ai mezzi; il fine sbagliato travierà la volontà ancor nella scelta dei mezzi: nè avrà più rimedio finchè la mente non cangi il suo giudizio, poichè la volontà *non può* non volere la felicità. Dal che si vede che tanto è più grave la reità di una azione quanto ella suppone essere maggiore: 1. l' aberrazione della volontà dal vero obbietto della natural sua tendenza; 2. l' adesione ad un obbietto non suo.

185
Per se riparabile e irreparabile

186
Azioni obbiettivamente indifferenti

Ma le azioni considerate nel loro obbiettivo sono elleno sempre o buone o ree? non vi sono atti indifferenti che non rivestano *per sè* uno dei due caratteri? Il quesito equivale a quest' altro: Le azioni dell' uomo hanno elleno per sè tutte quante una sì stretta e necessaria relazione coll' obbietto di sua felicità e coll' intento del Creatore nel sistema dell' universo, che sempre debba risultarne o un positivo bene o un mal positivo *nell' ordine di ragione*? Nell' ordine di ragione, io dico, perocchè la volontà umana operando per sua natura nella sfera del ragionevole (30), il bene e il male dee dunque riguardarsi da lei sotto questo aspetto (25 segg.), in quanto cioè le vien presentato dalla ragione nei molti fini immediati pei quali ella giugne all' ultimo termine di sua tendenza. Or moltissime sono le azioni in cui la ragione non discerne una direzione *per sè* determinata, perchè destinate dalla natura a servir di stromento alla libera volontà. Queste azioni avranno dunque una moralità indeterminata finchè non hanno un obbietto stabilito nell' ordine di ragione. Si armano, corrono, feriscono e il cacciatore che insegue lecitamente la sua preda, e il sicario che ferisce sceleratamente la sua vittima. Le azioni dell' *armarsi, correre, ferire* non hanno dunque *per sè* una moralità determinata.

187
Subbiettivamente vengono a determinarsi

Non per questo dobbiam inferire col Burlamacchi, che codeste azioni ridotte al concreto serbino la medesima indifferenza. Indifferente è senza dubbio il mobile a muoversi verso oriente o verso occidente, e può il fisico ragionar del moto senza determinarne la direzione; ma venga, di grazia, a far l' esperienza, per esempio, della parabola descritta dal proiettile: potrà egli lanciarlo senza dare al colpo una direzione determinata? Facciam l' applicazione della dottrina fisica al morale: ogni atto è (23) un moto: ogni atto umano è moto della volontà; la volontà non può muoversi verso il nulla; ha dunque per iscopo un bene determinato; questo bene o è onesto o no: se è onesto, è conforme alla ragione (20) e l' azione sarà buona (24); se non onesto, la azione sarà rea. Dunque tanto è impossibile che una particolare azione deliberata sia indifferente, quanto è impossibile deliberare del nulla, ossia deliberare senza aver un intento su cui si deliberi (XXXIV), quanto impossibile che questo intento si pre-

senti *praticamente* alla ragione senza che ella o lo approvi o lo disapprovi. *Praticamente*, io dissi, perchè *in astratto* già abbiam conceduto esser molte le azioni che la mente non caratterizza; ma *praticamente* sempre ella dovrà giudicare—è *lecito* o *non è lecito*—qui non vi è mezzo. Se è lecito, e *perchè lecito* vien abbracciato dalla volontà; questa vi tende dunque in quanto è ordinato; tender all' ordine è atto buono, giacchè l' atto vien qualificato dall' obbietto suo proprio: dunque non è indifferente.

188

1. Dalle proprietà naturali dell' obbietto morale

Ed eccoci dalla materia stessa portati a considerare non più l'obbiettivo degli atti morali ma il subbiettivo; e già si è veduto che sotto questo aspetto ogni atto morale dee rivestir un carattere di *buono* o di *reo*. Questo carattere verrà naturalmente determinato 1. dalle proprietà *morali* dell' obbietto (25 26), da quelle cioè che nell'ordine di ragione presentano una convenienza o disconvenienza. Così l' atto del furto consiste non nel *prendere*, ma nel prender l' *altrui*; toglieto all' obbietto questa proprietà *altrui* e la ragione più non vi scorgerà ombra di sconvenienza.

189

2 Da qualche secondo fine dell' agente

Ma la disconvenienza è ella sempre nell' oggetto? La disconvenienza è una sproporzione morale; la sproporzione può essere in tutte le relazioni; or le relazioni morali possono nascere o nell'esterno dell'atto o nell'interno della volontà: nella volontà quando ella riferisce l' atto non solo all' intento che gli è proprio, ma ulteriormente ad un secondo fine dipendente dalla volontà stessa e non dalla natura dell' atto. Così l' intento naturale dell' usura è aver l' *altrui* danaro; ma un usuraio vendicativo potrà cercar nell' usura un mezzo di pagar un sicario; questo *secondo fine* è fine dell' usurajo non dell' usura; è relazione formata nella mente non nata dall' atto.

190

3. Da proprietà accidentali dello obbietto morale

Altre relazioni all' opposto nascono dall' esterno senza che possa la volontà formarle a suo talento. Il ladro, per esempio, che ruba un calice, ha per *fine* di guadagnar quell' argento non suo, e di violare però le relazioni di giustizia verso gli uomini; ma quell' argento è dedicato al culto divino, non può dunque la volontà del ladro non violar insieme le relazioni di religione verso Dio, posto che ella ha stabilito il furto di quel calice.

191

Una sola delle tre relazioni violata rende reo tutto l'atto

Quando la volontà, prevalendosi delle forze di sua libertà, imprime ai suoi atti quella direzione che essi debbono avere per non violare in alcuna parte le giuste proporzioni segnate dalla ragione a tutte le loro relazioni morali, allora ella *opera bene*; ma se una sola di tali proporzioni venga violata, chi non vede che ella non cammina *dritto* al suo *scopo*, al *bene convenevole*? (20). Una linea obliqua anche solo in un punto cessa di poter dirsi retta; così un' azione che dalla retta sua direzione in un solo punto diverga (124).

192

Dee considerarsi la moralità non solo nell' atto, ma nei suoi principj

Ma questa azione *storta*, questo male morale è il prodotto della intelligente e libera volontà, poichè dalla *volontà, intelligenza, libertà* nasce la *moralità* (178). Noi finora abbiam considerata questa moralità e nel suo oggetto e nel suo soggetto, supponendo perfettamente attivi tutti i principj della moralità. Il fatto per altro ci insegna molti essere nell' ordine morale come nel fisico gli effetti alla cui produzione, venendo meno certune di quelle forze che vi dovriano cooperare, vengono essi a rimanere più o meno imperfetti. Però a voler di un atto morale portar retto giudizio, non basta aver determinata la vera sua direzione, ma conviene coll' analisi inoltrarsi alla parte più intima facendo una specie d'anatomia de'principj da cui egli nacque e delle lor proporzioni reciproche.

193

Volontà. L'abito e la passione ne crescono l' impeto

Qual è il principio per cui l'atto è produzione dell'uomo? la volontà. Dunque quanto la volontà è più animata nel tendere, tanto è maggiore l'effetto da lei prodotto. Or la volontà viene animata ad operare sì dagli abiti che ella formò, sì dalle passioni che sotto lei si scuotono e si infiammano (Cap. VII). Se

194
Ma possono diminuirne la libertà

dunque ella è mala per passione o per abito, sarà al male più proclive che se vi si portasse per una fredda e passeggiera determinazione. Ma col crescere della propensione cresce ella la libertà dell' operare? certo che no. Eppure la libertà è essa pure elemento necessario dell' atto morale: dunque la passione e l' abito potrebbero non aumentare la colpa, benchè aumentino la inclinazione al male, perchè scemano frattanto la libertà.

195
Se son volnti non la scemano

Se non che e la passione e l' abito dipendono in gran parte (147 e 171) dalla precedente risoluzione della volontà che si gittò nelle loro catene in tempo in cui era quasi pienamente signora del proprio operare, e che continua pur tuttavia ad allacciarvisi anche quando sarebbe minore lo impulso or della passione or dell' abito. Sotto questo aspetto tanto è più rea la volontà quanto che incatenando se stessa ella consente a tutte le

196
Crescono in tal caso la ragione o di male o di bene

ree conseguenze che nascono da tale cattività. Abito e passioni volontariamente eccitati crescono dunque il trasporto al male senza scemare la libertà, e rendono per conseguenza più rea l' azione. E per l'opposto se al bene si volgano, renderanno il bene migliore inchinandovi più efficacemente la volontà per una sua libera determinazione precedente.

Ciò che si disse della forza delle passioni a scemar la libertà può con certe proporzioni applicarsi e alle passioni di propensione e a quelle di avversione, potendo amendue incitarci al mal morale, le prime colla lusinga del ben sensibile, coll' orrore del mal sensibile le seconde. Ma se scemano alcun poco la pienezza di nostra libertà, non per questo può dirsi che la distruggano interamente (tranne certi casi di delirio), epperò nostre sono ancor sotto la lor influenza le azioni perchè volontarie e più o meno libere; nè può, senza maraviglia udirsi il Puffendorf che, aggiungendo la contraddizione all' errore, ci dice prima (*) l' azione fatta per timore non doversi imputare, perchè non è di chi la fa, ma di chi la impone; e poco appresso ci insegna esservi casi in cui dobbiam esser fermi a fronte di qualsivoglia minaccia. Se in questi casi dobbiam superare il timore, dunque possiamo; se possiamo l' atto è nostro; se nostro in questo caso, fu nostro anche nel primo, ed imputabile a noi, benchè in parte scusabile, sì perchè *men libero*, sì perchè *men voluto* di quegli atti a cui niun timore ci spinge.

197
Errore assurdo di Puffendorf sulle azioni per timore

198
Nella violenza l' atto esterno non è volontario nè libero

Non così nella violenza che trascina fisicamente il corpo colà onde rifugge la volontà; questo atto esterno essendo positivamente contrario e alla volontà da cui partono, e alla libertà con cui si accoppiano tutti gli atti umani, è chiaro esser atto di chi fa, non di chi soffre la violenza; la simiglianza dunque, per cui Puffendorf li paragona coi precedenti, non si trova se non nel caso in cui alla violenza ceda spontanea la volontà e concorra positivamente al delitto. Nel qual caso per quella parte che positivamente ella influisce, ella rendesi rea, come si fa rea cedendo al timore che a *mal morale* la sospinge.

199
Il timore può togller la colpa contro leggi positive

L' inganno del Puffendorf potè forse nascere da ciò che le *leggi positive* cessano talor di obbligare quando e il timore è grave, e il bene comune che esse pretendono non è tale che esiga si sopporti qualunque danno privato, anzichè violarle, e l' atto non involge disprezzo dell' autorità. In tali circostanze la volontà che cede al timore non sarà rea; ma perchè? forse perchè l' atto non è suo? mai no: suo è l' atto, come sarebbe in difetto ancor delle circostanze indicate; ma non è reo, perchè l'oggetto non è *naturalmente* cattivo, e il legislatore che lo vietò, non potè ragionevolmente vietarlo in circostanze sì scabrose. Ma quando trattasi di oggetto naturalmente cattivo (112 segg.), non potendosi supporre che Dio

(*) I. N. et G. lib. 1, c. 8. — et de off. hom. et Civ. l. 1, c. 1, p. 24.

nol vieti, il timore, qualor non giunga a delirio, non può togliere la malizia ma sol scemarla: in quanto cioè la volontà che mal opera sol per timore, ha al male minor propensione di quella che liberamente e per sua elezione spontanea vi tende.

200 *Cognizione.* Come influisca nella moralità

Esaminammo finora il principio immediato delle azioni umane, la libera volontà; ma la volontà non tende se non a ciò che ella conosce; l'intelligenza dunque, remoto principio dell' umano operare, potrà influir non poco nella lor moralità; vediamone il come, e per ben comprenderlo rammentiamoci che ogni atto libero (71) racchiude una serie successiva di atti parziali in cui, premessa la prima nozione dell' intelletto, si avvicendano poi gli atti di lui con quelli della volontà per modo che in essi, ad eccezione del primo, la dipendenza delle due facoltà è reciproca. L' intelletto dunque sebbene è necessario nel primo suo atto, viene a partecipare nei susseguenti la libertà della volontà da cui egli è mosso. In due modi potrà egli dunque influire nella moralità dell' atto, vale a dire, o quando opera per sua propria necessità, o quando per libera elezione della volontà.

201 Se erra *involontariamente*, lascia sussistere la rettitudine nella volontà

Se per difetto naturale *non volontario* egli o non rappresenta il bene (ignoranza) o rappresenta per vero bene il falso (errore), la volontà o non potrà muoversi o si dovrà muovere verso un falso bene appreso per vero. Or la volontà che tende al bene presentatole dalla ragione, cammina nell' ordine naturale: dunque in tal caso ella non pecca moralmente, benchè materialmente trasvii.

202 Se *volontariamente*, l'azione è rea

Ma se l' ignoranza, l' errore dipendano dal mancare alcuno di quegli atti secondarj in cui l' intelletto dovea dalla volontà ricevere l' impulso, allora egli è chiaro che il vizio della mente fu elezione di volontà, e però egli è *moralmente* colpevole, più o meno secondo che la volontà influì in questo vizio e nelle sue conseguenze dalla mente prevedute, epperò dalla volontà *pre-volute*.

203 Varj gradi di tal colpa

Quindi è che se volle l' ignoranza per amor della colpa che ne prevedea (ignoranza *affettata*), sarà rea assai più gravemente che se avesse voluto l' ignoranza solo per evitar la fatica di apprendere (ignoranza *crassa*); perocchè nel primo caso ella tende al male direttamente, nel secondo indirettamente. E avvertasi che intendiamo qui sotto nome di *ignoranza* sì la abituale, sì anche la sola attual mancanza di cognizione, che suol dirsi *inavvertenza*, giacchè nell' atto ella equivale alla prima.

204 Conclusione

Dal fin qui detto si fa chiaro abbastanza ciò che al fine del sesto capo abbiam proposto (137): in qual modo la umana volontà drizzi gli atti esterni o interni alla felicità per cui fu creata, in qual modo e per quali cagioni ne li distolga. La natural sua tendenza la porta al bene onesto ogni qual volta ella sia libera dagli incanti delle passioni e dalle attrattive del ben limitato e sensibile. Allora invigorita dalla forza della consuetudine, ella suol determinarsi al bene onesto, animando lo esterno suo operare col brio delle ordinate passioni. Ma se una immaginazione disordinatamente vivace dia impulso a questo prima che la volontà abbia uditi i placidi consigli di ragione, accadrà bene spesso che l' impero della volontà sull' esercizio della ragione medesima la adopri soltanto a servizio delle passioni facendo sì che ella attribuisca ai loro obbietti una ampiezza immaginaria onde possano servire di momentaneo pascolo alle immense brame del cuor umano, e volgendo poi tutta la capacità dell' ingegno a trovare il mezzo di ottenere l' intento. In questo disordine di cercar l' infinito nel finito sta riposta la ragione di male morale, il quale però cresce a proporzione che la volontà, dilungandosi dal sommo, aderisce al bene limitato.

CAPO IX. — *Doveri: e prima verso Dio.*

205
D' onde si conoscano i doveri

Contemplammo finora l' atto umano in astratto, e lo vedemmo spuntare dalla volontà guidata pel senso morale al conseguimento di quel bene infinito a cbe ella agogna. Vedemmo per qual mezzo possa conoscersi naturalmente la via cbe a questo termine ci conduce, ricercando nelle creature gli intenti del Creatore e conformandovi con libero atto la volontà, come vi si conforma per necessario istinto la natura. Resta or dunque che a questa ricerca diamo principio abbozzando un leggerissimo schizzo de' precipui doveri cbe il senso morale naturalmente suggerisce.

206
Ogni dovere morale è fra enti morali

Dovere è termine relativo; giacchè che mai potrà *doversi* se non si dee *a qualcuno*? senza *creditore* non v' ba *debitore*: i doveri dell' uomo sono dunque relazioni dell' uomo; i doveri morali, relazioni morali. Or *morale* si dice ciò cbe nasce da libera e illuminata volontà: dunque cercare i doveri *morali*, vuol dire cercare delle relazioni di libere volontà illuminate dalla intelligenza. Ogni relazione ha due termini fra loro proporzionati: dunque ogni relazione morale ba due termini morali; e tanto è impossibile cbe una relazione morale stringa esseri fisici e materiali, quanto è impossibile cbe una quantità lineare abbia per termini due punti di tempo (XXVIII).

207
Tre ordini di doveri

Tre ordini di esseri morali possiam noi naturalmente conoscere; *superiore*, *esteriore*, *interiore*: tre specie dunque di relazioni morali: le relazioni cbe ci stringono alla intelligenza infinita, quelle che ad altre intelligenze limitate, quelle che a noi medesimi (*). Potrà forse a primo aspetto sembrare assurdo che trovisi relazione dell' uomo con se medesimo, perchè non appariscono qui a prima giunta i due termini di tal relazione. Ma per poco cbe si consideri la facoltà che ha l' uomo di riflettere sopra di se medesimo, ben si vedrà cbe, in virtù di essa, l' uom che riflette è un essere *logicamente* diverso da quello su cui egli riflette; or il senso morale è una facoltà *logica* non essendo altro la sua operazione che un giudizio intorno al convenevole: dunque relativamente al senso morale l' uomo che opera con riflessione sopra di se medesimo è un termine distinto dall' uomo considerato come oggetto diretto di questa operazione. Così quando uom dice—l' intemperanza è male—considera da un lato in sè *ragionevole* il dovere di non consentire alla tendenza ingenerata in sè *senziente* dall' appetito del cibo; dall' altro lato in sè *senziente* considera il dovere di cedere ai dettami di ragione. Tre ordini di doveri dobbiam noi dunque trattare: verso Dio, verso noi stessi, verso gli altri uomini. Incominciamo dai primi.

208
I doveri verso Dio anteriori a tutti

Fra tutte le relazioni dell'uomo niuna ve ne ha anteriore e logicamente e moralmente alla relazione cbe egli ba con Dio. Perciocchè la nozione di uomo include essenzialmente, come anteriore ad ogni altra, la idea di essere contingente; l' idea di contingente include, come logicamente anteriore, l' idea di causa, che è Dio. La relazione con Dio è dunque essenzialmente anteriore ad ogni altra nell' ordine logico delle umane relazioni. Altrettanto possiam dire dell' ordine morale; perocchè questo nascendo tutto dalla idea di *fine*, di *bene illimitato*; questo bene non essendo se non in Dio, anzi essendo Dio stesso, non si può moralmente trovar per l' uomo relazione morale anteriore o indipendente da questa. Potrò dunque immaginar un uomo isolato da ogni altra relazione; ma non mai, finchè gli conservo l' essere suo contingente, potrò isolarlo da quella causa

209
E logicamente perchè è *Causa* e moralmente perchè è *Fine*.

(*) La natura non ci presenta essere morale *inferiore* alla specie umana.

che ne è la sola ragion sufficiente. Tutto l'essere dell'uomo è dunque per necessità di natura dipendente dal suo Creatore, come ogni altra creatura.

210 Consistono nel *voler* riconoscere questa essenzial dipendenza

Se non che le altre creature, incapaci che sono di conoscere la ragione di *causa* e di *fine*, non possono con atto di libera volontà riconoscere e confessare la propria dipendenza. Ma nell'uomo essendovi capacità a conoscere l'ordine *teoretico* e libertà a conformarvisi, nasce per conseguenza il dovere morale *pratico* di riconoscersi dipendente dal suo Creatore per tutto quell'essere che perpetuamente ne riceve, e di regolare i suoi atti liberi coerentemente a questa cognizione. Questo dovere, che suol chiamarsi dovere di *religione*, non è altro che il generalissimo principio morale—Fa il bene—applicato alle relazioni dell'uomo con Dio per mezzo delle seguenti proposizioni: il bene consiste nell'ordine; l'ordine, volontà del Creatore diretta dalla infinita sua sapienza, si conosce naturalmente nelle relazioni essenziali delle cose; la mia essenziale relazione con Dio è relazione di total dipendenza: dunque relazione di total dipendenza debb'essere la mia relazione *volontaria*. *Fa il bene verso Dio* può dunque tradursi in quest'altro precetto — Dipendi da Dio per volontà come ne dipendi per natura—.

211 Primo precetto di religion naturale: *dipendi da Dio*

212 Tre doveri di pietà: adorazione, fede, amore

Or per natura due atti sono essenziali ad ogni essere, cioè *esistere* ed *operare* a norma della propria natura. Dunque per natura in due modi principalmente dipendiamo noi come esseri morali da Dio; dipendiamo come da causa nell'*essere*, dipendiamo nel *tendere* come da fine. Ma siccome la tendenza morale abbraccia e intelligenza e volontà, così la nostra tendenza ci fa dipendere da Dio doppiamente: da Dio *sommo vero* dipende essenzialmente la nostra intelligenza: da Dio *sommo bene* la nostra volontà: ecco dunque tre *essenziali* relazioni di dipendenza dell'uomo da Dio: dipendenza dal sommo Essere, dal sommo Vero, dal sommo Bene; ed ecco per conseguenza tre relazioni che l'uomo dee coi liberi atti suoi volontariamente esprimere. L'esprimere volontariamente la nostra dipendenza nell'essere dicesi *adorazione*, nell'intelligenza *fede*, nella volontà *amore* o *carità*. Parliam di questi doveri.

213 1. L'adorazione è virtù che riconosce in Dio eccellenza di essere

Se io riconosco che tutto l'esser mio da Dio mi venne, da Dio mi si conserva, riconosco dunque in lui una superiorità; e superiorità infinita, giacchè dal nulla che io fui all'*essere* che mi dond il passo è infinito; e superiorità incomunicabile, giacchè, come dimostra la metafisica, niuno fuor di lui potè crearmi. Questo volontario riconoscere in Dio solo l'infinita superiorità, che la creazione e governo dell'universo in lui dimostra, dicesi *adorazione*.

214 Adorazione e suoi contrarj: idolatria, empietà, superstizione

L'adorare altri fuorchè Dio è dunque un mal morale, espressione di una assurdità metafisica, e dicesi *idolatria*; il non *adorarlo*, espressione di un'altra assurdità, cioè della assoluta indipendenza di un essere contingente, dicesi *empietà*; l'adorarlo in modo che si esprimano false relazioni dell'uomo con Dio dicesi *superstizione*.

215 Culto esterno

Questa interna riverenza, il cui atto dicesi adorazione, non può confinarsi nella volontà sì che nel fisico non trasparisca; l'espressione della adorazione e religione interna dicesi *culto esterno*; onde chiaramente si vede non potersi separare giammai dall'almeno abituale affetto di interna riverenza. Molti furono i sedicenti filosofi che impugnarono la necessità del culto esterno; ma con ragioni che mostrano uguale alla poca loro pietà la loro filosofia. Si trincierarono per lo più nel campo dell'utile; e mostrando (come e' pensavano) la pratica del culto esterno essere inutile a Dio, all'uomo, alla società, credeano d'aver vinta la causa. Ma in tal quistione essi procedeano, secondo loro uso, dal raziocinio al fatto, in vece di procedere dal fatto al raziocinio. Con simili argomenti ben potriano mo-

216 Obbiezione degli empj

217 Loro assurdità

strarci che all' uomo non ispuntano naturalmente i capelli sul capo, tosto che avesser dimostrato i capelli essere inutili: nè ciò riuscirebbe all' acuto loro ingegno difficile a dimostrarsi, poichè tanti sono fra gli uomini or calvi per malattia or tosati per volontà. Siccome però i sani filosofi dal vedere generalmente prodursi i capelli in capo a quasi tutti (e dicasi altrettanto di qualsivoglia altra parte della macchina umana), inferiscono essere e naturale e opportuno a ben dell' uomo fisico che abbia i capelli, e sì ne cercano le cause e lo scopo; così ogni sano filosofo vedendo universale (*) il culto esterno, riconosce tosto che esso debbe essere e naturale e utile, e ne ricerca le cause e il fine.

218 Prove dirette 1. Universalità del culto

219 2 Necessità di natura nell' individuo

Or la causa è evidente nell' *unità* dell' uomo. Sì, fosse pur vera la pretesa *inutilità* del culto esterno, ella è una necessità; giacchè e quale affetto mai può star nell' interno sì chiuso che non si manifesti al di fuori? Può l' arte, nol niego, dissimular talvolta per gravi cagioni, l'interno affetto; ma è sforzo di violenza e di perpetua vigilanza, e non sì tosto ritorna l' uomo alla natural sua spontaneità torna l' interno a pingerglisi nell' esterno: anzi quante volte, malgrado ogni suo sforzo, lo tradisce questa natural propensione, e svela ciò che egli vorrebbe occultare! È dunque nell' ordine di natura che l' interno sia dall'esterno rappresentato ogni qualvolta gravi cagioni non esigono una violenza a cuoprire qualche importante segreto (V. P. 2).

220 3 Bisogno dell' uomo per eccitar sensi di pietà

Or qui non solo non vi hanno tali cagioni, ma vi hanno per l' opposto; poichè gli atti esterni non solo sono spontaneo effetto ma insieme gagliardo incitamento degli affetti; gli affetti di religione sono dovere dell'uomo, anche a confessione degli avversarj che or confutiamo; dunque dovere dell' uomo è l' adoprare segni esterni di culto sia per eccitare, sia per infervorare i sensi di interna riverenza. Specialmente essendo in lui sì facile che la distrazione delle materiali occupazioni produca obblivione delle più interne relazioni. E quanti senza tali mezzi esterni le perderebbero intieramente di vista! (**)

221 4 Dovere imposto dal Creatore

Il culto esterno è dunque *ordine*, la sua mancanza *disordine*; or Dio vuole l'ordine e vieta il disordine; vuole egli dunque il culto non perchè a lui rechi giovamento (chè niuna di nostre virtù glielo arreca), ma perchè in questo come in ogni altro atto umano gli è impossibile approvare il disordine.

222 5 Interesse sociale

Aggiungasi a queste prove dedotte dalle relazioni individuali la prova dedotta dalle relazioni sociali (***). Ebbe a dire un incredulo—se Dio non esistesse converrebbe inventarlo —. E invero su che altro appoggiasi la fede dei contratti, i legami del matrimonio, la fedeltà dei sudditi? qual è quel popolo cui non sia sacro il vincolo del giuramento? quale, presso cui alcuni riti consecrando e la culla e la tomba non rendano l'uomo all' uomo oggetto di riverenza religiosa e in vita e perfin dopo morte? Togliete dalla società la religione, e vedrete l' uomo divenir mercanzia, e

---

(*) È più facile fabbricar città senza terra che senza Numi (Plutarco). Mai città non si fondò cui la religione non fosse base (Rousseau). V. altre citazioni consimili app. Haller T. II, C. 15, pag. 203.

(**) Che non dissero i Protestanti contro le orazioni vocali! non è meraviglia, poichè forse poca esperienza ne aveano e si contentavano di ragionare (o sragionare) a priori. Ma se avessero esaminato il fatto avrebber veduto che come un oratore che parla cogli uomini trova aiuto nello scritto imparato a memoria *purchè egli ponga* attenzione al senso, così un divoto che parla con Dio.

(***) Strana incoerenza è quella dei miscredenti che dall' un canto niegano l' utilità della religione alla società, dall' altro pretendono che ella fu invenzione dei politici per sostenerla.

meno apprezzato forse di un buon somiere: l'attestano gli Iloti di Sparta, gli schiavi di Roma corrotta (*).

223

6 Necessità sociale

Si dirà forse che basta alla società la religione puramente interna? sarebbe questo un non comprendere ciò che si dice: atteso che o si vuole che la religione *puramente interna* ci renda umani, cortesi, fedeli, senza che facciamo atto alcuno esterno di umanità, di cortesia, di fedeltà, e queste virtù *puramente* interne saranno inutili agli uomini con cui viviamo; o si vuole che la religione *puramente interna* produca questi atti al di fuori, ed è quanto dire, che la religione *puramente interna* debbe essere *anche* esterna; giacchè quando parliamo di religione *naturale*, l'esterna non ha un rito, una forma determinata: qualunque esterna dimostrazione di credere e di venerare un Supremo Creatore Arbitro e Vindice di ogni dovere e dritto, egli è un atto di religione esterna. La religione esterna dunque non è soltanto un interesse sociale, ma supposto l'interno senso di pietà, ella è una necessità, essendo impossibile alla società ancor più che all'individuo il non manifestare ciò che pensa. Imperocchè e che altro è società se non comunicazione di intelligenze cospiranti ad un fine? Or le intelligenze umane non possono comunicar fra di loro senza segni esterni.

224

7. Dovere di umanità

Ma diamo che non fosse interesse, che non fosse necessità, il culto esterno sociale sarebbe dovere d'umanità. Perocchè la società umana essendo *cooperazione di uomini al bene comune*, non può non essere ordinata (30) *al bene sommo*, obbietto naturale della umana volontà; ma gli uomini non possono *cooperare* al bene sommo se non facendo che tutta la società tenda a possederlo. Or a far sì che esseri ragionevoli tendano al bene non vi è altro mezzo che il farlo conoscere e riverire; far conoscere il bene sommo vuol dir *lodarlo* (128); farlo riverire vuol dire far sì che tutti i membri della società dipendano da Dio (212), sottoponendo, sacrificando i beni sensibili, principio di ogni men ordinata inclinazione (156), a lui primo principio di ogni ordine. *Lode* e *sacrifizio* sono dunque i primi fra' mezzi sociali di cooperare al sommo bene comune (XXXVII); e ad escluderli dai doveri sociali o convien supporre che la società non è di esseri intelligenti, o che il bene delle intelligenze non è Dio, verità e bene infinito, o che l'uomo associato non è obbligato a procacciare il bene dei suoi colleghi. Voi che vi bandite e *filosofi* e *filantropi*, scegliete dei tre assurdi qual più vi piace, sempre dovrete mostrarvi o senza discorso o senza amore.

225

8 *Lode* e *Sacrifizio*, atti di religione sociale

226

Obbiezione e risposta: come è naturale il culto

Vero è che le forme, sotto le quali dee pronunziarsi la *lode* ed offerirsi il *sacrifizio*, non sono dalla natura precisamente determinate; ma questo non prova che non sia naturale il *lodare* Dio e il *sacrificargli* un qualche bene sensibile per riconoscerne la sovranità coll'adempire quanto egli prescrive. Anche le forme del linguaggio sono arbitrarie: direm noi però che il parlare non è all'uom naturale?

227

L'abolizione del culto, indizio di decadenza sociale

Concludiamo dunque che, secondo natura, il culto esterno è necessità, è bisogno, è dovere dell'individuo; è interesse, necessità, dovere della società la cui unità consister dee principalmente nella congiunzione di intelligenza e di volontà come vedremo a suo luogo. La abolizione dunque del culto pubblico, incominciata dal protestantismo, compiuta dallo indifferentismo ed esaltata da molti come un perfezionamento sociale, come una social libertà, altro non è veramente che una solenne professione della dissoluzione dei vincoli sociali, un gran passo retrogrado verso la barbarie e un naturale effetto della discordia delle intelligenze. Tristo effetto di più trista cagione, che se merita compassione presso popoli ridotti a non aver

(*) V. Maistre du Pape l. 2 c. 5

più unità di credere, non merita certamente nè la invidia nè gli elogj dei popoli più felici che conservano tuttavia il più saldo vincolo di sociale unità, la religione.

Il fin qui detto si comprenderà vie meglio quando avremo sviluppata nella seconda parte la teoria dell' esser sociale; e volontieri avremmo differito a quel punto il trattato della religione sociale. Ma per non frastagliar le materie ci convenne presupporre le dottrine sociali che abbiamo accennate. E così dovrem forse praticare in circostanze analoghe per non esser costretti a noiose ripetizioni; imperocchè l' individuo persona fisica, e la società persona morale essendo legati da doveri consimili richiamano perpetuamente sotto aspetto diverso le dottrine medesime. Passiamo a trattare del secondo dovere dell' uomo verso Dio.

228 — 2 Dovere verso Dio sommo Vero: *aderirvi*: prova metafisica

Siccome la contingenza dell' esser nostro ci fa conoscere un Essere per sè, un Essere supremo da cui necessariamente ogni altro essere come da fonte derivasi; così l' innata avidità con cui tende la mente nostra a *tutto* conoscere *ciò che è*, ci fa comprendere non esser possibile ad uom che ragiona aver pienezza di contento, se non giugne a mirare la prima Causa di ciò che è, la quale è appunto quel medesimo Essere supremo. In fatti ogni essere limitato *ha* questo essere ma non *è* l' essere, come in metafisica evidentemente dimostrasi. Se *ha* l' essere, lo ha ricevuto da una causa; dunque col conoscere un essere limitato si conosce che esiste questa causa: ma non conoscendosi che cosa ella sia, si aguzza l'appetito di conoscerla, non si soddisfa. Risalgasi pure quanto si voglia di causa in causa, finchè non si giugne alla prima e non si mira in se stessa, sempre ne crescerà la sete. La felicità dell' umano intelletto, della più nobil parte dell' uomo, è dunque legata alla cognizione del sommo Vero che è Dio, ed alla cognizione di quei veri secondarj pei quali come per gradi ella può e dee secondo la ragionevole sua natura salire al sommo. Dunque la volontà *dee secondo ragione* (è obbligata a) procacciare la cognizione del vero coll' intento di giugnere al sommo Vero; che è quanto dire: dunque l' uomo dee volontariamente dipendere dal sommo Vero, ossia aderire al sommo Vero.

229 — È nostra perfezione

Dunque come il vero è la natural perfezione della miglior nostra parte, della nostra mente, lo aderirvi volontariamente costituisce la perfezione di nostra volontà in quanto ella dominar può l' intelletto (71 e segg.).

230 — Prove d'istinto: 1. rossore della ignoranza

Quindi si spiegano parecchi fenomeni morali che confermano la nostra dottrina; e in 1.° luogo il rossore cagionato in noi dalla ignoranza, imperfezione della mente, il quale tanto più cresce quanto più era alla volontà e possibile e doveroso il conoscere: nel qual caso alla imperfezione dell' intelletto si aggiugne quella della volontà.

231 — 2 Orgoglio del sapere

Si spiega in 2.° luogo l' orgoglio cagionato dal sapere, la gloria che egli acquista in cose ancor menome se sia vanto esclusivo. Qual lode non segue gli scuopritori non dico dell' America, o della tipografia, ma pur di un qualche menomo oggetto, di un codice antico, di una pianta, dello uso di un muscolo, ec.!

232 — 3 Orrore alla menzogna

Si spiega 3.° il natural dispetto con cui detestiamo, sebbene in cose di niun momento, la menzogna, furto del bene dell' intelletto, e il mentitore che ce lo invola; il natural rossore che prova chiunque vien colto in atto di mentire; rossore naturale che nei fanciulli principalmente e più nei più innocenti opera sì gagliardamente. Se ogni vero è participazione del sommo Vero e mezzo di risalirvi, se è perfezione della più nobil parte di noi l' intelletto, ogni privazione di vero è per noi grave perdita, ogni offesa grave delitto.

233 — Reità della in-

Or di qual fatta uomini sono dunque quegl' indolenti, che il sommo

lor bene ripongono in una totale *indifferenza* intorno alle verità le più importanti dalle quali dipende tutto l'essere morale dell'uomo? Per loro onore vorrei dirli stupidi, se, tutto adoprando il valore dei loro sofismi a propagare in altrui codesto letargo sì contrario alla natura del nostro intelletto, non si dimostrassero col fatto ben lungi dall'avere nel cuore quella indifferenza che con parole professano. Ma parlano, ma scrivono, ma stampano, ma inveiscono... a qual fine di grazia tanto strepito, tanto calore, se ogni dottrina è indifferente? se essi stessi non sono certi di ciò che sì caldamente sostengono?

differenza, massime in religione

234 Sua contraddizione e funeste sue conseguenze

Diranno che è impossibile trovar il vero? ma chi gli autorizza a vietarne la ricerca? Diranno che il dogmatismo forma dei fanatici? ma e non è questo un dimostrarci che le dottrine sono tutt'altro che indifferenti? E così è veramente: ogni dottrina ha tosto o tardi le sue conseguenze pratiche; l'indifferenza teorica non è dunque se non passaggio alla indifferenza pratica, ossia alla abolizione di ogni morale (XXXVI). L'indifferenza è dunque contro la natura di nostra mente, è contraddittoria in sè, è funesta nelle sue conseguenze.

235 Dovere di fede se Dio parli

Che se l'uomo è necessitato per natura, obbligato per debito a cercare il Vero, quanto più ad aderirvi quando egli da se stesso si manifesta! Noi non prendiamo qui a stabilire il *fatto positivo* della rivelazione, ma il *dovere naturale* di consentirvi qualora ella esista. Non sia dunque chi ci rinfacci di farla da teologi non da filosofi. I doveri naturali possono derivarsi o dalla natura sola dell'esser morale, o dalla natura in atto di operare. Quelli sono doveri *assoluti*, questi *ipotetici*, ma *naturali* entrambi, epperò entrambi chiusi nel cerchio dei dominj filosofici. Diciamo dunque essere rigoroso dovere della mente umana l'aderire al Vero, se Egli da se stesso si manifesti colla esterna parola, come è dovere l'aderirvi quando ci si manifesta per interna evidenza. Questa proposizione è dimostrata dal detto finora sulla natural tendenza al Vero. Ma quante difficoltà si sono opposte dagli avversarj della rivelazione! Gli uni pretesero che Dio non può parlarci, altri che per suo onore non dee, altri gli permisero di parlare purchè non insegni misteri, altri posta la rivelazione dei misteri riserbaronsi il dritto di giudicarne la verità, altri senza limitar le materie vollero assegnare al loro Creatore il mezzo con cui dovea alla creatura comunicarsi, altri pretesero esser inutile la rivelazione, altri... ma basti questo catalogo di stravaganze; chè se tutte volessero enumerarsi, mancherebbe il tempo, essendo infinito come il numero degli stolti così per conseguenza delle stoltezze.

236 Obbiezioni dei miscredenti

237 Risposte: 1. Dio potè parlare

Stoltezze io dico, giacchè ammesso un Dio, cioè un essere infinito creatore ed arbitro dell'universo, ciascuna delle accennate proposizioni sarebbe ridicola se non fosse empia. Un onnipotente che non può, ciò che può ogni vecchiarella, manifestar le proprie idee!... Egli che pose nell'uomo il misterioso potere di penetrar col linguaggio nelle menti altrui e trasfondervi con segni materiali la propria intelligenza!...

238 2. Non si avvilisce parlandoci

—Non deve abbassarsi—. Ma è forse maggior abbassamento il crear nella nostra mente la luce del vero, che l'impastare nel corpo nostro la creta di cui ci formò?

239 3 Può rivelar misteri

—Non dee rivelar misteri—. Ma perchè? o perchè essi non sono, o perchè Egli non può spiegarli, o perchè non dee. Dire che non vi hanno misteri in Dio, è tanto più assurdo quanto che tutta la natura è un mistero; quanto più sarà misteriosa alla limitata nostra intelligenza una natura infinita! Perocchè che vuol dire *mistero*? mistero è una proposizione in cui la mente non può ravvisare l'intrinseca ragione che connette col soggetto il suo attributo; a conoscere *tutte* codeste ragioni convien cono-

scere evidentemente e il soggetto e l' attributo ; or l' uomo non può colle pure forze di sua natura conoscere l' esser divino in se stesso e contemplarne gli attributi, giacchè ogni cognizione di Dio egli dee trarla dalle creature, obbietto immediato di sua cognizione. Iddio è dunque per l'uomo naturalmente involto nelle ombre o diciam meglio nella luce inaccessibile del mistero. Che se per mistero intendiamo, secondo l' etimologia, tutto ciò che è occulto, siccome Dio è l' infinito, e l' infinito non cape in intelletto umano, l' intelletto umano dee *necessariamente* trovare misteri in Dio.

240
I misteri non sono parole senza senso

Or se vi sono, perchè non potrà rivelarli?—Perchè, dicesi, non ci rivelerebbo se non parole vuote di senso—.Parole dunque vuote di senso sarà anche ogni mistero di natura : dunque quando il fisiologico dice *corpo avvivato dell' anima*, quando il fisico *moto comunicato* ec., non dicono che vuote parole, giacchè non si sa *come* l' anima dia vita, l' impulso dia moto. Confondono i Deisti la incomprensibilità del mistero colla incomprensibilità dei termini : il villano cui un matematico propone il teorema di Pitagora non comprenderà *come* i due quadrati dei cateti uguaglino quel della ipotenusa, ma capirà benissimo che voglia dire *uguagliare*, che voglia dire *quadrato*. Così quando a noi si propone il mistero della *Trinità*, se non perdiamo il lume in quel punto, sappiamo benissimo che sia *uno* e *tre*, che sia *natura* e *persona*, giacchè facciamo uso continuamente di queste voci. Solo ci riesce incomprensibile l' *unità di natura* associata colla *trinità delle persone*. Ma questa stessa incomprensibilità del mistero e le tante obbiezioni con cui i miscredenti lo combattono, mostrano che essi comprendono i vocaboli ; altrimenti di che ci parlano quando si argomentano a dimostrarlo impossibile?

241
Gratitudine dovuta a Dio per la rivelazione

Vi sono dunque misteri. Dio può rivelarli ; *ma non dee* ! E perchè? perchè ci umiliano. Deplorabile cecità ! Se un uomo mi ammaestra, avrà da me riconoscenza quasi di figlio. anzi più che di figlio, direbbe il grande Alessandro ; e tanto maggiore stimerò il beneficio quanto sono più astrusi i secreti che mi discuopre. Solo con Dio la ignoranza è per me gloria, il sapere umiliazione, l' ammaestramento oltraggio !

242
4. La rivelazione non dipende dalla ragione

—Or via parli dunque Dio, ma tocca alla ragione esaminarne gli insegnamenti—.Tocca alla ragione esaminar se parlò ; ma accertato il fatto, se la ragione non consente, se teme che il *vero* sia *falso*, ella è una ragione che sragiona.

243
Potè parlarci per via di autorità

—Almeno dovea Dio parlarci direttamente, onde fossimo certi del fatto; non già sottoporci al magistero d' altri uomini— E chi siam noi che possiamo dettare a Dio la legge? Forse non siam certi se non dei fatti personali? E i fatti personali sono eglino sempre certi? Mille sono i fatti personali che non lasciano vestigio nella coscienza; mille i non personali che niuno, se non pazzo, ardirebbe negare, come dimostrasi in logica. Dunque a che sofisticare sul come Dio dovea parlare?

244
Convenne che così parlasse

Il grande scopo di tante difficoltà sarebbe di persuaderci che senza una evidenza *irresistibile* come la evidenza metafisica, la parlata di Dio non ha valore. Strana pretensione in vero, voler credere allora soltanto quando è impossibile il discredere ! e qual merito avrebbe allora la fede?

No : l' attual provvidenza esigea anzi che potesse l' uomo ostinato resistere alla fede, purchè potesse *ogni* uomo di buona fede agevolmente arrivarci. Or questo appunto è il doppio carattere della moral certezza: perocchè dall' un canto siccome la sua evidenza risulta da un complesso di prove, è facile a chi vuol dissentire il distogliere l' attenzione dallo sterminato lor numero e dalla forza invincibile della loro combinazione. Dall' altro siccome le sue prove son prove di fatto, riescono accessibili ad

ogni mediocrissimo ingegno, e formano col numero e contrasto loro evidenza perfetta.

245 Necessità della rivelazione

Potè dunque parlarci a suo talento l' Altissimo, anzi per vostro vantaggio fu necessario che parlasse, e troppo gran mercè gli dobbiamo che si degnò parlarci; altrimenti che sapremmo noi, non dico di quelle verità soprannaturali che ragion non comprende, ma pur delle più patenti ed arrivabili verità metafisiche e morali? Per poco che vi si rifletta si comprenderà che pochi, dopo lunghi studj, con mescolanza di mille errori giugnerebbero alla cognizione del vero.

246 Senza essa il vero si conoscerebbe da pochi

Pochi; perocchè quanto sono pochi fra gli uomini i capaci di metafisica! quanto pochi fra questi i liberi dai doveri, dai bisogni, dalle occupazioni! Si dirà forse che da questi pochi gli altri potrebbero apprendere; ma i dotti vorrebbero eglino ammaestrarli anche a costo degli ostracismi e delle cicute? E quando anche volessero, chi sceglieremmo a guida se sono i pochi in perpetua rissa fra di loro? O converrà abbracciare a caso un partito, e quale stoltezza creder vero ciò che ne dice il caso! o converrà esaminar le dottrine, e torniamo pei molti alla impossibilità o di studiare o di comprendere. *Pochi* dunque rinverranno il vero.

247 Stentatamente, con dubbj ed errori

Ma con quanta fatica e tempo! Si richiede cotanto a' dì nostri mentre l' autorità appiana ed abbrevia di molto gli studj razionali; che sarebbe se ogni filosofo dovesse da sè stabilire i principj, tentarne le illazioni e condurli poi sino alle ultime conseguenze morali? Si giugnerebbe appena a conoscere mediocremente come si dee vivere allor quando sarebbesi ormai vicino a morire.

Conoscere? e qual cognizione, Dio buono! di quanti errori andrebbero lorde le poche verità accertate, di quanta dubbiezza oscurate! Perocchè è impossibile tra' filosofi trovar concordia senza autorità; e nei dispareri di tanti chi potrebbe senza taccia di arroganza dirsi accertato nel proprio sentire? Errore, dubbio, arroganza, ecco dunque a che saremmo ridotti se Dio non parlasse.

248 Senza sanzione efficace

Ma vi è ancor di peggio: perocchè l' incertezza delle dottrine quale influenza dovrebbe esercitar sulla morale! questa morale che tanti sacrifizj esige, gli ottiene dal credente nella religione rivelata colla *certezza* di premj e di castighi entrambi *infallibili* ed *infiniti*. Ma toglietele di mano questa *certezza*, e mettetela a fronte di quanto hanno di più lusinghiero le passioni, e vedete come verrà a capo di persuaderne il sacrifizio. — Rinunziate, dica ella ad un giovane nell' ebbrezza della gloria, delle conquiste, del piacere, rinunziate alle grandezze, al comando, ai godimenti: chè *forse* ne potreste incontrare un castigo eterno; *forse* ottener premio eterno col rinunziarvi—: obbedirà egli sur un semplice *forse*? Dio buono! una assoluta certezza non sempre, anzi di rado riesce ad espugnar tali passioni; che farà una incerta probabilità?

249 La ragione fa sperare la rivelazione, ma ne sono prova i fatti

La rivelazione fu dunque necessaria, fu sperabile dalla Pietà infinita che non creò l' uomo per perderlo: ecco fin dove guida colle sole sue forze la ragione filosofica. Ma la rivelazione esiste? Qui si tratta di fatto e il fatto non può fondarsi sul puro raziocinio; lasciamne l' impresa al teologo naturale o soprannaturale.

250 Rivelazione naturale degli empj moderni

Solo ci si permetta osservare che dal fin qui detto viene anche a ribattersi l' assalto di una moderna setta nemica alla rivelazione, che sostenendo l' empietà colla frode, ammette il nome di rivelazione solo per combatterne con miglior esito la realtà. I razionalisti di Germania e gli Eclettici di Francia perpetuamente ci parlano di *rivelazione* (*), ma nul-

(*) V. Weghschelder, Instit. Theolog —Damiron, hist. de la philos.

l' altro intendono con tal vocabolo se non il manifestarsi che fa il Creatore alle sue creature or per mezzo dello spettacolo dell' universo e fisico e morale; or per mezzo di una maggiore ampiezza e perspicacia di ingegno di cui fornisce certe menti elette a ricavarne e propagarne le verità. Se non che, soggiungono, queste verità non potendo essere proporzionate al grosso volgo, fu mestieri involgerle di fatti prodigiosi e simbolici (*miti*) che dalla filosofia gli vengono a poco a poco dichiarati secondo che egli cresce nei lumi e si sviluppa. Ai *miti* annoverano del pari e i fatti biblici soprannaturali, e le infami stravaganze della mitologia, dell' Edda, del Vedah, del Corano; ai filosofi poi col Confucio, Platone, Socrate, Apollonio e cotali altri eroi della filosofia pagana annoverano non solo Mosè ma ancora l' adorabil persona di G. Cristo. Io non torrò a confutare tali empie stravaganze: vegga chi vuole il Perrone (*) in cui ne troverà erudita e salda la confutazione.

251 Alcuni dei suoi assurdi accennati di volo

Farò solo avvertire che in questo sistema la *così detta rivelazione* altro non è veramente che la ragion dei filosofi, la quale può nei *miti* leggere ciò che le aggrada, e proporlo alla fede de' popoli; che questi vengono in tal guisa abbandonati alla discrezione di tanti *Papi-filosofi* quanti sono i cervelli che si arrogano lumi e missioni. Ce lo insegna apertamente il Damiron parlando dei doveri dei popoli verso i grandi uomini inviati dal cielo a rigenerarli (**). Peccato! che non ci abbia spiegato ove si diano le patenti della missione celeste o a quai segni dobbiam noi riconoscere ogni Messia novello che sorga a sgombrar nostre tenebre! Finchè questo nodo non si disciolga, noi saremo sempre nel medesimo intrigo di scegliere fra le discordanti interpetrazioni di questi *inviati celesti* o per capriccio ed a caso, o con lunghi e difficili studj di astratte speculazioni al volgo inaccessibili.

252 3 Dovere verso Dio: Amore

Vegnam brevemente al 3.° dei nostri doveri verso il Creatore che è dovere di amore. Conosciuto colla ragione il bene, l' uomo vi tende colla volontà, e vi aderisce col compiacersene. Ma questa compiacenza può nascere da due sguardi della ragione al bene: se la ragione considera l'obbietto come buono *in sè*, la volontà lo approva e si compiace di quell'*ordine* che in lui rimira; se la ragione lo considera come principio del diletto che può provarsi nel possederlo, la volontà si compiace di questo *diletto* che o possiede o spera. Aderisce in somma la volontà al bene sotto quell' aspetto sotto cui dalla ragione le vien presentato (138 seg.).

253 Perfetto o imperfetto

Il compiacersi del bene perchè buono *in sè*, cioè perchè conforme all' ordine, dicesi amor *perfetto*, perchè tende direttamente al fine precipuo della volontà che è il *convenevole* (19 e 20); il compiacersi del *diletto* che si prova nell' aderirvi dicesi amor *imperfetto*, perchè tende meno direttamente a ciò che è fine proprio dell' umana volontà, e prende come fine ciò che al possedimento del fine naturalmente consiegue (17 e 18).

254 L'amore perfetto non è impossibile

Si è dubitato da taluni non solo filosofi ma ancor teologi se sia possibile amare Dio perchè buono *in sè* prescindendo dal diletto che egli dee recarci se giungiamo a contemplarne la infinita bellezza. Ma per poco che si rifletta a ciò che nei due primi capi si disse, non veggo come possa ciò richiamarsi in dubbio; perciocchè converrebbe dubitare di una di queste due proposizioni: 1. la volontà aderisce al bene presentatole dalla mente; 2. la mente può rappresentare Dio come buono *in sè*, prescindendo dal riguardo del particolar mio diletto. Or, io confesso, non vedo come possa dubitarsene da chi ben comprende le citate dottrine.

(*) P. Joannes Perrone. S. I. Praelection. theolog T. I, p. 1, c. 2.
(**) Philos. T. IV.

Le due principali ragioni solite addursi in contrario sono due semplici equivoci: 1. si dice—Se Dio non fosse il bene (obbietto proprio) di mia volontà, sarebbemi impossibile amarlo; dunque se lo amo, lo amo *in quanto è* bene mio—. L' equivoco sta qui tutto in quella voce *in quanto*, la quale può esprimere o *causa* o *fine*. Altro è dire—amo Dio perchè la mia volontà e di tal natura che ama il bene—ecco la *causa*; altro il dire—amo Dio *affine* di provarne diletto—ecco il *fine*. Niuno può negare che la causa dell' amore è la natura della volontà (tendenza ragionevole al bene); ma ben può negarsi che tenda al bene, *solo* per averne diletto, mentre anzi una volontà retta lascia mille volte il diletto per amor del bene.

255 Obbiezioni e risposte: 1 Io non sono il fine di me stesso

2. difficoltà—Nell' amor di Dio noi cerchiamo la nostra perfezione, dunque ordiniamo Dio a noi, non noi a Dio. —L' equivoco di questa obbiezione sta nella voce *ordiniamo*, che significa *relazione di ordine* da noi concepita ed approvata. Or quando noi contempliamo delle relazioni di ordine fra esseri l' un dall' altro dipendenti, ritroviamo bensì una mutua connessione dei termini, ma sotto aspetti totalmente diversi. Voi siete il mio padrone, dice il servo; voi il *mio* servo, dice il padrone: ma quanto è diverso nei due casi quel *mio*! *mio padrone* vuol dire che la mia perfezione consiste nel servirvi; *mio servo*, nell'essere da voi servito. Così quando dico *il mio concetto è vero*, esprimo sì una relazione fra *concetto* e *verità*, ma quello dipende da questa, non questa da quello. Or questo è il senso di quella voce *ordiniamo*: ella esprime che riguardiamo Dio come cagione di nostra perfezione, perchè naturale oggetto dei nostri affetti: dunque realmente dee dirsi piuttosto ordiniamo noi a Dio, anzi che Dio a noi.

256 2. Io ordino me a Dio, non Dio a me

È questo appunto è il dovere pratico che dall' amore risulta: ordinare cioè ogni nostro operare a quel bene infinito; dal quale ordine ogni nostra perfezione risulta nella vita presente (41). Questo ordine, se si fonda sulla cognizione della divina perfezione, è ordine perfettissimo perchè sommamente ragionevole; se sulla cognizione di piacere puro e ineffabile che troveremo negli amplessi eterni di Dio, è meno perfetto perchè pone in primo luogo con ordine inverso il piacere. Ma non però ci allontaniamo da Lui che solo debbe essere l' obbietto di ogni nostro affetto e il termine di ogni nostro operare. È dunque ordinata, benchè men perfettamente, anche questa tendenza; ella può efficacemente volgere al bene il nostro operare. Nell' uno e nell' altro modo dobbiam noi dunque volgere a Dio la volontà accendendola e colla speranza e con l' amore.

257 Dovere pratico dell' amore

CAPO X.—*Doveri dell' uomo verso di se medesimo.*

258 Varie forme del principio morale applicato all' individuo agente

Dopo i doveri che ci legano a quella Causa infinita da cui nasce ogni nostro essere, ogni nostra obbligazione, non v'ha per l' uomo relazione più intima di quella che lega in lui medesimo la mente regolatrice coll' uomo passivo destinato ad essere regolato. Dei doveri che da tal relazione derivano presentiamo ora un breve sì, ma quanto possiamo ragionato e sviluppato prospetto, partendo come dianzi abbiam fatto dal general principio —*Fa il bene*—. Aggiungasi alla formola generale l' obbietto particolare, e avremo per generale espressione dei doveri dell' uomo verso se medesimo il precetto —*fa il tuo bene*—. E siccome il vero bene dell' uomo (4 e 19) è il bene di ottener il suo fine, nel che consiste l'ordine, il convenevole, l'onesto, il medesimo precetto potrà invertirsi in questi altri, che da varj autori si adottano come primi—tendi al tuo fine; conserva l' ordine; vivi convenevolmente, onestamente—. Siccome poi chi giugne al suo fine ottiene la propria perfezione (13 e 14) e la propria felicità (Cap. II) la quale per l' uomo è (X e 36) in Dio solo riposta, il medesimo univer-

sal principio può invertirsi ancor nei seguenti — perfezionati; fatti felice; tendi a Dio —. Finalmente avendo l'Altissimo tutta rivolta a manifestar se medesimo la grande opera dell'universo, l'uomo che vuole ai disegni del Creatore conformare la propria volontà, dee procacciarne la manifestazione e la gloria; onde ecco nuove formole di doveri verso se stesso— vivi in modo da manifestar le divine perfezioni; procaccia a Dio onore—. Queste e tante altre formole consimili, sopra di cui si è talora caldamente esercitata la polemica filosofica, compresa che abbiasi la natura e le proprietà del *vero* bene dell'uomo, ad una sola cosa riduconsi (102) variamente considerata o variamente sviluppata or nell'ordine obbiettivo or nel subbiettivo. Proseguiamo oramai a tesserne le conseguenze.

259
Divisione dei doveri verso se stesso

Debbo far il mio bene, e compiere l'intento del Creatore (205). Or qual è l'intento del Creatore nel formare un essere capace di conoscere l'ordine, di amarlo, di procacciarlo; e fuor dell'ordine incapace di acquietarsi? La risposta è evidente: l'intento del Creatore è che l'uomo volga gli atti liberi di sua volontà ad ottenere la cognizione, l'amore, l'esecuzione dell'ordine a cui viene tirato da immutabile impulso di natura (118).

260
1. Dovere: perfezionarsi nel conoscere l'ordine

Primo dovere dell'uomo verso se stesso è dunque il perfezionarsi nella cognizione dell'ordine; al che tre cose principalmente vi vogliono: 1.° rimuovere gli impedimenti di tal cognizione; 2.° perfezionare lo stromento; 3.° trovarne il vero obbietto.

261
Rimovendo gli ostacoli di passioni e di immaginazione

Gli impedimenti a rettamente conoscere sono, come dianzi vedemmo (C. VIII) i vizj della immaginazione talor lenta a produrre quelle rappresentazioni d'onde possiamo più agevolmente astrarre e più esatte, le nozioni, talor troppo in effigiarle vivace, onde poi accade che le immagini si prendano per realtà; 2.° gli impulsi della volontà che sebbene dipendente in origine dall'intelletto, pure ha in ogni azione molti momenti di impero, del quale ella può valersi a traviarlo (71, 72). Sospendere dunque il giudizio quando arde per passioni il cuore, domar l'ardore, eccitar la lentezza della immaginazione, ecco il modo di togliere gli impedimenti del retto giudizio.

262
Esercitando la mente

Privo di inciampo l'intelletto portasi naturalmente al vero; ma non può negarsi che questa natural propensione può dall'abito ricevere grande aiuto, sia nell'avvezzarsi a contemplare per via di intenzione le verità che a primo slancio gli si affacciano, sia nel rintracciarne col concatenato ragionare sempre nuove conseguenze. Ogni esercizio di intelletto è dunque per sè pregevole e conforme all'intento del Creatore in quanto agevola le operazioni e perfeziona la facoltà di pensare.

263
Intorno al vero obbietto, cioè all'ordine morale

Ma non ogni esercizio di intelletto è adempimento *adequato* del dovere, che ci corre, di perfezionarlo; imperocchè se la perfezione dell'intelletto in tanto è dovere in quanto è necessaria al fine (94), l'esercizio dell'intelletto in tanto ne compie il dovere in quanto tende a conoscere e il fine e i mezzi diretti. Ogni altro esercizio è utile, come utile è al soldato affilar la spada ed esercitarsi alla scherma affine di poter poscia

264
Altezza dello stato del contemplativi

ottener l'intento di ferire il nemico. Quindi apparisce: 1.° quanto fu savia la sentenza di quei filosofi, eziandio pagani, che alla morale drizzavano ogni altra filosofica dottrina; 2.° quanto stolide le declamazioni dei protestanti e dei miscredenti contro la pretesa oziosità dei contemplativi evangelici. Destinato e per istituto e per impiego e dirò pur anco per istinto di natia propensione a procacciar l'altrui bene, non parlo qui per interesse di complicità; parlo in nome della filosofia, della verità, della giustizia; epperò anzi tratto mi protesto lontanissimo dall'approvare la perversità di chi veste divise di solitario senza compierne i doveri. Ma se dalle cure della terra, dalle attrattive del senso, dagli impeti dalla fanta-

sia e delle passioni sottraendosi un giovane, dedichi a costo dei sacrifizj più sensibili tutta la propria esistenza a ben comprendere e a ben regolare l' ordine di ogni sua azione all' unico termine cui dee drizzarla, chi sarà non dico il filosofo ma l' uom ragionevole che osi biasimarne l' intento? Conviene o non aver idea della necessità ed importanza del fine, come il bruto; o calpestarne come furioso le leggi. E chi sono costoro che in tal guisa o istolidiscono o delirano? son quei dessi che non rifinano di esaltar a cielo il chimico che analizza un sale, l' erudito che svolge un codice, l' astronomo che contempla una cometa... senza darsi forse la menoma briga di quell' ordine che nel mondo morale dee reggerne i passi e assicurarne la felicità! Ingegni sublimi che strappate alla natura i suoi veli e ne scoprite gli arcani, sia pur lode ai vostri studj, e tolga il cielo che io ve ne contenda il premio di meritata lode. Ma se è giusta a voi la corona pel sudor della fronte, quanto è indegno il contenderla a chi più onoratamente sudò, inteso a studj non che più sublimi per l' obbietto, più profittevoli pei loro effetti allo spirito regolatore dell' uomo!

265 2. Dovere: perfezionar la volontà sulla coscienza

Ma la perfezione dell' intelletto è solo il primo passo di perfezione nell' individuo; nella volontà propriamente consiste qui in terra la compiuta nostra perfezione (41), nella volontà che tutto volge l' uomo alla conquista del vero suo bene, di cui dal senso morale le viene indicato il cammino. Ma qual è il santuario dove ella ne ascolta gli oracoli? la coscienza (121); nell' ascoltar e seguire esattamente la coscienza si trova dunque la perfezione della volontà.

266 Seguendola retta, correggendola erronea

Ma quando e come dovrà seguirla? quali leggi possiam noi dedurre dai fatti che l' *io* ravvisa nella coscienza morale (*)? Vedemmo già (122) che la coscienza morale può indicarci l' ordine or con verità or con errore. Retta sarà la volontà (facoltà tendente al bene ragionevole (102)) *se* tenderà al bene vero sulle orme di una coscienza retta; e nel dubbio di tal rettitudine, se adoprerà moralmente ogni studio a rettificarla. E tanto sarà più retta quanto più perfette (181 segg.) in se stesse saranno le azioni che ella imprenderà con tal guida; quanto più nobili ne saranno gli intenti (189); quanto più dipendenti dal predominio di ragione, liberi dal predominio di ogni passione, efficaci nel muovere e queste e tutto l' uomo esteriore saranno gli atti con che ella tende all' obbietto (154-5).

267 Accertandola incerta o con dettami diretti o con riflessi

Suppongasi però che la debolezza delle morali sue cognizioni lasci l' agente nell' incertezza del suo dovere; egli è chiaro che l' operare mentre così egli titubа, vale quanto un volersi esporre al rischio di violare il *dritto*. Mai dunque non oprerà nell' incertezza una volontà *retta*, cioè tenace del *dritto*, checchè le dicano argomenti più o meno forti di *semplice* probabilità, cioè di probabilità che non formi moral sicurezza. Sempre in tal caso ella può dirsi in forse di violare il dritto; mai dunque, se è retta, non oserà avventurarsi all' opera. Che farà dunque? O prenderà il partito ove è certo il non fallire perchè apertamente conforme alla perfezione del diritto; o cercherà nei dettati del senso morale principj superiori che determinar possano la moralità subbiettiva nell' incertezza della obbiettiva (123 bis). Così per esempio dal principio che *legge dubbia non impone obbligazione certa*, ella potrà accertar soggettivamente il giudizio in materia obbiettivamente incerta, e porsi in istato di operare senza traviare dal diritto. Ma se l' atto ridondi in danno altrui, ella dovrà

(*) Coscienza *morale* lo dico a distinzione della coscienza *psicologica*; questa detta i fatti interni, quella i doveri.

determinarsi al contrario ponderando che *non può con dritto incerto recare altrui danno certo.*

268 Della perplessa

Questi dettami che derivansi da principj non proprj dell' obbietto a cui la azione direttamente è rivolta, sogliono dirsi dettami *riflessi*; e ponno dar lume a dissipar le ombre di coscienza perplessa, cioè di quella coscienza che detta in alcuni casi esser impossibile evitar il peccato; or *peccato inevitabile* vuol dire *peccato non libero*, epperò *atto morale non libero*, termini, come ognun vede, essenzialmente ripugnanti (75).

269 Perfezione della volontà scegliere l' ottimo secondo retta e certa coscienza

Conchiudiamo che l' adempimento del proprio dovere per riguardo alla volontà consiste *essenzialmente* in seguire i dettami di una coscienza e retta e certa; la *perfezione* di tale adempimento consiste in abbracciare fra i beni pratici l' ottimo. Fra i beni *pratici* io dico, cioè fra quelli che si presentano come possibili dalle circostanze; perocchè dovendo il bene giudicarsi dal complesso di tutte le relazioni (191), il teoricamente ossia obbiettivamente (180) ottimo può non esser l' ottimo praticamente.

270 3 Dovere. Conservazione: sua suddivisione

Perfezionar la mente e la volontà è ciò che sommamente importa; ma l' uom non è puro spirito; l' esser suo è un esser composto, epperò la perfezione dell' essere è la perfezione del composto. Conservarlo giacchè può perire, ordinarlo, abilitarlo alla esecuzione di ciò che della mente, della volontà fu disposto: ecco due punti di non poca importanza ed estensione, che ci restano a trattare.

271 Conservar la vita

Conservare l' *essere composto* vuol dire conservar la vita. Primo dovere sotto tale aspetto egli è dunque il non privarsene volontariamente; epperò la natura, la società, l' autor supremo di entrambe riprovano altamente il suicidio.

272 Istinto di natura

La natura, giacchè ogni essere ripugna naturalmente al non essere; e ne abbiam testimonio di fatto il costante universale istinto che spinge non che gli uomini i bruti stessi ad evitare la morte, e che soffre pochissime eccezioni, e solo in uomini o traviati di mente o frenetici per passione (*). Anzi aggiungiam pure che in ogni creatura è essenziale un principio il quale resista alla distruzione; altrimenti resisterebbe ella pur un momento alla perpetua azione distruggitrice delle forze circostanti? la legge di universal reazione, la coesione, la vitalità delle piante altro non sono che un principio di resistenza al non essere.

273 Ragione metafisica

Che se si cerchi la ragione di un fatto sì universale e costante si vedrà che—un *essere* creato *tendente al non essere* — è una ripugnanza non nel suono sol delle voci, ma nella realtà delle cose. In fatti che è mai *un essere* creato? è una parola dell' onnipotente destinata a promulgarne le glorie, o, per dirlo senza metafore, è un essere da Dio formato perchè manifesti la gloria del suo fattore, compiendone sulla terra i disegni (6). Se egli contenesse in sè la tendenza al non essere, sarebbe una parola che tenderebbe al silenzio, un promulgatore che tenderebbe a non promulgare, un servo destinato a non servire. Dunque un essere tendente al non essere sarebbe una contraddizione della mente creatrice.

274 È dovere di società

Non men che la natura, protesta contro il suicidio la società di cui l' uomo naturalmente è membro, come appresso vedremo (parte 2.) e a cui recasi e ingiuria violandone il dritto di conservazione (ib.), e danno privandola dell' opera a lei più o men necessaria, e pericolo scemando potere alla giustizia punitrice dei delitti.

(*) Parlando qui nell' ordine di pura natura non posso trattare di quelle morti spontanee a cui corsero talor certi martiri trasportativi da irresistibile impulso di quel Dio che è arbitro della vita e della morte; epperò furono passivi anzi che attivi nello incontrar la morte.

Protesta per ultimo il Creatore, di cui essendo noi qui in terra destinati a compire i disegni, tronchiamo il filo dei supremi suoi decreti e dei nostri destini per codardia di cuore ripugnante a sostener quei mali fisici, con cui per moral nostro vantaggio egli ci prova. Dal che apparisce non essere fortezza ma viltà d' animo il suicidio.

275 Dovere di religione

Con argomento poco diverso dal nostro dimostra Socrate nel Fedone il nostro assunto: » Rettamente, o Cebete, parmi detto esser noi in cura » e sotto il dominio dei numi: sembra a te pure così? A me pure, disse » Cebete. — Or se alcuno dei tuoi schiavi senza tuo ordine si uccidesse, » non te l' avresti male? non ne faresti vendetta potendo?—Certamente— » Dunque con non minor ragione sembra detto, niuno doversi uccidere, » finchè un nume non ve lo costringa, come oggi a me accade ». Fin qui Socrate, e poco prima con altro esempio avea preparato l' argomento da noi citato, dicendo—Noi siam qui posti dagli Dei quasi sentinelle; or la sentinella non può muoversi dal posto senza licenza del capitano—.

276 Obbiezione e risposta.

Chi prende a difendere il suicidio suole rispondere a queste ragioni, che essendo per lui la vita una infelicità, egli nè per istinto vi inclina, nè la società ha dritto a conservarlo, giacchè chi è infelice può a suo talento uscir dalla società; nè Dio lo obbliga a vivere, giacchè come gli ha data la vita, così gli ha dato il rimedio della vita sventurata, il poter di morire: « Il conforto dei mortali che son stanchi di soffrire ».

Rousseau, che nella nuova Eloisa fece del suicidio prima l' apologia e poi la confutazione, se confutazione può dirsi quella ove permette a Catone, a Bruto ed a cotali altri l' uccidersi (*), osserva nella prima che tutta la quistione si appoggia sulla tendenza e sui dritti dell'uomo alla felicità; stabilita dunque la retta nozione della felicità, tutti cadono naturalmente i sofismi che sempre si appoggiano su quel principio—la mia felicità è godere—.Dal che apparisce di quanta importanza sia il primo principio in morale: chi non ha ferma idea della vera felicità non può non essere abbagliato dalla serie di quei raziocinj che, ammesso il falso principio, sono irrefutabili.

L' errore di queste obbiezioni consiste nell'obblio di due principj da noi già stabiliti. 1. Falso è che uom possa dire essere per lui la vita una infelicità: la felicità è il possedimento del bene proprio finale; il fine della vita è tendere al bene sommo (37); in ogni infelicissima condizione uom può tendervi colla pazienza; il toglicrsi questo mezzo è privarsi del merito corrispondente e di tutta la serie dei meriti e premj successivi (130 segg.); dunque è contro ragione, perchè è evitare una infelicità apparente con un male reale.

2. Le obbiezioni suppongono che le leggi di natura sieno fondate sulle circostanze di ciascun individuo (secondo i moralisti del *torna-a-conto*), mentre esse sono fondate sul consueto andamento di natura. Spieghiamoci. Il dire—Io conservandomi mi fo infelice, dunque la legge di natura non mi obbliga a conservarmi—è quanto dire—la legge di natura la conosco dalla circostanza del momento—. Or con tal argomento ogni legge cade o si riduce a questa—Io debbo fare ciò che mi fa momentaneamente felice, ciò che mi piace —. Vero è che cessando il fine cessa la legge; ma nelle leggi naturali il fine non cessa mai, giacchè esse hanno per fine il bene della natura, non direttamente quel della persona. Diamo il caso che un infelice possa colla morte sottrarsi alla sventura; questo dritto dovrà accordarsi a tutti gli infelici; dunque tutti gli infermi, i furibondi, i disonorati, gli innamorati non corrisposti. . . . . insomma tutti quei che

(*) Nouv. Hél. T. II, lettre 21 et 22.

cedono alle loro passioni avranno dritto di uccidersi; il genere umano sarà dunque una carnificina, giacchè quanto pochi in vita son liberi da certi momenti di grave afflizione! Evitar questo e simili sconcerti universali, ecco il fine della legge, ecco d'onde apparisce non aver Dio lasciato all' individuo il dritto di morte, epperò nel caso particolare non essere lecito uccidersi.

277 — Ma l'austerità è lecita, utile, doverosa

Ma se è dovere il conservar la vita, non è però tal dovere cui tutto sia subordinato, come sembrano aver creduto certi moralisti, specialmente protestanti, i quali tacciarono però di suicidio le austerità dei santi, ponendole o in derisione o in orrore. Una austerità moderata non solamente non nuoce ma giova a conservarsi; perocchè rende più docili al freno le ribellanti passioni la cui veemenza è un violento irritatore e consumatore del nostro fisico; onde gli anacoreti vivono ordinariamente lunghi anni e sani. L' austerità inoltre è la guardia della sobrietà, mezzo anche essa efficacissimo di conservazione; e basta la più lieve notizia di medicina domestica per sapere che il più dei mali ordinarj da intemperanza deriva, non da astinenza.

278 — Perchè la perfezione val più della vita

Ma diamo che portasse l' austerità qualche danno alla vita: perchè ci fu data la vita? non è forse per operare e perfezionarci moralmente? il mezzo dee dunque subordinarsi al fine, e se un gran bene abbia ad acquistarsi col dispendio di qualche anno di vita, non sarà certamente vietato il procacciarlo a tal costo; altrimenti ogni sacrifizio della vita sarebbe vietato; e vizio sarebbe la generosità dell' eroe, lo studio dell' erudito, la industria del negoziante; giacchè che si fa mai nel mondo senza logorar la vita? Come è illecito il profonderla senza pro, così è o lecito o doveroso o nobile il sacrificarne qualche parte a bene (specialmente morale) di noi stessi o dei prossimi. E diverrà anche una stretta obbligazione quando il ben morale da conseguirsi sia a noi obbligatorio per natural diritto, o per ispecial vincolo di impiego, di giuramento ec.

279 — Cura del corpo, della riputazione, della decenza

Conseguenza del dovere di conservarsi è l' obbligo di aver cura del proprio corpo, della sanità, della decenza; l' obbligo di conservar la riputazione, l' obbligo di procacciare uno stato ove abbiamo sostentamento, e con quei mezzi di agiatezza che al nostro fine possono più agevolmente condurci. Chè a questo scopo finalmente dee cospirar tutto l'uomo esterno e interno; da questo dee prendersi la misura della urgenza di tali obbligazioni allorchè esse vengono fra di loro a collidersi.

280 — Virtù che aiutano allo adempimento di questi doveri

Ma per giugnere a tale intento e determinarvici più agevolmente abbiamo dalla natura, come si disse (c. VII), un appoggio in quelle abitudini oneste che sogliono dirsi *virtù*. Però presento qui un quadro succinto di quelle che all' individuo si appartengono e che lo aiutano a compiere i doveri corrispondenti, principalmente verso di sè medesimo. L' estendere a maggior ampiezza questo quadro, e l' istituire di ciascuna virtù una analisi più dilicata sarebbe cosa non dispiacevole nè inutile; ma la lunghezza in cui ci trarrebbe, non conviene alla natura di questa operetta che presenta un *saggio* non un trattato.

La perfezione della vita umana tutta essenzialmente si appoggia su due cardini *conoscere* e *volere*, di cui l' eseguire è quasi necessario effetto (46). A trovar la virtù da cui la vita umana può ricevere perfezione, converrà dunque esaminare quale influenza aver possa la *virtù* nel conoscere e nel volere. Or la virtù e l' abito morale in generale non ha luogo in quei soggetti il cui operare è dalla natura pienamente determinato (169), e non dipende dalla volontà, soggetto principale dell' atto morale. Resta dunque che, richiamando a memoria l' analisi già fatta degli elementi della cognizione morale e delle tendenze o inclinazioni che ne conseguono,

vegiamo in quali punti trovisi l' indeterminazione e la libertà, e ne eliminiamo tutto ciò che può avervi di naturalmente determinato e necessario.

281 Nel conoscere i particolari, prudenza

Cominciamo dal conoscere. I dettami che dal moral senso si formano nascono da due elementi, l' uno universale ed astratto, l' altro individuale e concreto (cap. V). Nel primo certamente non ha luogo la indeterminazione e la libertà: stabiliti i principj scorrono per necessaria deduzione le conseguenze astratte, e la mente vi consente irresistibilmente, come dimostra il Cousin (64). Non così nel formar giudizio intorno allo elemento concreto, sul quale si aggirano le nostre deliberazioni: perchè delibero io? perchè titubo? perchè mi consiglio?... perchè il conoscere la connessione di quel mezzo particolare col fine, epperò la probabilità di riuscimento non dipende da certi ed evidenti principj come le verità scientifiche; ma dipende dal complicatissimo giuoco di mille cause anche libere, le cui deliberazioni future Dio solo conosce. Qui dunque una lunga esperienza del passato maturata dalla riflessione, un criterio giusto a giudicar di tutto il presente, una certa sagacità penetrante a congetturar sul futuro sono i soli nostri appoggi; ma quanto indeterminati e varj in ciascun uomo! Qui dunque potrà la virtù perfezionare la moral nostra cognizione: l' abito di ben giudicare intorno ai mezzi particolari e di volgerli a retto fine è quello che diciam *prudenza*, la quale risulta dalle tre disposizioni sopraccennate intorno al passato, presente e futuro. Quindi nasce un colpo d' occhio perspicace e pronto a ravvisare o inventare spedienti; quindi una circospezione e cautela attenta ad evitare gli ostacoli; quindi una modesta docilità nell' ascoltare ed anche talora domandare consiglio. Nelle quali operazioni, sebbene le parti principali sono della mente che ordina i mezzi, assai per altro influisce la volontà coll' applicare opportunamente l' intelletto a quelle considerazioni che debbono renderne più saggi gli ordinamenti (71, 75), e coll' infrenar quelle passioni che accecar lo potrebbero (156).

282 Suoi mezzi: esperienza, criterio, sagacità

283 Sua diffinizione

284 Sue doti: accortezza, circospezione, docilità

285 Suoi vizj: astuzia, frode, timidezza, dabbenaggine

All' opposto una volontà men retta travolgerà la prudenza medesima e tutto il corredo di quelle doti che l'accompagnano, facendole servir di stromento a rei disegni; nel qual caso la prudenza prende nome di *astuzia*, di rea politica, e presso gli autori sacri di *prudenza della carne*, *dei figli delle tenebre* ec. Le doti poi, da cui cresce pregio e vigore alla prudenza, possono degenerare anche quando l' oggetto dell' operare non dissente per sè dal fine ultimo dell' umano operare: l' accortezza nel ritrovar mezzi può trarre ad adoprarli men che onesti e divenire *frode*, *slealtà*, ec.; la circospezione può divenire *ansietà*, *pusillanimità*, *esitanza* eccedendo in cautela; la docilità può divenir *debolezza*, *dabbenaggine* ec. lasciandosi condurre dagli incapaci.

286 2. Classe di virtù: quelle che inclinano la volontà all' ordine

Considerate quelle virtù e doti che aiutano a determinar rettamente i nostri giudizj morali in quei punti ove la natura ha lasciata per essi una qualche indeterminazione, prendiamo a considerare sotto il medesimo aspetto le virtù e doti spettanti alla volontà. Libera è la nostra volontà, come altrove si disse, sì nello scegliere l' *obbietto* ove ella riponga l'ultimo dei suoi desiderj, sì nello scegliere i *mezzi* con cui vi pervenga. Ed appunto perchè libera ella è *obbligata* a tendere al suo fine per via di spontanea *elezione*, determinando liberamente l'obbietto particolare ove ella cercherà la propria felicità e i mezzi conducentivi. Qui dunque avrà luogo la virtù. E difatti noi attribuiamo il titolo di *virtù* a chi bene sceglie o fine o mezzi di felicità; ma non diciam *virtù* il bramare, il cercare la felicità. Perchè? perchè il cercarla, il bramarla è necessità di natura; ma il bramarla e cercarla, ove ella è veramente, nell'ordine, nell'onestà, è a noi, benchè dovere, materialmente libero; e questa virtù che allo

287
Giustizia in senso generico e specifico

ordine, all'onesto, al retto soavemente ci inclina, è quella virtù che *giustizia* suole appellarsi. Ma questa presa così universalmente è anzi lo amore universale del bene onesto, epperò amor di ogni virtù, che una particolar virtù dalle altre distinta; onde *giusto* suol dirsi chi tutte le pratica. Allora diviene virtù speciale, quando considerando le proporzioni dell'ordine fra più individui, ne assicura i doveri e i dritti colla costante risoluzione che ispira di attribuir a ciascuno il suo. Presa sotto questo aspetto ella può riguardare e i dritti divini e gli umani; quando difende i divini, ella prende nome di *religione*, e già ne parlammo (cap. IX); quando gli umani, ritiene il nome di giustizia, e ne tratteremo nella 2.a parte ove diremo dei doveri sociali.

288
3. Classe di virtù direttrici delle passioni

L'amor dell'ordine, da cui vien mossa al bene la volontà, trova ostacoli al muoverci or nel bene sensibile che ci alletta, or nel male sensibile che ci minaccia (157, 156); ma questi ostacoli non sono insuperabili; anzi può la volontà valersi delle passioni eccitate da codesti oggetti a rendere più vigorosi e celeri le proprie operazioni dirette al ben ragionevole, come altrove si disse (151, 152). Può ella dunque avvezzare gli impeti suoi sensitivi ad obbedire alla ragione; ed ecco per conseguenza due classi di soggetti capaci di virtù, ossia di abito, di inclinazione al bene. *Al bene* io dico, giacchè anche il bene sensibile a cui le passioni ci inclinano, quando ordinatamente vi si tenda, è *un vero bene* di natura benchè non sommo nè ultimo.

289
Il vero fine delle passioni è il bene, non il piacere

A ben comprenderlo riflettasi che l'allettamento delle passioni è necessario nella specie umana ad assicurare l'esecuzione degli intenti di natura: questa ha connesso un certo diletto alle azioni conservatrici e dell'individuo e della specie, ha ispirato un certo orrore a quanto potrebbe distruggerli, affinchè il naturale istinto ci portasse a conservarci anche quando non vi pensasse ragione. Or il conservarsi è un bene, è un dovere (271 segg.). Le passioni riguardate in se stesse e *ordinatamente* operanti tendono al bene. Ma in che consiste l'*ordine* di una passione? (154 segg.). Consiste in ciò che ella dipende dalla volontà ragionevole sì che questa non le lasci libero il corso verso l'obbietto piacevole, se non quanto è necessario a compiere l'intento di conservazione pretesa dal Creatore. Ogni qual volta dunque la volontà tende al bene, epperò ammette il piacere solo come conseguenza, la passione è ordinata; ogni qual volta tende al piacere, epperò usa del bene sol come mezzo, ella è disordinata.

290
Virtù regolatrici nell'amor del bene e nell'orror del male

L'abito che a poco a poco acquistano le passioni di cedere al ragionevole comando della volontà suol dirsi *temperanza* quando secondo ragione regola la tendenza al bene sensibile, *fortezza* quando regola secondo ragione l'orrore del male. Quindi è chiaro che, naturalmente parlando, la temperanza non astringe a total privazione del bene a cui tendono le passioni, nè la fortezza ad incorrere audacemente ogni male da cui rifuggono: la via di mezzo è la ragionevole: se non che essendo gli impeti delle passioni talor subiti ed improvvisi, ragion vuole che anzi a soverchio freno si avvezzino che a libertà soverchia per evitar il pericolo; appunto come detta prudenza che un cavallo ombroso avendo a viaggiare sulla costa di un monte tengasi piuttosto verso l'erta del monte che verso il precipizio opposto, mentre un animale tranquillo si guiderebbe per lo mezzo della via.

291
Temperanza negli appetiti: sobrietà, continenza, mansuetudine

Ma veggiamo in particolare gli obbietti a cui si estendono, e il mezzo per cui camminano queste virtù. La temperanza regola la propensione al bene sensibile: or a questo anelano e gli appetiti e le passioni (164 165); entrambi saranno dunque a lei soggetti; e quando ella regola gli appetiti diretti alla conservazion dell'individuo, ella vien detta *sobrietà*; quando

quelli diretti a conservar la specie, *continenza*. Ma oltre gli appetiti positivamente diretti alla conservazione, v'è in ogni animale (almen nei perfetti) una tendenza a ricambiar male con male, il cui fine è respingere il male ed impedirne il ritorno. Questo appetito che diciamo *ira* o *vendetta* produce esso pure il suo piacere se giunga all'intento, e a questo ancora dovrà dar leggi la temperanza sotto nome di *mansuetudine*.

292 Sua legge, e gradi di lor trasgressione

E la legge che agli appetiti ella impone è quella che poc'anzi fu dichiarata—tendere al fine, ammettere il piacere che ne consegue—. Quindi egli è patente tre gradi avere il disordine negli appetiti: 1. grado cercare il diletto senza l'intento di conservazione; 2. cercarlo con nocumento della conservazione; 3. cercarlo coll'intento di impedir la conservazione. Reo dunque è il vendicativo che cerca non il riparo dei proprj danni ma il danno dell'offensore; più reo se per isfogar la vendetta nel sangue nemico si arrischia alle tante sciagure che gliene possano incogliere; ma frenetico se va, come la donna cinese, per vendetta ad appiccarsi al laccio sull'uscio del suo nemico. Altrettanto dicasi riguardo agli altri appetiti.

293 Temperanza nelle passioni ragionevoli; fine di queste

Le passioni ragionevoli (165) hanno esse pure il lor piacere. Il Creatore, che dell'uomo far volea il suo capo d'opera, volle con esse accertare l'esecuzione dell'intento; e poichè dalla ragione dovea regolarsi sulle norme del vero la perfezione morale dell'individuo, gli ispirò una sete insaziabile e del vero e della perfezione; e questa perfezione volle che all'esterno ancor tralucesse nel decoro, ed ottenesse da altrui con certo soave impero e stima e riverenza e lode, onde l'onor dei migliori fosse sprone ai più tardi, e la riverenza di questi confermasse quelli nel bene. Or queste passioni, l'amore cioè del sapere, della propria grandezza, del decoro con cui si manifesta, degli omaggi che riscuote, hanno esse pure il lor piacere le cui attrattive seducono la volontà tanto più agevolmente quanto sono men brutali.

294 Virtù regolatrici, eccessi contrarj; curiosità, orgoglio, fasto, vanità

Anche a queste dunque dee por freno la temperanza, sicchè e ottengano il lor fine e non trasviino con impeto indocile; epperò imporrà tal sobrietà alla bramosia di sapere che ordini il conoscimento del vero alla moral perfezione (*studiosità*) senza traboccare nelle intemperanze della *curiosità*; tale al desto di grandezza che la cerchi nel vero (*umiltà*) senza traboccar nell'*orgoglio*; tale all'amor del decoro che lo ottenga con *affabile gravità* senza degenerare in *fasto*; tale al desiderio di lode che brami anzi ottenerla col merito (*modestia*) che mendicarla colla *vanità*.

295 Fortezza nel l'imprendere: sue doti. Magnanimità, fiducia, generosità, valore

Or passiamo a considerar le virtù cui deve avvezzarsi quel sì gagliardo impulso con cui l'uom sensitivo dal mal rifugge (159). È egli assalito dal male? se la prudenza non suggerisca di evitarlo, verrà a confortarvelo la fortezza per mezzo della *magnanimità*, la quale animosa per la *fiducia* di vincere, *generosa* pel disprezzo di ogni ostacolo, di ogni perdita, di ogni pericolo, efficace pel *coraggio* con cui fa empito, è quella virtù che sembra la più propria a formar gli eroi. Ma per esser sincera come dee guardarsi dalla *pusillanimità* e dalla *timidezza*, così dee dalla *audacia*, dalla *temerità*.

296 Eccessi contrarj: codardia, temerità

E tal diverrebbe se abbandonata dalla prudenza non proporzionasse i suoi impeti alle forze: uscita così dai limiti della ragione che ordina di affrontare i mali con fortezza affine di allontanarli, ella dimenticherebbe il vero fine con cui il Creatore la innestò nel cuore, e meriterebbe nome anzi di furore che di virtù.

297 Fortezza nel tollerare: pazienza, non apatia

Che se il mal temuto ci incolga, qual sarà l'ufficio della fortezza? col nome di *pazienza* ella sosterrà il forte sotto il peso dei mali, sicchè nè si abbandoni a disperata tristezza, nè si lusinghi con ingannevoli speranze, nè consenta a partito disdicevole, onde sottrarsi al male. La pazienza dunque non è insensatezza di stupido, nè immaginaria apatia di

stoico: ella è equanimità d' uomo saggio che sente il peso dei mali senza soccombervi.

298 Perseveranza, non ostinazione

Ma le imprese che dal forte si intraprendono, i mali che talor lo opprimono, possono essere di lunga durata. A compiere dunque l' idea di uom forte è necessaria la costanza o *perseveranza* in ciò che saggiamente egli ha risoluto; la quale come dee preservarlo dal fluttuar della *incostanza*, così dee della caparbia *ostinazione*, se talor si avvegga di partito mal preso; in tal caso la perseveranza sarebbe stoltezza, poichè sconsigliata dalla ragione.

Coll' esercizio di queste virtù, che gli appianano la via e a ben conoscere e a ben volere e a ben eseguire, compirà l' uomo quella idea di perfezione a cui lo astringe il principio di ogni dover naturale —Fa il bene— applicato al proprio suo individuo. Or qui bramerebbesi dal Verulamio (*) che il filosofo morale si diffondesse in cercare e suggerir mezzi di praticare codeste virtù e di tal suo *desiderato* siane a lui pur lode: chè scrivendo pei suoi protestanti vedea mancarne fra loro e la cognizione e la pratica. Ma fra noi cattolici non è mestieri che il filosofo entri in tali particolarità. I mezzi di praticar le virtù ben presto si trovano quando la volontà è animata da brama sincera di acquistarle; e questa brama agevolmente si desta quando non da una fredda e titubante filosofia ma da una autorità infallibile siamo accertati del premio. D' altronde il banditor del vangelo e ministro di riconciliazione è natural maestro di tali industrie pratiche, di cui gli somministra ampia messe quel magistero di vita perfetta che porta il nome di *ascetica*; magistero tanto più efficace, quanto più intimamente si addentra nei penetrali della coscienza individuale, e riceve dalla grazia quegli aiuti che a rinfrancare la debolezza nostra val più che i precetti. Lasciamo dunque ai protestanti ed agli increduli lo scrivere manuali di moral filosofia per uso del volgo; ed auguriamo ai loro libri dei leggitori volgari capaci di intendere e pronti a sacrificarsi per amore delle loro teorie, senza altro premio ben accertato che il titolo di virtuosi filosofi. Noi ci limitiamo in filosofia a considerar teorie, e dopo aver contemplato sotto tale aspetto l' operar dell' uomo individuale, passiam nella seconda parte a considerare l' uomo sociale.

(*) Bac. de Augmento Scient. lib. VII, c. 1.

PARTE SECONDA

DELLA SOCIETA'

PARTIZIONE

299 Non si danno doveri reciprochi senza società

Egli è costume di chi spiega dritto naturale il considerare certe classi di doveri dell'un uomo verso l'altro anteriori ad ogni idea di società; e un tal modo di speculare è coerente con tutto il resto della dottrina allorchè la società si riguarda come una pura convenzione umana. Ma siccome il fatto di questa convenzione, per confessione di parecchi fra i suoi difensori, non è, come poi vedremo, se non una finzione di dritto (*fictio juris*) ed io non amo fondar sopra una finzione quanto vi ha di più sacro ed importante nel commercio fra gli uomini, mi vidi astretto a cercare *nel fatto reale* altro miglior appoggio; e sì mi parve averlo trovato con nulla più che analizzare la idea che ognuno si forma allorchè pronunzia il vocabolo *Società*, e paragonar questa idea collo stato naturale in cui ogni uomo trovasi sulla terra.

Ecco per qual motivo non credei poter trattare dei doveri reciprochi fra gli uomini se prima non li considerava formanti una qualche società. E in verità, come potrebbero esservi *doveri* reciprochi senza relazioni reciproche? (206) come relazioni senza qualche congiunzione? (*) come congiunzione senza qualche legge? come legge senza legislatore e senza autorità? Data poi la congiunzione di molti esseri intelligenti sotto una autorità comune che altro ci manca per costituire una società? Parvemi dunque ripugnante la voce di *relazioni extrasociali*, usata dal ch. C. di Haller (di cui per altro ammiro in molti punti la dottrina), nè seppi come introdurmi a considerare i doveri reciprochi se prima non ne stabiliva *sul fatto* le fondamenta, con una attenta osservazione dell'*esser sociale*.

300 Dee dunque chiarirsi prima l'*essere* poi l'*operar* sociale

Questi preliminari erano assolutamente indispensabili nel dritto sociale, diversissimo in origine dall'individuale; imperocchè questo nascendo dallo essere umano considerato nella sua unità personale, obbietto dello studio dei metafisici, mi presentava la sua base già assicurata da essi su terren sodo, nè altro mi rimanea che osservare i fenomeni di un essere già conosciuto. Ma il dritto sociale nasce dallo stato di *aggregazione*, e questa dall'*operar* degli uomini, obbietto proprio del natural dritto. Il natural dritto dee dunque chiarirne la nozione e la esistenza, prima di entrare a scrutinarne le leggi.

Dovetti dunque dividere in due sezioni questa seconda parte del mio

(*) Che vuol dire *relazione*? una cotal *connessione* che passa fra due esseri sia nell'ordine fisico o nell'astratto.

lavoro, tentando nella prima di appoggiar sul fatto la dottrina dell' *esser sociale*, nella seconda la dottrina del *sociale operare*: ben inteso che certe leggi *universali* di operare dell'uom sociale *considerato in astratto* dovranno entrar nella prima sezione, non essendo possibile dare ragionata esistenza alla società *reale*, senza considerar le leggi di quei fatti da cui ella nasce.

Non ignoro fra quanti scogli io mi inoltro, terribili e fortunosi non tanto pel profondo dei vortici in cui si ascondono, quanto pel soffio tempestoso delle contrastanti dottrine, animose più che mai a' dì nostri e intolleranti di opposizione. Dirò più: non ignoro che il conciliare le opposte sentenze è la più odiosa di tutte le imprese, che si tira addosso gli urti e le maledizioni di ambi i lottanti partiti. Ma queste ragioni debbono atterrir coloro che cercano adulatori e laudi; cui preme il vero e nulla più che il vero, altro paventar non può se non l' errore, ed avrà caro il camparne, a costo ancora di urti e di maledizioni. Del rimanente la Verità (se ella parlerà veramente in queste carte) ben sa *comandare al mare e ai venti e far tranquillità.*

SEZIONE PRIMA

TEORIA DELL' ESSERE SOCIALE

CAPO I.—*Natura della società.*

301 Analisi della idea di società

Nell' atto che dall' angusto recinto dell' individuo io passo all' aperto campo della società ove sì nuova scena invita i miei sguardi, conviene che per qualche momento sulla soglia mi arresti e riconosca il terreno su cui prendo a viaggiare. Io non sono il solo uomo dell' universo, e come ogni altra creatura ha una specie in cui la sua natura si ripete e più o men cresce di numero, così io pure trovo e ravviso in mille altri mille volte me stesso; e tosto che in essi mi ravviso mi unisce con esso loro se non l' affetto almeno il pensiero, il quale segretamente mi dice che io con essi formo una cotale unità, cui dal volgar linguaggio è imposto nome di *Società*.

Or di questa creazione del mio pensiero domando io conto al mio pensiero medesimo, avido di comprendere appieno che cosa egli mi dice quando nomina *Società*. Vuol dire, moltitudine di individui ravvicinati nello spazio? ma in tal caso sarebbe società un sacco di frumento, un semenzaio, un vivaio, una mandra: al che ripugna il comun senso. Sebbene no che interamente non vi ripugna: fate che nella mandra poeticamente io consideri il toro come arbitro e guida delle sue vitelle; che nelle piante io finga amori e maritaggi; che fra più esseri inanimati io introduca con ingegnoso apologo conversazione; ecco tosto comparir fra di loro senza disdoro il nome di società, e potranno associarsi non dico lioni e tori e capre e quercie e canne, ma la lima e il razzo e il sole e l' aquilone e qual altra si voglia inanimata anzi immaginaria creatura (*). *Società* dunque include l' idea di esseri intelligenti; ma la sola intelligenza non basta a far sì che molti costituiscano una qualche unità. Siccome ogni essere intelligente forma da sè un individuo completo, la riunione di molti formerebbe naturalmente pluralità non unità; per ridurli alla unità ci vuole un vincolo che gli stringa; nè questo vincolo può essere il luogo o il tempo; giacchè dai confini e del luogo e del tempo non può essere

302 Ella è solo fra esseri intelligenti

303 Lor legame non è la unione di tempo o di luogo

(*) *Vacca et Capella et patiens Ovis injuriae* Socii *fuere cum Leone in saltibus. Phaedr.*

stretta l'immensità della intelligenza; e sol una grossa materialissima filosofia potria considerar la società come una locale aggregazione, mentre molte società vivono sparse in luoghi disparatissimi, eppure formano moralmente un solo essere. Qual vincolo sarà dunque capace di stringer fra loro esseri intelligenti? Due sono le facoltà essenziali della natura intelligente: facoltà di conoscere, facoltà di volere; la 1.a le dà il principio dell'essere morale, la 2.a lo conduce a compimento (138). Se dunque troviamo un vincolo che leghi queste due facoltà avrem trovato il principio di unità per legare gli esseri morali. Ora ognun sa che la facoltà di conoscere non può essere legata se non dal vero, la facoltà di volere dal bene. Dunque ogni qual volta molti esseri morali diretti dalla cognizione di un vero istesso saranno moralmente necessitati a voler concordemente conseguire quel bene che in lui conoscono, potrem dire esservi *unità* fra di loro. Unità di fine derivante da unità di cognizione, producente unione di volontà, ecco la idea essenziale di società. Toglietene uno dei tre elementi, la società è perduta: fate che cinquanta eruditi si affatichino a trovare l'interpetrazione di un papiro: tutti lo conoscono, tutti hanno per fine l'interpretarlo; ma se a questo fine non congiungano le lor volontà manifestandosi reciprocamente i loro intenti in modo che ne risulti un *intento comune*, niuno dirà che sia formata fra di loro una società. La *comunanza* non solo di obbietto, ma anche di intento è quella propriamente che compie l'essere sociale, facendo sì che il fine non sia più dei singoli ma della comunità; talchè niuno possa arrogarselo se non comunicandolo cogli altri, bramando e procacciando per essi ciò che brama e procaccia per sè.

304 Ma solo la unità di fine conosciuto e voluto concordemente

Dal che apparisce come la congiunzione degli sforzi è nello stato presente dell'uomo conseguenza necessaria della associazione di intenti. Giunti che saremo al possedimento di quel bene infinito cui natura ci spinge, esisterà società per sola comunicazione di fine già posseduto; ma finchè vi aspiriamo, ogni nostra società sempre mira ad un intento non ancora ottenuto (51), mira dunque ad un intento, e per ottenerlo essendo necessarj i mezzi, la concordia delle volontà induce per legittima conseguenza congiunzione di mezzi (46). Ed ecco come una qualche unione materiale diviene necessaria alle società umane di qualunque specie ed ordine elle sieno, essendo impossibile il congiugnere menti e volontà umane ad ottenere un fine senza adoprarvi mezzi esterni, veicolo necessario affine di comunicarsi e le intenzioni, e gli aiuti reciprochi.

305 Epperò concordemente procacciato con mezzi comuni

306 Ed esterni o materiali

Dal fin qui detto possiamo trarre la definizione e generalissima di qualunque società, e meno universale della società fra gli uomini sulla terra. *Società* nel primo senso è—la cospirazione ossia concordia di molti esseri intelligenti nell'amore di un bene da tutti conosciuto —. *Società umana* qui in terra è — la cospirazione di molti uomini al conseguimento comune di un bene da tutti conosciuto, e voluto —. Gli elementi analitici dell'*essere* nostro sociale sono dunque *unità di fine, armonia di intelligenze, concordia di volontà, coordinazione di mezzi.*

307 Definizione della società

Penetrata la natura di società non riuscirà difficile comprendere che sia *bene* e *perfezione* sociale. Se *bene* è quell'obbietto a cui tende la natura (16) bene sociale sarà quello al cui possedimento aspira per sua natura la società; e siccome la perfezione di ogni essere dee misurarsi dalla proporzione che esso ha col suo fine, sarà la perfezione della società (13) proporzionale alla capacità che ella avrà di ottener l'intento sociale. Quindi siccome il primo principio di ottenerlo è l'*essere* società cioè unione, la prima essenziale perfezione sociale consisterà nella unità, e tanto sarà maggiore la perfezione quanto maggiore sarà l'unità; siccome il

308 Prima idea di bene sociale e di perfezione

309 Tre gradi di tal perfezione: unità efficacia conseguimento

secondo principio per cui può ottenersi è l' efficacia con cui vi si tende, tanto sarà più perfetta la società quanto saranno più energici i mezzi con cui vi tende; che se finalmente ella giunga ad ottener l'intento, allora nulla più mancherà alla sua perfezione. Perfezione nell' essere, nell'operare, nel conseguire, ecco i tre gradi di perfezione che nella società, come in ogni altro essere, ponno considerarsi, e per cui gradatamente innalzandoci noi giugniamo a trovar l' apice della perfezione sociale in quella società beata che porta nome di città di Dio, di Gerusalemme celeste, ove l'unità delle intelligenze e delle volontà sarà somma ed eterna fra le braccia dell' eterno Amore (*), il vincolo che le legherà sarà efficacissimo e soavissimo non altro essendo che l' irresistibile tendenza natia verso il bene appien conosciuto, confortata da soprannatural carità; il conseguimento sarà perfettissimo congiungendosi Dio e quasi immedesimandosi col nostro intelletto. Ma la società che va pellegrinando sulla terra non potrà mai giugnere a tal grado di perfetta unità: sì, potrà accostarvisi colla unità del fine, e dei mezzi, da cui principalmente dipende la unità di essere e di operazione. Ond' è che possiam distinguere nella società come abbiam distinto nell' individuo la perfezione *incompleta* che consiste nel tendere, la *completa* che nel possedere (41). Questa non è propria della terra (XXXVIII), quella consiste nella *unità* e nella *efficacia*, che sono la perfezione dell' essere e della operazione di tutto il creato, e l'immagine della perfezione del Creatore, uno nell' essere, onnipotente nell' operare.

310 Perfezione completa e incompleta

CAPO II.—*Origine della Società.*

311 Dottrine estreme intorno alla origine della società

Molto si disputò fra i pubblicisti intorno alla origine della Società: di chi è ella parto? di natura o di volontà umana? — L' uomo nasce nella società, in lei sola ha perfezione, a lei è portato dalla inclinazione; dunque la società è naturale all' uomo, e il fuggirne sarebbe contro natura; così argomentarono gli uni. Altri all'opposto—tutti gli uomini sono naturalmente uguali; nella società l' uguaglianza si perde; dunque la società, almen la civile, è opera non della natura ma dell' uomo, a cui tutto al più è necessaria la società domestica per formarsi; ma, formato che sia, egli è libero ad uscirne—. Così gli uni riguardando la società come stato necessario, gli altri come stato fattizio, vengono finalmente a dividersi in quelle due classi estreme in che dividonsi tutte le dottrine filosofiche, idealismo ed empirismo, necessario e contingente ec. (XXXIX) fra le quali entra conciliatrice la filosofia temperata da noi adottata (Intr. pag. 73) nel dritto naturale, analizzando i due elementi per distinguerli, ma non per isolarli.

312 Analoghe alle due filosofie esclusive

313 Loro conciliazione

Sì, ben potrebbe essere che nella società vi avesse, come in ogni altro obbietto della speculazione filosofica, una combinazione dell'elemento necessario col contingente; e che la dissonanza delle opinioni nascesse anzi dall' essere esclusive che dall'esser false; potrebbe essere che nella società come in ogni altro individuo reale concreto dovesse trovarsi una applicazione particolare di una idea universale, e che se l' idea è necessaria, la applicazione fosse contingente. Tale almeno è il parer nostro che prendiamo a sviluppare bramosi di conciliare i filosofi non già col sacrifizio di qualche parte del vero, ma col chiarire ed eliminare il falso. Per riuscirvi con evidenza torniamo ai principj e al filo della opera da cui,

(*) Erit Deus omnia in omnibus—Sint unum sicut et nos—cognoscam sicut et cognitus sum.

solo per dare una chiara idea di ciò che intende ognuno col vocabolo società, ci dipartimmo nel capo precedente.

314 Applicazione del primo principio al doveri verso gli altri

Nel finire la prima parte avevamo presentato un saggio dei doveri dell' uomo e verso Dio e verso se stesso, e tutti gli avevamo dedotti dal primo universal principio *fa il bene*, combinato colla osservazione e dei fatti e della natura delle cose, mezzi che naturalmente ci manifestano gli intenti del Creatore e per conseguenza la natural legge a cui dobbiam conformarci (108). Ci rimaneano da considerare i doveri dell'uomo verso gli altri uomini; e questi pure dovranno spuntar come ogni altro dal general principio *fa il bene* applicato agli altri uomini.

Or che vuol dire il principio—*fa il bene*—considerato relativamente agli altri? Vuol dire—compisci relativamente ad essi l' intento del Creatore—(19 segg.); intento che io debbo riconoscere consultando i fatti di natura (108). Qua dunque mi volgo e domando a me stesso quale secondo i dettati di natura dovette essere rispetto a loro l' intento del Creatore? La risposta è evidente ad ogni più rozzo ingegno: ogni uomo ebbe dal Creatore quella natura stessa che ebbi io; dunque l'intento del Creatore è per ciascun di loro quel medesimo che per me contemplai (P. I, c. 10). E per conseguenza il mio operare relativamente ad essi tanto sarà più perfetto, quanto più concorrerà a procacciar loro ciò che procacciar debbo per me medesimo.

A determinare i miei doveri verso gli uomini non ho dunque altro a fare che volgere a loro quelle varie forme in cui mi si presentò il principio universale considerato relativamente a me stesso (259). Da questa materiale trasformazione otterrò dunque per ragioni analoghe le seguenti formole tutte in sostanza equivalenti:—*fa l' altrui bene, fa che altri tenda al suo fine, che conservi l' ordine, che viva onestamente, convenevolmente, che ottenga la sua perfezione, che si renda felice, che tenda a Dio, che manifesti le perfezioni divine, che dia gloria al suo Dio*—.Paragonate, lettore cortese, queste formole con quelle che esprimono i doveri dell'uomo seco stesso (l. c.), e vedrete che esse non sono se non una trasformazione dell' universal principio morale applicato o all' obbiettivo o al subbiettivo. Che se ulteriormente vogliate considerare come il desiderar bene altrui è ciò che suol dirsi *benevolenza*, o *amore*, vedrete il principio sociale ridursi alla nota formola—*amare altrui come se stesso*—.Tutte queste varie espressioni di un medesimo principio trovansi adottate da varii moralisti, come fondamento dei doveri verso gli altri (XL).

315 Dobbiamo amar gli altri *come* noi, non *quanto* noi

Avvertite per altro a non prendere equivoco, e non inferire dal debito di amare altrui *come* se stesso il debito di amare *quanto* se stesso. L' amore è una tendenza della volontà (31); e la tendenza è moto (III). Or nel moto altro è la *qualità* ossia direzione, altro la *quantità* ossia *intensità*: la direzione è determinata dal *fine* e dalla *via* per cui vi si giunge; onde due navi che da Palermo salpano per Napoli hanno la stessa direzione; la intensità dipende dal *principio* impellente, onde due navi avranno la stessa intensità di moto se sotto l' impulso del medesimo vento avranno le medesime proporzioni di statica. Or così la *tendenza* con cui vogliamo il bene altrui ha la stessa direzione di quella con cui vogliamo il proprio giacchè è rivolta al medesimo *fine* passando pei *mezzi* medesimi. Ma *i principj* di questa natural tendenza sono eglino uguali? La tendenza al bene e proprio e altrui nasce, come ogni altra tendenza, dalla natura nostra e dalla apprensione di qualche bene dalla quale apprensione ella viene determinata (29); epperò quanto più quel bene sarà strettamente connesso colla perfezione della natura che tende, e più vivamente conosciuto dalla apprensione della mente, tanto sarà più intenso l' impeto della

316 L' amor d' altrui ha tendenza simile, ma principj meno gagliardi

tendenza. Or egli è chiaro che il bene *mio* è più connesso colla *mia* natura che il bene altrui, giacchè al bene altrui io tendo solo in quanto la sua natura *somiglia* alla mia. Ma al *mio* vi tendo in quanto esso è perfezione della natura in me individuata; or la *somiglianza* è assai meno connessa col soggetto che la *identità*. Dunque è chiaro che *per parte della natura* debbo amar più il bene mio che l' altrui.

Ma più poi se riguardasi la *apprensione*, altro principio della tendenza; giacchè essa mi fa conoscere più vivamente il *me* che il *fuor-di-me*, e per conseguenza mi presenta in forme assai più evidenti e il bisogno che ho e la proporzione dell' obbietto a soddisfarlo, di quel che ella me gli rappresenta in altrui.

317

Il sacrifizio di sè non è sacrifizio del proprio bene

Dunque l' amor verso il prossimo se debbe essere *simile* all' amor di sè, non dee però ragionevolmente essere *uguale*; molto meno poi potrà essere maggiore come vorrebbe il ch. professore barone Galluppi (XXII) col divenir *cagione* dell' amor di sè. Vero è che in certi eroi veggiamo splender talora dei tratti di tal generosità, che fanno quasi illusione alla mente e la persuadono aver essi preferito l' altrui bene al proprio. Ma questa illusione suol nascere dalla men ragionevole idea con cui si suol dir *bene* il piacere o l' utile, mentre il vero bene della intelligenza è l' *ordine* (21) la cui bellezza tanto splende più sublime quanto è maggiore nell' atto eroico il sacrifizio o dell' interesse o del piacere (VI°). L' eroe dunque che sacrifica altrui o beni o agiatezza o riputazione o vita mentre sembra rinunziare al bene proprio, vola realmente con impeto a quel *suo bene di ordine* per cui è creata la *tendenza intelligente* che chiamiam volontà: bene *vero*, ma dagli animi volgari rimirato sol fra le nebbie di quelle dimostrazioni che convincono la ragione senza infocar gli affetti; mentre gli animi sublimi vi si affissano con una specie di intuizione, che repentinamente ne mostra lor la bellezza, e li trasporta.

318

Ma neppur è calcolo di egoismo interessato

Questo *amor del ben proprio* è dunque ben altro che quel vile e studiato *interesse ben calcolato* sul quale gli epicurei antichi e moderni (di qualunque tinta essi sieno) pretendono appoggiare con lambiccate dimostrazioni gli slanci di un cuor generoso. Nelle costoro teorie l' eroe ama l' ordine perchè ne spera piacere; nelle nostre sprezza il piacere perchè ama l' ordine.

319

Dal dovere di amare altrui nasce la società

Abbiamo stabilito come primo naturale risultamento del principio morale applicato alle relazioni fra gli uomini il dovere di *amarli*, ossia di volere e procacciare il loro bene. Ora stabilito un tal dovere, voi già vi trovate in società non dico solo senza avvedervene, e senza verun atto o patto positivo con cui intendiate legarvici; ma a dispetto di qualunque opposizione con cui pretendeste uscire dai suoi legami. Imperocchè ditemi, di grazia, che cosa è *società*? Società, abbiamo noi detto (307), è *il cospirar di molti uomini al conseguimento comune di un bene da tutti conosciuto e voluto*; or in forza del principio universale—*fa il bene*—voi siete tenuto a cooperare con ogni altro uomo affinchè egli ottenga quel bene istesso a cui voi aspirate per natura (314); voi dunque vi trovate legato in una universal società cogli uomini tutti per ciò solo che siete uomo al par di loro, e creatura di un medesimo Artefice. E questa società, come voi ben vedete, è società necessaria, nata dai principj essenziali della umana natura che sono intelletto tendente ad un Vero unico (112) e volontà tendente ad un unico Bene (XLI).

320

Prova di senso comune

Questa conseguenza che risulta dalla applicazione della idea di società allo sviluppamento del primo principio morale, concorda coll' insegnamento naturale della coscienza la quale riguarda come sacri i doveri di umanità verso qualsivoglia mortale e ci rappresenta l'uman genere sotto

l'aspetto di una sola società; onde si nomina sì spesso col vocabolo di *società umana*. Questa locuzione ordinarissima, la quale è contraddittoria o almeno metaforica in bocca a chi non considera ogni uomo come cospirante cogli altri ad un fine istesso, è nelle nostre dottrine, e nel senso intimo di ciascun uomo, la espressione fedele delle prime relazioni sociali, base di ogni altra società. Sì: ogni uomo è membro di una società universale, di una sterminata famiglia che tutti abbraccia i figli di Adamo, e li guida concordi all' obbietto infinito dei voti comuni.

321 Prova di fatto morale socievolezza naturale

In fatti scontrandosi fra loro due incogniti che abbiano sensi di umanità non si trovano essi tosto in atto di adoprar concordemente i loro mezzi ad un fine comune? Fatevi coll' immaginazione spettatore di due europei che si incontrano nel Saara o nello Step: voi li vedete tosto sforzarsi di metter in comune i loro mezzi col sussidio del linguaggio; e quanto gioiscono se possan almen rozzamente capirsi! E dove mira tosto il loro conversare? mira *ad informarsi* reciprocamente, vale a dire a tendere concordemente verso il *vero*; mira ad ottenere ed a recar sussidio, vale a dire a tendere concordemente verso il *bene*. E guai se l'uno si avvedesse che l'altro procede o con mala fede o con intenzioni ostili, vale a dire che disegna appropriare *a se solo* o il vero o il bene! Lo accuserebbe tosto di violar le leggi *di umanità*; le quali altro finalmente non sono se non le leggi della società universale che lega fra loro tutti gli uomini, e gli obbliga ad unire gli sforzi per tendere al fine comune. Ben presto, se lo offensore non torna al dovere, li vedrete contrastare e con parole e con fatti. Credete voi che per tal contrasto sia rotta fra loro la società? Ma di grazia, e che pretende l' offeso qualor procede da uomo cioè secondo ragione, se non ridurre l' offensore ai termini dell' onesto? or l' onesto, già lo sappiamo, egli è il bene propriissimo, il bene specifico dell'uomo (20); adunque quel medesimo litigare e cozzare egli è uno sforzo con cui l'uno vuol comunicare all' altro un bene, di cui questo fa pazzamente un getto a dispetto di sua coscienza. E dove potrà dunque trovarsi uomo fuor della società se l'atto stesso del guerreggiare rettamente usato è adempimento dei doveri sociali, usato con ingiustizia porta in questo medesimo titolo di *ingiusto* una nuova conferma alle leggi di giustizia, leggi essenzialmente sociali? Il fatto ci mostra dunque esser la idea di *società umana* una di quelle idee naturalissime epperò verissime che formano quasi un assioma presso ogni gente e in ogni individuo.

322 Apparisce anche fra litiganti

323 Prova di fatto fisico: ragguaglio del bisogni e dei mezzi

Ed osservate, come la natura nella disuguaglianza naturale degli individui stabilì un principio ineluttabile di quel concorde operare verso un fine che forma l'esser sociale. Tutto nel mondo è compenso: la prudenza del vecchio aiuta la inesperienza del giovane, e questo colla sua robustezza dà conforto alla fiacchezza del vecchio; tutto può l' uomo contro il sesso imbelle, e contro il fanciullo, ma questi ottengono coi vezzi di incatenargli le braccia, incatenandone il cuore; il dotto può assai coll' ingegno ma suol logorare collo studio le forze del corpo, onde l'ignorante che ne riceve lume alla mente gli divien necessario per sostentamento del fisico; le ricchezze fomentano l' ozio e rendono così il ricco tributario al povero usato alla fatica e ai travagli. In somma tutto l' ordine sociale è una perpetua vicenda di bisogni e di sussidj ripartiti con saggia misura dalla Intelligenza infinita affine di ottenere l' associazione degli uomini. La metafisica dunque, la psicologia, la morale, la fisica ci dimostrano concordi questa gran verità che gli uomini sono destinati a formare una universal società, dalle cui leggi si trovano legati per ciò solo che ebbero dal Creatore natura umana.

324 Obbiezione;

Ben veggio potermisi opporre aver io dimostrata, sì, *la socievolezza*

si è dimostrata la socievolezza non la società umana

dell' uomo, ma non *la associazione*; essere dunque l' uomo *disposto ad associarsi* naturalmente, ma non essere naturalmente *in società*; nè questo consiegue necessariamente da quello, come dall' essere capace di divenir pittore o matematico non ne siegue esser lui naturalmente e l' uno e l' altro.—Ma questo appunto è in sostanza ciò che io doveva dimostrare come proposi al principio di questo capo (313). Dovea dimostrare risultar la società da due principj, l' uno generale che ne dà la idea necessaria, l' altro concreto che ne forma l' applicazione contingente. Dimostrato che l' uomo è *essenzialmente socievole*, vengo ad aver dimostrato che al primo incontrarsi con altro uomo qualunque, egli già si trova con esso lui in società, nè occorre più o inventar patti o ceder dritti o crear doveri per fabbricare la società; essa è già fabbricata per mano di natura. Quel fatto accidentale qualunque per cui avviene l' incontro è l' elemento concreto che, combinandosi coll' astratto, gli dà la realtà individuale, e sussistente (XLII). Potrei dunque dispensarmi dallo sciogliere l'obbiezione se nulla altro bramassi che stabilir la teoria proposta. Ma io non iscrivo per giostrar filosoficamente a diporto; scrivo per indagare intimamente lo esser sociale, e farne la notomia. Esaminiamo con tale intento la proposta obbiezione.

325
1. Risposta: ne nasce l' idea di società astratta e da atteggiarsi

326
2. Risposta: ne nasce che l' uomo è naturalmente in società

È egli poi *totalmente* vero non aver io dimostrato che *l'uomo è naturalmente in società*? A buon conto dalla dimostrazione proposta è risultato (319) esser l' uomo necessariamente in società tosto che in altro uomo ei si imbatte. Ma, di grazia, è egli all' uom naturale l' imbattersi in altri uomini? non solo è naturale, ma supposta la propagazione del genere umano è necessario matematicamente, non potendo la superficie abitabile del globo alimentar lo sterminato numero degli irrequieti suoi abitatori senza che nei loro viaggi si incontrino. Ma lasciamo pur da banda la necessità matematica che riguarda la specie anzi che gli individui; il più importante a considerarsi è la fisica e la morale necessità dell' associarsi, la quale è più che bastante a rendere *naturale* la società a ciascuno individuo. Chi può negare che l'uomo e fisicamente e moralmente sia necessitato a dare e ricevere aiuto per ottenere quella felicità a cui tutto aspira il genere umano?

327
Poichè e necessario che si trovi con altri uomini

328
Necessario fisicamente per nascere e conservarsi

Se lo riguardate nel fisico d' onde ha egli principio se non dal consenso di due esseri intelligenti, uniti appunto da questo intento di dargli l' esistenza, epperò formanti la più naturale la più elementare delle società, la società coniugale? Nato appena, come continua ad esistere se non perchè si trova nascendo fra le braccia materne, viene assistito e alimentato crescendo fra i lari paterni? Debole e sprovveduto nel suo nascere più di ogni altro animale, egli non durerebbe a campar tre giorni se dalla natura non fosse stato raccomandato alla società. L' imbattersi dunque a vivere con altri è *fisicamente* necessario all' uomo almeno nei suoi principj.

329
Necessario per lo sviluppo di sua ragione

Ma l' uomo non nacque solo per vivere. Se l' essenza specifica dell' uomo è la ragione, egli è chiaro che lo sviluppamento dell'operar ragionevole è la parte più importante di sua esistenza. Or che cosa è l' uom ragionevole fuor della società? Tolga il cielo che io consenta alla brutal dottrina con cui il Romagnosi sembra (*) negare ogni differenza fra il selvaggio e l'orang outang. No: quel raggio della luce divina per cui l' uomo è uomo

(*) Rom. Introd. § 136 seg. A dir vero il Romagnosi non è qui se non copista del Rousseau che già ci insegnava (Cont. soc. l. 1, c. 8. p. 30) il passaggio dallo stato di natura al civile sostituir nell' uomo la giustizia all' istinto, e dare alle sue azioni la moralità di cui eran prive.

stabilisce la inarrivabile sua dignità a fronte del bruto, e ne lo separa con un abisso che ha dell'infinito. Frattanto però non può negarsi che la società sembra dare all'uomo un esser novello, sviluppandone gli elementi morali che concentrati in lui e quasi sepolti, se dall'un canto mostrano che egli è capace di divenire il re del creato sensibile, dall'altro gli rammentano che egli non può poggiar sì alto senza l'altrui soccorso.

330

1. Perchè fuori della società o non vi è linguaggio o è inutile

Infatti supponete l'uomo separato da ogni società, e ditemi 1. avrà egli un linguaggio? e se anche l'avesse, a che gli servirebbe? Ognun vede che io non ho mestieri di sciogliere per conto mio il noto problema ideologico, se l'uomo abbia inventato, se abbia potuto inventar il linguaggio; consulti chi vuole ciò che ne scrissero tanti e sì valenti scrittori (*); comunque sia sciolto il problema, per me torna allo stesso. Direte voi che lo ebbe per tradizione? dunque ebbe mestieri di chi gliel'insegnasse. Direte che l'inventò? ma perchè lo inventò se non per comunicare altrui i proprii pensieri? e posseduto comunque un sì prezioso stromento, che gli varrebbe se non avesse a cui rivolgerlo? Dunque il linguaggio mostra *necessaria* all'uomo la società perchè egli è nato a parlare; mostra *desiderabile* all'uomo la società perchè egli sa parlare. Dunque l'uomo è dalla natura strascinato quasi per forza alla società, epperò è moralmente necessario che egli vi si stringa con altri uomini, sì perchè si sviluppi in lui la facoltà di parlare, sì perchè sviluppata gli serva a comunicare la propria intelligenza, le proprie idee.

331

2. Le scienze o mai non nascerebbero o sarebbero ognor nella infanzia

Ma qual necessità vi è di tal comunicazione? Vi è quella necessità che spinge ogni essere creato a compiere i proprii destini, a raggiugnere lo scopo a cui il Creatore lo spinse creandolo. Infatti a che tende ella la mente umana? Ella tende al vero, e vi tende indefinitamente (228). Or senza la comunicazione delle idee pochissimo ella potrebbe conoscerne, e l'uman genere si troverebbe ognora nella infanzia; dunque l'uomo è necessitato moralmente a commerciar cogli uomini, e commerciando con essi a trovarsi seco loro in società. La società trasmette all'individuo il retaggio scientifico dei secoli andati: la società colle sue influenze feconda i semi di verità che vi si contengono animandoli colla lode, coll'interesse, colla agiatezza ec.; la società ne conserva il tesoro e lo tramanda ai posteri, comunicando in tal guisa alle speculazioni umane una specie di continuità immanchevole, che si assomiglia in qualche guisa alla eternità.

332

3. La volontà sarebbe indomita

La volontà poi dell'uomo di quanto va debitrice alla società! Toglie l'uomo da questa atmosfera di pubblica decenza, liberatelo dal freno della educazione, privatelo dei lumi che gli additano l'onesto, francatelo dalle reazioni che ve lo imbrigliano, dalle affezioni che ve lo inclinano; e ditemi poi che sarà l'uomo? l'uomo, che vivendo in società con tanti incitamenti al bene, pure non di rado è sì sfrenato, sì brutale, sì ributtante, sì turpe!

333

4. Arti, agi, coltura sarian ignoti

Nulla poi dico degli agj della coltura, della industria, delle belle arti, e delle tante attrattive con cui la società incanta ed affascina sì, che ben molti pongono in tali esterni conforti ogni bene sociale, ogni speranza di felicità. È dunque l'uomo nato alla società, è necessitato a trovarsi in società, è affezionato naturalmente alla società; e come ripugna *fisicamente* che senza società egli nasca e viva, così ripugna *moralmente* che non tenda a commerciar cogli uomini suoi pari, coi quali imbattendosi egli forma, o per dir meglio egli trova la società già formata.

334

Sviluppamento progressivo del bisogno di società

Ed osservate come l'intento del Creatore si manifesta efficacissimo insieme e soavissimo in modo che l'uomo quasi non può trasviare. Na-

(*) Spedalieri, Dr. dell'U. l. 1, c. 11 Bonald, legislaz. primit. T. 1. Maistre ed altri.

scendo sarebbe egli incapace di vincoli morali, ma lo tiene in società la debolezza, il bisogno. A misura che scema il bisogno, si sviluppa nel suo cuore l'amor filiale e la riverenza suggerita dalla superiorità che ei comincia nei parenti a ravvisare; e in un cuore ancor tenero qual forza hanno mai questi sensi! Ma s'accendono a poco a poco altre passioni; onore, amore, risentimento, indipendenza, mille affetti diversi cominciano a straziargli il cuore, e corrispondenti all'ardor giovanile crescendo le forze sembrano allettarlo a spezzar il giogo paterno... Sarebbe questo il momento in cui, già sviluppato di mente e robusto di corpo, potrebbe isolarsi, abbandonar la società, sprezzarne le leggi; ma appunto questo è il momento in cui la ragione che si sviluppa incomincia a mostrargli il *dovere*. Gli riescono gravi e inutili gli ammonimenti di sì augusta Maestra? a proporzione che egli vi insordisce, pungono le passioni più ardenti; e se il dovere non riesce a domarlo, ciò avviene appunto perchè si dà vinto a passioni che lo incatenano bene o male in società. Al piacere, alla gloria, succederà l'amor di comandare o di arricchire nella virilità; e finalmente passato il fiore del vivere, or per amore dei figli, degli amici; or per apprensione di una abbandonata vecchiezza, verrà trattenuto nella società, finchè essa raccogliendone le ossa in un sarcofago, continuerà a beneficarlo ancor dopo morte col pianto di che lo consola, colla tutela che accorda al suo cenere, cogli onori di cui lo circonda. La società è dunque istituzione del Creatore, che vi trae l'uomo con ugual forza e soavità.

335 Obbiezione tratta dagli anacoreti

Se non che una difficoltà sembra qui affacciarsi al primo sguardo.— Se la società è necessità di natura, sarà dunque del pari obbligazione di natura (113), giacchè la natura ci manifesta gli intenti del suo Fattore, e questi ci impongono il dovere di conformarvici —. Ora posta una tale obbligazione come poterono sottrarsene tanti santi anacoreti per rintanarsi a conversare con coccodrilli e lioni? — Lo Spedalieri, ragionatore certamente robusto, ma strascinato dalla smania che correva ai suoi tempi di stabilire la società sulla ipotesi del patto sociale, si propone una obbiezione, poco da questa diversa, al c. 12, del libro 1.° Ivi avendo riguardata la società come creazione dell'uomo, epperò potendo temere che un bel giorno, stanco dei legami sociali, egli pretendesse ridursi alla libertà di natura, prese ad obbligarvelo per dovere naturale, e stabilì che ogni uomo *è obbligato* ad entrare in società, e che le obbligazioni del patto sociale sono *della stessa necessità che le naturali* (*). Or qui pare che a lui si affacciasse, non per riguardo agli anacoreti cristiani che egli altrove difende (**), ma per riguardo ad altri che volessero vivere in solitudine, la difficoltà sovra esposta; e il valent'uomo prese uno spediente veramente curioso. Permise dall'un canto il *vivere in solitudine a chi vivesse infelice nella società* (***); ma tosto, perchè troppi socj non gli fuggissero, li fece avvisati la loro infelicità per lo più non essere tanta da legittimare il recesso. Così pensò egli forse di aver *salvato la capra e il cavolo*, gli anacoreti e il patto, la solitudine e la società. Ma per vero dire a me sembra fallito l'ingegno: imperocchè senza entrare adesso in altre obbiezioni, senza domandargli qual è il grado di infelicità richiesto a legittimar la dipartita, chi debbe esserne il giudice, quanto tempo durerà il passaporto, in quali relazioni si troverà il disertore colla società... insomma senza ricercar per minuto una matassa che più si maneggia più si intrica, limitiamoci ad una sola difficoltà. Se la società può rendere infelice, epperò è dispensabile, non è più di

336 Risposta assurda del sistema di Spedalieri

(*) Dr. dell'Uomo l. 1, c. 12.
(**) *Idem*, lib. 6, c. 7.
(***) *Idem*, l. 1, c. 12, § 38.

legge naturale; se non è più di legge naturale, egli non ebbe alcun dritto di forzarci al *patto*; se il patto fu libero, non può obbligarmi se non per mio consenso espresso. Il consenso io mai nol prestai; dunque io sono esente da tutte le leggi sociali; e, felice o infelice, posso vivere ove meglio mi garba. La risposta dunque di Spedalieri è una aperta ritrattazione del suo sistema.

337 Risposta vera: società essenziale e accidentale

Or bene, e qual sarà la nostra risposta? Nella nostra teoria ove non voliamo sulle ale della fantasia, ma camminiamo sulle vie del fatto, la risposta è molto semplice; purchè prima si distingua nella società l'elemento *essenziale* epperò universale, dall'*accidentale* epperò particolare. Che ogni uomo sia da natural dovere astretto a praticare verso gli uomini con cui vive le leggi di giustizia e di benevolenza comprese nel primo principio di legge naturale, egli è questo della società l'elemento *essenziale*, giacchè l'essenza della società è inclusa tutta quanta in quel primo principio applicato a' nostri simili (319). Questo natural dovere è dunque onninamente indispensabile. Ma che questo dovere naturale venga applicato anzi a questo che a quell'altro uomo, anzi in queste che in quelle circostanze ec., tutto ciò dipende da pure combinazioni concrete epperò *accidentali*. Vero è che e fisicamente e moralmente è necessario alla totalità del genere umano il trovarsi abitualmente associata (328 segg.); vero che è quasi impossibile a ciascun individuo l'esistere senza qualche relazione o passata o presente o abituale o attuale col genere umano. Ciò non ostante siccome questa necessità non eccede l'ordine o fisico o morale; e siccome ambi questi ordini ammettono certe eccezioni (le quali se eccedono i termini ordinarj del bene si dicono *maravigliose*, se del male *mostruose*), così nulla vieta che, assolutamente parlando, tali portenti si dieno nell'ordine sociale (*).

338 1. Gli anacoreti erano nella società universale

Dunque quando pur concedessimo esser vivuti gli anacoreti fuori di ogni società particolare sarebbero esseri prodigiosi, eccezioni rare ad una legge fisica di natura intelligente; ma non alla legge morale che stringe ogni uomo coi doveri di umanità verso i suoi simili. Vero è però che ogni legge benchè sia in se stessa perpetua, benchè leghi l'uomo perpetuamente a non opporvisi, pure non lo costringe ad operare se non nelle circostanze opportune (112); onde se supponessimo realmente gli anacoreti privi di ogni relazione colle società particolari, non potrebbero adempiere con esse il dovere di umanità praticandolo positivamente, ma solo tenendosi disposti a praticarlo ove occorresse.

339 2. Ed anche nella particolare

Ma di grazia non vi deste a credere che tali fossero a tutto rigore gli anacoreti dei quali parlasi nella obbiezione (335). Le ragioni sociali non sono, come il sensista le immagina (303), una pura contiguità di luogo, o coincidenza di tempo; ma una armonia di pensieri e di affetti. E infatti il cristiano riguardasi come membro di quella società medesima di cui furono propagatori gli apostoli, maestri i santi Padri, sostenitori i martiri. Del pari l'operar per la società non esige contatto immediato: il filosofo che va speculando solitario nel suo gabinetto sopra verità che mai forse non vedranno la luce, non si crede nella sua solitudine straniero alla società; anzi si crede, o talora a buon dritto, utile ai suoi simili più del cuoco che prepara lor le vivande, e del sarto che loro cuce le vesti. Gli anacoreti dunque se riferivano se medesimi ad una qualche società, se armonizzavano con lei nell'intento, se adopravansi a combinare

---

(*) L'uomo considerato sotto tale aspetto dicesi *solitario* se sia lungi dalla società perchè di lei non bisognoso; *misantropo* o *selvaggio* se di lei nemico Aristotele 1, Polit. c. 2

con essa i loro mezzi, erano assai lontani dall' isolarsi moralmente, benchè non si trovassero fisicamente fra gli uomini. Or tali erano gli anacoreti del cristianesimo: riferivano se medesimi alla società cristiana di cui abbracciavano i dogmi, e le leggi; armonizzavano con lei nei pensieri, amavano in lei i loro fratelli, congiungeano con lei i loro sforzi, e dopo aver donato alla società nei poveri le loro ricchezze materiali, diffondeano in tutti la luce dei loro esempj che splende oggidì ancora sì vivace, e il tesoro dei loro meriti fecondi di frutti copiosi. Sorriderà forse l'empio, il miscredente sprezzandone qual delirio le speranze, qual perditempo le orazioni, qual fanatismo gli esempj; ma può egli negare che nell'intento dei santi solitarj questi mezzi apparteneano *ad una società*? Se mel negasse, egli verrebbe a dimostrarmi che ogni ambasciatore di un principe, ogni inviato di una accademia, ogni viaggiatore privato più non formano parte della società civile, letteraria, domestica, da cui partirono, e per cui anche lontani lavorano.

340
Conclusione. La società si divide in universale e particolare

Ci sembra aver posto in chiaro varj punti di sommo rilievo, base, a parer nostro, di tutto il dritto sociale: cioè 1. l'essere sociale forma una proprietà *essenziale* della umana natura; 2. l'uomo è dunque *in società* ogni qual volta è con altri uomini in relazione; 3. è fisicamente e moralmente necessario ad ogni uomo l'essere in qualche relazione con altri uomini; 4. ma non gli è individualmente determinata dalla natura questa più che quella relazione; 5. dunque in ogni società concreta esistono due elementi fra loro diversissimi: l'elemento universale e particolare; l'universale che vien determinato dalla natura stessa, il particolare che dai fatti degli uomini.

Ed ecco divisa in due parti la quistione sulla origine della società: la origine della società in universale è stata da noi rinvenuta nella natura dell'uomo con nulla più che combinare l'analisi della idea, e il fatto naturale (301) col primo principio morale (319). Dovremo indagare in appresso l'origine delle società particolari; ma prima penetriamo più addentro colla analisi nella società universale considerandone le relazioni interne essenziali; affinchè nelle applicazioni concrete sappiansi poi sempre discernere, senza però separarli, i due elementi.

CAPO III.—*Nozioni del dritto e della giustizia sociale.*

341
Dalla idea di ordine nasce la idea di *dritto*: sua azione

Se la società è una *necessaria* conseguenza della natura umana, se ella nasce dalla applicazione del primo principio morale alla naturale aggregazione degli individui umani, legati fra loro da *doveri* scambievoli, egli è chiaro che la sua base è l'*ordine morale*, giacchè sull'ordine morale risultante dall'ordine naturale (103, 107) è fondato ogni dovere. Ora l'idea dell'ordine lega naturalmente ogni intelletto, poichè l'ordine è *verità*; lega parimente ogni volontà poichè l'ordine è *bene*; dunque non posso considerare la società senza che mi si affacci tosto la idea del *dovere* che stringe l'uno ad operare in bene dell'altro; e la idea del *potere opposto* (XLIII) con cui questo secondo muove il primo ad operare in suo favore, in vigor di quelle leggi che l'*ordine* manifesta ad entrambi. Questo potere suole indicarsi col vocabolo di *dritto*.

Vedemmo altrove (124) come la prima idea del *dritto* ossia del *retto* germogli nel senso morale dall'ordine dell'operare diretto al fine essenziale della umana natura. Ma questa idea come si riveste ella di quei caratteri che noi apprendiamo nel *dritto* di un uomo verso un altro? Determiniamo in prima questi caratteri analizzando le idee che vogliamo esprimere con questa voce, e poi cercheremo come esse logicamente si destino nella nostra mente.

Diremmo noi con termine proprio che il tremuoto ha dritto di atterrar le case, o che il lupo ha dritto a divorar le pecure? Certo che no; *dritto* è voce di ordine morale, epperò non ha luogo se non fra esseri intelligenti. Nè basta che abbiano il principio della ragione a poter esercitare un dritto: il pazzo, operante da pazzo, non esercita dritto alcuno, benchè possa realmente averlo, come ha realmente il principio della ragione senza averne l'esercizio. Il dritto è dunque secondo le nostre idee proporzionale alla ragione: chi ha la ragione può aver *dritto*, chi ha l'uso di ragione può aver l'*uso del dritto*.

342 Significa un potere non materiale

Ma che cosa intendiam noi con queste parole—*aver dritto*? — Intendiamo aver un *potere*. Così chi dice—il padrone ha dritto di disporre del suo—,intende che egli *può* disporne. Ma quale specie di *potere*? Il ladro che ha in suo *potere* un passeggiero ha egli *dritto* di ritenerlo? No: la forza fisica quando è sola, è anzi presso di noi l'opposto del dritto. Il *dritto* è dunque un *potere* indipendente dalla forza, e può esistere dritto senza forza fisica come forza fisica senza dritto.

Intanto ogni *potere* suppone una *forza*. Se dunque il dritto è un *potere* conviene che abbia una forza morale, giacchè noi conosciamo queste due sole forze in natura, la fisica che agisce sui corpi, la morale che sugli spiriti. Aver dritto vuol dunque dire avere un potere morale, un potere sugli spiriti.

343 Fondato sul vero e sul retto; epperò irrefragabile

Or in qual modo si può agir sugli spiriti? Sulla intelligenza agisce la verità, sulla volontà il bene; il dritto indica dunque un potere fondato sul vero e sul bene; potere, come ognun vede, irresistibile per parte della mente, giacchè essa non può non consentire al vero: potere il cui esercizio consiste nel presentare alla altrui ragione una verità che dimostri connessa per lui col conseguimento del bene infinito quella azione che da lui pretendesi. Questa verità, base dimostrativa del dritto, è quella che suol chiamarsi il *titolo* del dritto.

Titolo del dritto

344 Epperò vige solo fra esseri intelligenti

Dal che apparisce 1. la ragione metafisica per cui nel linguaggio proprio non si ammette la voce *dritto* se non per esprimere relazione fra esseri intelligenti, giacchè il *rappresentare* una verità, e il *ravvisarla* non può esser proprio che della intelligenza. In qual senso dunque diciam noi che abbiam *dritto* sulle nostre azioni, sulla nostra roba, le quali per fermo non sono esseri intelligenti. Lo diciamo riguardandole non come *termine* della relazione, ma come materia. In fatti le azioni che noi facciamo con dritto sono o *dovute* o *lecite*: dovute, se di un bene connesso necessariamente con fine necessario; lecite, se con esso non necessariamente connesse (92). Or la voce *dovute* esprime tutt'altro che il *dritto*, giacchè ne è anzi il contrapposto; la voce *lecite* esprime bensì un *potere*, ma potere *di chi dipende* non già di chi può allacciare la altrui volontà; così quando di cosa lecita diciamo—*questo può farsi* — intendiamo che non ci è vietato dalla legge. Ma come aggiungiamo noi a tal potere la idea di *dritto*? col ravvisare il *dovere* che altri ha di non opporcisi, allorchè noi ci prevaliamo della facoltà accordataci dalla ragione, dall'ordine. Il *dritto sulle* azioni nostre, *sulla* roba ec. è dunque dritto proibitivo *verso* gli altri, che li lega sicchè non si oppongano; il dritto positivo *verso* gli altri gli obbliga ad operare in favor nostro: dunque l'uno e l'altro sempre hanno per *termine* esseri intelligenti. E questo ci vien significato dall'immenso divario che passa fra *aver dritti* VERSO *una persona*, e *aver dritto* SOPRA *una persona*: *verso* indica termine di relazione, epperò non può applicarsi che ad esseri intelligenti (chi mai direbbe di aver dritti *verso* la sua gallina, *verso* il suo cane?); *sopra* indica materia di dritto, e si applica ad ogni specie di esseri, dicendosi aver *dritto sul* suo servitore, *sul* suo campo, *sul* suo cavallo ec.

345 In qual senso il *dritto* dicasi sulla roba, sulle azioni, ec.

346 Divario fra dritto e autorità

Apparisce 2. la essenzial differenza che passa fra *autorità* e *dritto*: il dritto non fa che *rappresentare* una connessione dell' atto coll'ordine la quale già prima esistea, la autorità la *produce* connettendo in fatti coll'ordine, ciò che prima non era connesso (101). Così un generale che comanda in giusta guerra una demolizione, un assalto, *area* il dritto di comandarli e *produce* nei soldati il dritto di demolire, di assalire che prima essi non aveano. L' *autorità* è dunque *un dritto*, ma *ogni* dritto non è autorità.

347 L'idea del dritto nasce dall' ordine che lega una intelligenza in favore di un' altra

Le osservazioni da noi fatte sulla idea di *dritto sociale*, o, come dal Romagnosi vien detto, *dritto giuridico* (*), ci fanno agevolmente comprendere come essa in noi si desti. Se ella si appoggia sulla connessione di un atto coll' ordine, egli è chiaro che ha il fondamento medesimo della *obbligazione* (100); se non che questa esprime il termine passivo *dovere*, mentrechè *dritto* esprime il termine attivo *potere*, nato dall' ordine. Dunque tosto che l' ordine che io conosco mi presenta una intelligenza obbligata ad operare verso un'altra intelligenza, io ravviso in questa il *dritto* ossia il *potere secondo ragione* verso la intelligenza obbligata. Se io secondo ragione *debbo* a voi rispetto, ubbedienza, amore, roba, ec. voi *potete*, secondo ragione, da me esigere che ve gli tributi; ma la obbligazione in me non nasce dal vostro dritto, nè il vostro dritto dalla mia obbligazione; sì l' uno che l' altro nascono contemporaneamente dalle leggi di ordine eterno a noi comunicate dalla ragion nostra (XLIV).

348 L' uomo ne pone la materia o occasione

Quando dunque noi diciamo *io mi obbligo, io acquisto un dritto*, noi non siamo già i creatori di quel sacro vincolo che lega gli spiriti, ma poniamo soltanto la material condizione della obbligazione o del dritto, entrando spontaneamente in quelle relazioni nelle quali l' *ordine eterno ci legherà a dovere*, o *ci attribuirà il potere* verso la controparte (**). E siccome anche senza nè volerlo nè capirlo nè saperlo possiam noi entrare in tali relazioni materiali, così senza volerlo nè capirlo nè saperlo possiamo aver dei dritti, o acquistarli.

349 Dritti alienabili e inalienabili

E di qui pure avviene che vi sono dritti *inalienabili*. Se i dritti fossero una disposizione tutta in vantaggio individuale potrebbero tutti alienarsi (di che diremo in appresso) ; ma siccome nascono dall' ordine e spesse volte son a ben comune, così non possono mancare se non vien meno la società, nè basta a farli tacere la volontà dei particolari, e talora nè la volontà stessa delle particolari società se non si disciolgono. Così non può il padre alienar il dritto ad essere obbedito, nè il figlio il dritto ad essere educato, perchè fondati amendue sull' ordine di natura costituiscono *un dovere* reciproco in bene della società universale.

350 Definizione del dritto

L' analisi da noi fatta del *dritto-sociale* ci conduce a definirlo — *un irrefragabile potere-secondo-ragione* —. Le parole *secondo ragione* lo dimostrano relazione morale; la voce *potere* lo contraddistingue dall' opposto termine della relazione che è *il dovere* ; l'aggiunto *irrefragabile* ristringe l' idea di *potere secondo ragione* che potrebbe estendersi a tutto il *lecito*, e caratterizza il dritto che abbiam chiamato *sociale*, determinando la forza che egli ha di vincolare l' altrui volontà.

351 Ostacoli alla

Avvertasi per altro che questa *irrefragabilità* con cui egli inceppa l'al-

---

(*) Non adottiamo codesto termine tecnico perchè troppo *tanto logico* : giacchè se *gius* e *dritto* sono la cosa stessa, che cosa aggiugne al sostantivo *dritto* l'addiettivo *giuridico* ? All' opposto la voce *sociale* esprime il distintivo essenziale del dritto di cui parliamo fra uomo e uomo, o fra intelligenze associate. Ved. Romagnosi, Introd. § 196

(**) Onde con molta verità il ch. sig. Perez in un articolo sul *perfetto civile*, inserito nel giornale di Statistica di Palermo (1840, quadr. 2, pag 203), osserva che *il dritto* è di ragione *assoluta*, di posizione *contingente*.

tra libertà può soffrire varj ostacoli; e in 1. luogo può esser violata, come è chiaro, dalla forza fisica, che dicesi *violenza*; 2. può essere contrastata da altri dritti che vengano in collisione; nel qual caso benchè il dritto sussista, pure non si esterna, come non esternasi presso i fisici quella forza che neutralizzata per la reazione, da loro appellasi *forza morta*; 3. può essere oscura nei suoi titoli, e nella sua materia, come avviene in quei dritti i quali nascono precipuamente dalle disposizioni dell'animo e sopra di esse raggiransi, quali sono per esempio i dritti alla amicizia, alla gratitudine, ec. I quali non potendo nè perfettamente conoscersi dai titoli, nè paragonarsi esattamente colla *quantità* dell' adempimento, non vanno così soggetti alla legge sociale umana che ella possa in ogni caso darne la norma e giudicarne le trasgressioni; epperò sogliono appellarsi dritti imperfetti o non rigorosi (XLV). In questi casi non cessa il dritto per sè di essere un potere *irrefragabile*, ma dalle combinazioni morali ne vengono sospesi gli effetti, come spiegheremo fra poco (361).

sua azione: 1. violenza; 2. collisione

352 3. Oscurità. Dritti non rigorosi

353 Nozione della *giustizia* sociale

Dalla idea del dritto nasce spontanea la idea di *giustizia* sociale. Un animo retto ammira l'ordine e lo ama (286 segg.) in sè e negli altri, e per consegnenza inchina a custodirlo, facendo sì che al *dritto* corrisponda esattamente l' adempimento del *dovere*. Questa abituale inclinazione a ragguagliare le partite suol dirsi *giustizia*; ma per istabilire questo ragguaglio ella dee aver delle basi su cui formare i suoi giudizj: quali saran queste basi?

354 Prima base di giustizia: la *uguaglianza* naturale *specifica*

La giustizia *sociale* è per noi giustizia *fra uomo e uomo* (314, 319). Or quali proporzioni passano fra uomo e uomo? basta considerare la forma del quesito per comprendere che io parlo qui *dell' uomo* in astratto, dell'uomo cioè considerato come dotato dei *soli* requisiti di *umanità*, considerato come puro *animal-ragionevole*. Fra uomo e uomo considerato sotto tale aspetto egli è chiaro che passano relazioni di perfettissima *uguaglianza*, perocchè *uomo e uomo* altro qui non significa se non la *umanità replicata due volte*: si può dare maggior uguaglianza di proporzioni? Posso dunque concludere che la giustizia sociale debbe ragguagliare *nel fatto* tutti gli uomini in ciò che s' aspetta *i dritti di umanità*, siccome il Creatore li ragguagliò *nella natura*; e che l' uomo operando a norma di tal *giustizia* compie gli intenti di chi lo creò.

355 Seconda base: disuguaglianza naturale

Ma adagio: dove è questo *uomo astratto*, questa *umanità replicata* la cui nozione mi ha suggerito i primi lineamenti della giustizia sociale? se esistono uomini associati ad altri uomini esistono sempre *in concreto*, sempre individuati, sempre dotati di forze, di proprietà determinate. Or quando io considero gli uomini sotto questo nuovo aspetto, dove è la uguaglianza? paragonate età con età, ingegno con ingegno, robustezza con robustezza ec., tutto è quì disparità fra gli uomini; e disparità, notatelo, che deriva dalla *natura*, giacchè la natura è quella che forma gli individui come ella forma le specie; anzi diciam meglio, la natura forma gli individui, l' uomo ravvisa le specie. Concluderò dunque rettamente che tutti gli individui umani sono fra loro *naturalmente disuguali* per ciò che s' aspetta alla *individualità*, come sono *uguali* naturalmente per ciò che s' aspetta alla *specie*; epperò l' operar dell' uomo allora sarà *giusto* quando sarà appropriato ai dritti individuali diversi di quelli con cui tratta (XLVI).

356 Conciliazione di questi due principj l' uguaglianza è base della disuguaglianza

Ma questa disparità associata alla specifica uguaglianza non è ella contraddittoria? Punto nulla: imperocchè che cosa sono le proprietà individuali rispetto alle specifiche? sono una aggiunta. Or a quantità uguali aggiungendo quantità disuguali non dovete voi aver somme disuguali? Alle proprietà specifiche di *uomo* aggiugnete, per esempio, la *individualità* di

figlio, voi lo troverete rispetto al *padre* in una relazione di debitore; giacchè *esser figlio* vuol dire *aver ricevuto l'essere, esser padre* vuol dire *averlo dato*. Or il *dante* e il *ricevente* se si riguardavano come dotati della *sola* umanità erano uguali nè nulla si doveano reciprocamente; dunque se ragguagliar si debbono le partite poichè uno dei due nel divenir *individuo* ha ricevuto dall' altro, questo secondo ha *dritto* ad un contraccambio. La giustizia vuol dunque che il figlio renda al padre un equivalente dell' *essere* che ne ha ricevuto (*). Ma per qual motivo ci detta giustizia che le partite debbano ragguagliarsi? appunto perchè la *umanità eguale* in entrambi ripete come *dritto* suo proprio il *ragguaglio*. La disuguaglianza dunque fra i dritti dei due individui da noi considerati, lungi dall' essere in contrasto colla uguaglianza specifica, ne è anzi una necessaria conseguenza; l' uguaglianza specifica è la base di tutte le disuguaglianze individuali, come la natura *una* è la base di tutte le individualità diverse.

357 Applicazione di questi principj ai beni *privati* ed ai *sociali*

Conseguenza di questi principj è la somma diversità con cui la giustizia dispone intorno a beni particolari, e intorno a beni comuni, ossia sociali. Se un individuo riceve un *tanto* da un altro sulla cui roba non avea prima verun dritto, egli dovrà dare *altrettanto* se vorrà secondo giustizia pareggiar le partite. La giustizia fra uguali consiste dunque in un *ragguaglio di quantità*; nè sarebbe giustizia scemar dall' un canto per crescere dall' altro, giacchè il *dritto* di chi diede estendeasi precisamente sulla roba che diede, nè più nè meno. Dunque questo dritto soddisfasi coll' *altrettanto*. Or fate in vece che i due individui non abbiano ricevuto l' uno dall' altro, ma che abbiano prima *accomunati* i loro beni e vogliano poscia farne una giusta divisione, potrà la giustizia valersi della stessa forma di ragguaglio *dell' altrettanto*? Certo che no: dovrà allora pareggiare la ripartizione proporzionando i frutti e al capitale accomunato, e alle opere con cui fu trafficato; epperò il suo ragguaglio sarà non di *quantità* ma di *proporzione*. E perchè? perchè ogni fondo ed ogni opera produce naturalmente in certe proporzioni determinate, e producendo pel padrone gli acquista dritto sul prodotto come appresso vedremo.

358 Giustizia *commutativa* e *distributiva*

La giustizia considerata in quanto ragguaglia le *quantità* fra i privati individui fu detta *commutativa*, in quanto ragguaglia *le proporzioni* nel distribuire il ben comune fu detta *distributiva*.

359 Primo dritto relativo al primo dovere sociale

Con queste idee di *dritto* e di *giustizia* appoggiate sul fatto della naturale identità di natura e della parimente naturale disuguaglianza di individuo, possiamo ormai entrare a considerar partitamente *i dritti* e *doveri* sociali, colla certezza di vederli nascere dalla natura medesima e dai fatti. E poichè il primo principio di morale applicato all' essere sociale ci obbliga a procacciare altrui il bene, e per conseguenza ad astenerci dallo impedirglielo, egli è chiaro che ne sorge in altrui un dritto correlativo di operar il proprio bene senza esserne da noi impedito finchè egli non fa ostacolo al nostro. Ella è questa la *naturale* conseguenza della *uguaglianza specifica* (dei cui dritti parliamo noi qui principalmente mentre sviluppiamo i doveri di *universale* associazione che legano naturalmente gli uomini; le conseguenze della individuale disuguaglianza si svilupperanno più tardi trattando delle società concrete e particolari, nelle quali essi produconsi); se siamo ugualmente *uomini*, i nostri intelletti sono tutti ugualmente *intelletti*; non vi è dunque *nella sola umanità* una ragione che possa obbligar l' uno a piegare altrui la sua mente, epperò nè anche la sua volontà e la azione che ne deriva.

360 Indipendenza nell' ordine astratto

(*) Ma in questo caso la giustizia non sarà mai *rigorosamente* soddisfatta, essendo impossibile che il figlio renda al padre l' essere che da lui ricevea.

Però *se si consideri la sola umanità* tutti gli uomini hanno ugual dritto ad operare ciò che meglio lor sembra per ottener il proprio bene, e niuno può inceppare in questo nè contrastar *l' altrui dritto* senza peccar contro l' *ordine* di giustizia da cui questo dritto dipende. Questo potere irrefragabile di operare il proprio bene a norma del proprio giudizio senza poter esserne ragionevolmente impedito, è ciò che appellasi dritto di *indipendenza*; ed ha pieno vigore nell' uomo in quanto egli vien considerato nella *sola sua umanità* astratta (XLVII).

361 Limitata dalla collisione coi dritti altrui

E questo dritto, questo potere irrefragabile secondo ragione di fare il proprio bene fin dove si stende? È facile il comprenderlo: la tendenza al bene essendo nell' uomo *per sè* illimitata (30), non può aver limiti se non o dalla materia dei sui dritti che può mancare, o dai dritti altrui che possono incrociarle il cammino. Può dunque ciascuno adoprar *quanto ha di forze* a procacciarsi il *vero* suo bene, cioè il bene ordinato (19), *finchè* non urti in qualche dritto altrui. A questo limite i due poteri opposti si collidono, e rimane sospesa l' azione del dritto più debole, essendo impossibile che due *poteri secondo ragione* sieno *attivamente* e *contemporaneamente* contrarj (XLVIII), ossia che la ragione detti all' uno che egli ha da ricevere, e insieme detti all' altro che *non dee dare*.

362 Il dritto colliso non è annullato

Avvertasi per altro che la azione del dritto più debole non è *annullata* (*), ma solo arrestata dall' incontro del potere più gagliardo, il quale tanto ne sospende di attività, quanto ne incontra di opposizione, *e nulla più*. Talchè se per qualsivoglia ragione un figlio, per esempio, trovisi dispensato per la collisione di altro dritto dall' obbedienza al padre sul punto della elezione di sua prufessione. non per questo si troverà sciolto da ogni altro legame di dipendenza. La ragione è assai chiara; il dritto naturale altro non è che una conseguenza dell' ordine naturale; or l' ordine nei casi di collisione non cangia se non *relativamente* al dritto collidente, rimanendo *in sè* qual fu, perchè l' ordine di moral *naturale* non può cangiare. Dunque le conseguenze ossia i dritti *in sè* non cangiano, nè possono cangiare, ma solo resta sospesa relativamente alla collisione la loro attività.

363 Regole per la collisione

Abbiam detto poc'anzi che dei due dritti cullidentisi perderà l' attività il più debole: ma in che consiste la *debolezza* e la *forza* dei dritti? Spieghiamlo brevemente. Il dritto è potere che nasce dall' ordine rappresentato alla ragione (347); dunque tanto è più gagliardo quanto e l' ordine è più universale e la materia più importante e la ragione più convinta. Dico 1. *quanto l' ordine*, da cui esso dritto dipende, *è più universale*, giacchè il potere che ha l' ordine per muovere la nostra ragione è fondato nella necessità di tendere al bene (343); or il bene tanto più muove la volontà e tanto più approvasi dalla ragione quanto il bene è più universale e abbraccia per conseguenza maggiori beni particolari; dunque il potere dell' ordine *più-universale* muove secondo ragione più del *meno-universale*. Così per esempio il dritto sociale dee preferirsi agli individuali, il pubblico ai privati ec. Per lo stesso motivo dico 2. tanto più gagliardo il dritto, quanto ne è più importante la materia, giacchè la materia si dice *importante* appunto perchè *importa* ossia racchiude un bene mag-

(*) Talchè vi è gran differenza fra il contrasto dei *titoli* e la collision dei dritti: il contrasto dei *titoli* suppone contrasto ossia incertezza di *verità*, giacchè i titoli sono verità (343); or una verità incerta non *può* pretendere l' assenso altrui, dunque non può creare *dritto*. Ma la collisione dei dritti suppone la esistenza di due *poteri* già creati dall' *ordine* applicato ai *fatti*; finchè i fatti non cangiano questi poteri, non possono dunque venir meno, ma solo sospendersi nei loro effetti, quando la materia è per entrambi la stessa, nè può bastare ad amendue.

giore, o è connessa con questo; 3. finalmente la maggior evidenza dei titoli rende più gagliardo il dritto, perocchè operando esso sulla volontà per mezzo della intelligenza, e sulla intelligenza non avendo influenza efficace se non il vero evidente; ne consiegue che quanto più evidenti sono i *titoli* del dritto, tanto esso dritto sarà più valido a muovere la intelligenza e la volontà.

364
Epilogo

Riepiloghiamo brevemente le materie sociali finor discusse. L'uomo dee far il bene, compiendo l'intento del Creatore (112); questi nel creare gli altri uomini non potè avere intenzioni diverse da quelle con cui creò me, poichè diè loro la stessa natura ossia lo stesso primitivo impulso (7, 314); debbo dunque procacciar a loro quello stesso bene che a me. Tutti gli uomini cospirano dunque all'acquisto di un bene medesimo con mezzi concordi; or questo *cospirare* è società; dunque tutti gli uomini tosto che si incontrano sono in società in forza della legge di amore risultante dall'ordine stabilito dal Creatore. Ma questo ordine come è manifesto a me *debitore*, è pure manifesto agli altri esseri intelligenti verso cui io son *debitore*: *possono* eglino dunque *secondo ragione* pretender da me ciò che io lor debbo, ossia hanno *dritto* verso di me; e se io amo l'ordine, se all'ordine *aggiusto* la mia volontà non posso lor ricusare il dovuto. La *giustizia* mi aprona dunque a *pareggiare* coi loro *diritti* il mio *dare*. Ecco in poche parole il complesso delle dottrine finora stabilite.

CAPO IV. — *Sviluppamento dei dritti e doveri sociali universali.*

365
Divisione dei doveri sociali universali

Stabilite colla maggior possibile chiarezza le idee di *società*, di *dovere*, di *dritto* e di *giustizia* sul primo principio di ogni morale — *fa il bene* —; sviluppatone il primo germe nel dovere di *amore* e nel dritto di *indipendenza*; altro ormai non ci resta, per procedere innanzi nella ragionata deduzione dei doveri e dritti secondarj di ordine universale, se non applicar i primitivi alla natura umana considerata in più individui fra loro associati dalla sola tendenza al bene universale. Ma rammentiamoci che tutti i dritti e doveri che ne vedrem discendere riguardano *un essere astratto*, cioè *la umanità replicata* più volte (354), epperò non possono ridursi in pratica se non atteggiandoli negli individui delle particolari società, e combinandoli colle forme sociali che ne risultano.

Fa il bene degli altri uomini vuol dire che dobbiam volere altrui quel bene che vogliam a noi stessi. Or qual bene debbo io voler a me stesso? Debbo volere a me 1. il perfezionamento della mente; 2. della volontà; 3. della vita (260, 265, 270 e seg.). Ecco i tre capi dei nostri doveri verso gli altri. Sviluppiamoli.

366
Dovere 1. *Veracità*: è base della società, e conseguenza della natura umana

Alla lor mente siam debitori del vero, e questo è quel dovere che dicesi *veracità*. La gravezza della sua obbligazione può agevolmente comprendersi dalla natura della società che tutta sopra essa si appoggia. Imperocchè che cosa è *società?* è cospirazione di intelligenze armonizzate nei giudizj, perchè ne conseguano e i voleri e l'operar concorde (304 segg.); ma questa armonia non nasce da natural loro determinazione, essendo anzi propria natura della intelligenza una cotal sua indeterminazione (12); non può dunque nascere se non dalla reciproca comunicazione dei pensieri, a cui serve secondo natura il linguaggio di qualunque forma egli sia, o vocale o grafico o mimico (giacchè e delle voci e dello scritto e de' gesti possiam valerci a comunicare altrui le nostre idee). Dunque la *veracità* ossia la conformità dei segni colle idee è il primo esterno vincolo della società, e la *menzogna* ossia difformità di tai segni sradica fin dalle ultime

barbe ogni germe di società, rendendo impossibile la cospirazione degli intelletti; giacchè come sarebbe possibile saper ciò che altri pensa se il linguaggio non ne fosse espressione veridica? Quindi si vede in che consista essenzialmente la bugia; cioè nel *parlare contro quello che si pensa*; ciò che la rende intrinsecamente rea non è già il *volere* l'inganno altrui ma l'*essere inganno* per sè medesima. Infatti negli stratlagemmi guerreschi *si vuole* l'inganno altrui, eppure non vi è reità, perchè le marcie e ogni altro passo di un nemico non hanno alcun significato *per sè*. Dal che si vede che gran differenza passa fra l'*equivoco* e la *menzogna*: nel primo si dice il vero benchè men chiaramente, nella seconda si dice il falso. Il primo dunque non è *per sè* inganno, la seconda è un positivo contraddirsi dell'uomo esterno e interno: l'equivoco, come il silenzio, è reo quando fura un bene dovuto altrui, o quando vuole un male; ma siccome non gli dobbiam sempre ogni bene, l'equivoco non è sempre reo; la menzogna è rea benchè non voglia il male direttamente, anzi sia rivolta ad ottenere un bene, perchè ella *è per sè* inganno, ossia *doppiezza* di un essere *uno* per natura. La reità della menzogna dipende dunque dal *suo essere anti-naturale* e *anti-sociale*; la reità dell'equivoco dal *danno* che facciamo tacendo un vero di cui siamo altrui debitori. Dal che apparisce *il dovere* e *il dritto* di veracità non essere principalmente in favore dell'individuo ma della intera società; epperò niun individuo potervi rinunziare; anzi nè potrebbe la società stessa, giacchè la società ben può in certi casi disciogliere se stessa, e togliere così la materia alle leggi sociali; ma non può, rimanendo società, guerreggiar contro se stessa, e violar le leggi del Creatore.

367 Divario fra la menzogna e l'equivoco

368 È guida delle azioni

Confermasi la naturale obbligazion della *veracità* se riguardiamo la materia di tal dovere; giacchè *il vero* forma, per l'uso che l'uom ne fa, la radice e il mezzo di *tutto il suo bene*; e qual guida gli rimarrà più nel maneggio dei suoi interessi nel governo delle sue azioni, se non isplenda alla sua mente la luce del vero? nel perpetuo scontrarsi che fanno gli uomini associati, nel perpetuo incrociarsi degli interessi, degli intenti, degli affari, d'onde avrà lume la prudenza a guidarsi per evitar i pericoli e giungere al suo scopo, se la favella non sia conforme al pensiero? È dunque la *veracità* un *dovere* epperò un *dritto* importantissimo per la materia intorno a cui si raggira; e il mancarvi è una *offesa* ossia *ingiuria* altrui.

369 Gradi della ingiuria di chi mentisce, 1. pel danno che reca

E questa offesa è tanto più grave quanto maggior *danno* può tornarne ai suoi interessi, quanto maggior *ragione* egli ha ad appoggiarsi sulla nostra veracità. Or il suo *danno* può crescere e per la materia di cui si tratta (roba, riputazione, vita ec.) e per la maggior difficoltà di accertare i suoi passi che posso io cagionargli non solo sottraendogli un vero a lui necessario, ma insinuandogli un errore positivamente pernicioso.

2. per l'obbligo di impedirlo

La ragione poi che egli ha di affidarmisi tanto è più gagliarda quanto io sono più obbligato a volergli il bene della *veracità*, or sia per titolo di naturale carità, come di amicizia, di parentela, di cittadinanza ec.; or sia per gli obblighi che volontariamente mi addosso come promettendo, consigliando ec.; or sia per le forme sacre che vi aggiungo principalmente col giuramento; or sia per la impossibilità in cui si trova di aver d'altronde notizia del vero.

370 La veracità base dei doveri convenzionali

E questi sono i motivi precipui che rendono sacra la verità nelle *convenzioni*, in quegli atti, cioè, nei quali col dimostrare altrui gli intenti nostri a suo riguardo intendiamo espressamente assicurarlo nel suo operare. Sia che egli dimostri a favor nostro un ricambio di intenzioni benefiche, sia che semplicemente dimostri di fidarsi alla nostra *parola*, o come suol dirsi di *accettarla*; sempre noi rimagniamo vincolati strettamente *allora*

a chiarirlo del vero presente, e *in appresso* ad operare in conformità dell' intento allor dichiarato; almeno quando la nostra dichiarazione è stata non solo atto umano, e di materia onesta, ma ancora esente da ogni violenza. Chè se violenza di timore vi intervenisse, la quistione riuscirebbe un po' complicata, epperò immatura a questi primi germi, che qui accenniamo, dei dritti e doveri convenzionali (XLIX).

371 Necessità del vero perchè è bene per sè

Ma il vero non è per l'uomo soltanto un mezzo per guidar i suoi passi, ma è di più un bene e il precipuo della umana natura la quale viene specificata dalla *ragionevolezza*. Siam dunque obbligati a far quanto è da noi, affinchè egli abbia quel bene a cui il suo intelletto aspira, ed Egli ha sempre il dritto di non venirne indebitamente spossessato. E tanto son più sacri e il *dovere* nostro e il suo *dritto*, quanto più il vero di cui si tratta è connesso con quel sommo Vero che dee compiere un giorno la nostra tendenza e colmare la nostra felicità (39, 228). La professione di un retto credere, l'impedire, come si può, la propagazione di ogni rea dottrina sono dunque non solo doveri di individuo pio, ma ancora di società ben ordinata, come più ampiamente dimostreremo in appresso.

372 È rea la menzogna, ma non il silenzio

Frattanto concludiamo mai non esser lecita la menzogna qualunque sia il nome di che ella venga palliata. Ricordiamoci però altro essere lo esternare ciò che non pensiamo, altro il celare ciò che pensiamo: dire il falso è contro la natura della parola, epperò mala in sè; celare (se sia conveniente) il nostro pensiero è secondo la natura del pensiero che fu da Dio racchiuso nei penetrali inaccessibili del cuore. Esso provvide in tale guisa bastevolmente al dovere di prudenza, senza la quale non potrebbe sussistere la società; ma il saperne contemperare le leggi sì che nè la prudenza degeneri in simulazione, nè la lealtà in dabbenaggine e in imprudenza; qui sta il capo d'opera della virtù naturale (L).

373 Doveri relativi alla volontà altrui: volerle il bene

Dai doveri relativi alla mente avida del *vero* passiamo ai doveri relativi alla volontà avida del *bene*. Siccome questo *bene* altro non è che il *vero* e l'*esser* considerato come obbietto di una tendenza (36), il bene come il vero può considerarsi e qual mezzo nei beni limitati e qual fine nel Bene infinito. Il cooperare cogli altri affine di conseguir il Bene infinito è il grande scopo della società umana (319), epperò è lo scopo di tutti i doveri che andiam divisando; ma non costituisce in quanto è *positivo* un dovere distinto dai sovra esposti intorno alla partecipazione del Vero; giacchè la volontà non si aiuta a tendere al bene se non col mostrargliel lo evidente (30). Il dovere *negativo* di non rapirne altrui il possesso ci divieta l'usare in modo da rendere altrui o malagevole o impossibile il conseguimento di quel bene di ordine che è la vera perfezione dell'uomo vivente (41). E siccome il grande ostacolo all'ordine, dopo l'ignoranza, è il disordine delle passioni, vietasi da questo dovere negativo tutto ciò che tende ad infiammare soverchiamente e disordinar le passioni; nel che consistono i doveri di *pubblica onestà*, e i dritti rispettivi a mantenerla, su cui diremo altra volta.

374 Non porre ostacoli al conseguimento del sommo bene. *Pubblica onestà*

375 Concorrere coll'onore, amore, cortesia

Ad ottenere il bene infinito e l'ordine di onestà è diretto l'uso dei beni limitati i quali possono essere or materiali or morali: quelli giovano al corpo e ne diremo poi; i mezzi ossia beni limitati di ordine morale sono quelle relazioni amichevoli e benevole di ogni specie, che nella istituzione di natura formano alla travagliata umanità sì grando conforto e che possiamo ridurre a beni di onore, di amore, di cortesia. L'*onore* è un concorrere ad appagare l'altrui volontà col tributo di nostra mente (128), l'*amore* col tributo di nostra volontà, la *cortesia* col tributo delle maniere esterne. A questi beni, legame naturale di universal società, tutti hanno dritto gli uomini *perchè uomini*; ma il modo con cui se ne compie il do-

vere può variarsi: 1. secondo i gradi che nella società concreta variano l'aspetto delle relazioni sociali; 2. può variarsi a proporzione delle maniere usate reciprocamente dagli altri; imperciocchè essendo in tutti uguali i dritti, uguale debbe essere in tutti la esecuzione; onde se alcuno ne vien frodato, può talora ottenere ciò che a lui è dovuto anche col sospendere verso l'ingiusto frodatore la esterna esecuzione dei doveri corrispondenti.

376 Dell'obbligo di amar il nemico

Ma potrà egli sospendere ancora l'adempimento degli interni doveri di stima e di benevolenza? La quistione merita di essere chiarita con qualche esattezza, poichè ella dipende dai primi principj del dritto che potranno riceverne gran lume, e somministra la soluzione di altre quistioni gravissime. La quistione presente si riduce in sostanza alla domanda: se sia naturale la obbligazione di amar il nemico? A rispondere con qualche sodezza convien ricorrere ai primi fonti del dritto.

377 Fondato sulla natura

Su qual motivo, su qual titolo si appoggia il *dritto* e il *dovere* dello amore scambievole? sulla identità di natura: eccone il titolo evidentissimo (314). Nel caso proposto il nemico non cessa di aver meco la stessa natura; dunque non cangiano i suoi dritti (362). ma solo vengono in collisione col dritto che io ho di ottenere da lui onore, cortesia, ec. Questo mio dritto mi dà secondo ragione, il potere di usare mezzi per ottenere il dovutomi; ma i mezzi debbono essere atti ad ottenere il fine altrimenti non sono più mezzi. Or io dimando: col ricusare *internamente* al nemico la stima, l'amore a cui egli ha dritto in qualità di uomo, posso io ottener cosa da un uomo che non vede altro *se non l'esterno?* egli è chiaro che no. Dunque il dritto mio verso di lui, all'onore, all'amore, alla cortesia non elide il dritto suo sopra di me, se non talora per riguardo a certi segni esterni; ma sull'interno li lascia interamente sussistere. Anzi dirò più: anche riguardo all'esterno le dimostrazioni di inimicizia possono talora rendermi più malagevole il conseguimento del mio dritto, epperò riuscir mezzi inefficaci all'intento, e perfino anche opposti all'intento. In tal caso niuna collisione accade fra i dritti, epperò io gli debbo ciò che gli dovea per l'addietro, nè sono autorizzato a trasgredire il dover mio perchè egli trasgredisce il suo. La *vendetta* dunque, cioè voler il male di chi ne fece male, è movimento di passione contrario alla natura dell'uomo.

378 Reità anti-sociale della vendetta

Molto più poi ella è contraria all'essere sociale. Siccome ella mira non a riparare le proprie offese ma ad offendere altrui, altro non fa che aumentare le discordie e il disonore, e tende per conseguenza a sciogliere interamente i due vincoli sociali *amore* e *giustizia* senza cui non è società. Lo mostra pur troppo il fatto: suppongasi lecita per un momento la vendetta, ogni offeso si armerà contro l'offensore e gli renderà quel più di male che potrà; l'offensore diverrà dunque offeso; e siccome l'offesa di un membro è offesa del corpo, se la vendetta ferisca un membro di una famiglia o collegio o altra corporazione qualunque, provocherà con una offesa cento pugnali, e a poco a poco la società diverrà un campo di battaglia. V'è egli cosa più opposta all'armonia sociale?—Ma in tal guisa ogni offensore avrà la impunità—.Ogni società ha una autorità che la scorge al suo scopo (425); a lui conviene frenar il delitto, come vedremo appresso.

379 Doveri relativi alla vita: Conservazione

Passiamo al terzo capo dei nostri *doveri* e *dritti* di società universale che è la conservazione della *vita* e la sua perfezione. La vita umana è soggetta a due cause di decadimento, cioè a violenza di assalitori, e a sfinimento naturale di forze. Il *dovere* e *dritto* di conservarsi involge dunque naturalmente due driti di somma importanza, dritto di *difesa*, e dritto di *dominio*. Parliamone partitamente.

380
I Col difendersi

Che ogni uomo abbia *dritto* a conservar quella vita che egli dal Creatore ha ricevuta, epperò a preservarla da quegli assalti che la distruggerebbero, apparisce evidente dal *dovere* individuale che altrove si dichiarò (271). Ma questo dritto è esposto nella società alle altrui violenze, e violenze tali che non possono impedirsi senza recar danno all'assalitore. Or in tali circostanze l'assalito ha egli dritto a recargli questo danno?

381
L'uccisione in difesa non è lecita contro il giusto aggressore

Convien premettere che l'assalitore potrà talora avere e dritto e dovere di tormi la vita (lo che accade al ministro della pubblica giustizia, come altrove diremo). In tal caso è chiaro non aver io *dritto* non dico di offenderlo, ma neppur di opporgli la forza; giacchè non può un dritto attivo contrapporsi ad un altro parimente attivo (361). La quistione suppone dunque che l'aggressore non abbia dritto sulla mia vita, che sia *aggressore ingiusto*.

382
Nè contro l'ingiusto se posso evitar l'assalto

Contro costui posso io difendermi con sacrifizio ancor della sua vita? Veggiamo quali dritti vengono qui in collisione. Questi dritti possono essere varj secondo i varj casi; giacchè se l'assalto lascia luogo alla fuga, senza che la fuga tragga seco altra perdita, la collisione nasce allora fra il *dritto* che io ho *a non essere disturbato* nel luogo ove mi trovo legittimamente, e il *dritto* che ha l'aggressore *alla propria vita*. La materia del mio dritto è tanto inferiore all'opposto che non lascia dubbio sul *dovere* mio di far cedere il mio dritto all'altrui (363). Ma fate che fuggendo io lasci la famiglia in pericolo, quanto questo pericolo è di materia più importante, e di ordine più universale (giacchè la famiglia è una società, l'aggressore un individuo), tanto più cresco di valore il mio dritto rispetto all'opposto; onde non solo avrò *secondo ragione* il *potere*, ma talor anche il *dovere* di arrestar l'aggressore a qualunque suo costo.

383
O se attienti solo a danneggiarmi mediocremente nella roba

Suppongasi ora che l'aggressione non dia luogo alla fuga, e che l'assassino miri a tormi la vita (giacchè se sol mirasse alla borsa, il mio danno potrebbe esser sì tenue (*) da riuscire incomparabilmente minore, epperò renderebbe minore il mio dritto); sì, miri alla vita: quali dritti verranno qui in collisione? Il caso può ancora avere aspetti diversi.

384
O se posso con ferite inabilitarlo al combattere

E in prima suppongo di trovarmi in luogo riparato d'onde, aggiustando il colpo, posso ferirlo in modo da renderlo inetto a combattere: in tal caso il mio dritto alla vita supera evidentemente il suo dritto alla integrità delle membra; ma non si collide col dritto che alla vita ha pur l'aggressore. Potrò io dunque ferirlo, ma non potrò ucciderlo.

385
Fuor di questi casi, può uccidersi l'ingiusto aggressore

Ma suppongasi finalmente perfetta collisione, cioè l'assalto inevitabile, le armi, il luogo ed ogni altra circostanza eguale, qual dritto sarà più gagliardo? Se riguardassimo i dritti *solo della umanità* sariano uguali in entrambi, ma la aggressione ha già introdotti nel problema dei termini individuanti, onde più non possiamo isolarci nei confini della *identità di natura*. Esaminiamo i fatti individuali.

386
1. Perchè egli manca all'ordine, epperò perde il dritto

E in primo luogo l'aggressione è *ingiusta*, cioè contraria all'ordine; la difesa oppostavi è *giusta*, cioè conforme all'ordine; nell'assalito esistono dunque due dritti, il dritto di propria *conservazione*, e quello di *difesa*, cioè di annullare la forza ostile per conservarsi: l'uno e l'altro sono conformi all'ordine. Nell'aggressore esiste ugualmente il dritto di conservazione ma

(*) D'altra parte se anche il danno fosse grave, la roba si può ricuperare, talora per via di altri mezzi che presentano le particolari società; e ne fo menzione per non dover poscia tornare su tal proposito. Che se mentre io resisto al rapitore per la roba, egli mi si avventi alla vita, allora il caso è di difendere la vita e non più la roba.

Si è dai moralisti proposto il caso se sia lecita la difesa micidiale dell'*onore*; ma questo problema involge il falso supposto che un *vero* onore possa difendersi colla spada: ne diremo fra poco trattando del duello.

non quello di annullare la forza nemica, giacchè la aggressione *contraria all'ordine* non può in lui che la commette riguardarsi come titolo di dritto (*potere secondo ragione* irrefragabile). Il dritto dell' assalitore è dunque inferiore a quelli dell' assalito.

387
2. Perchè è spontaneo non assistito da legge di necessità

Di più l' assalitore è libero a non incontrar il pericolo, e lo affronta *spontaneo*; l'assalito è nelle strette della *necessità*. Or il *necessario* è più strettamente legato all' ordine delle cose che lo *spontaneo*; dunque le leggi dell'ordine danno maggior valore al dritto dell' assalito che a quello dell'assalitore. Questi dunque è paralizzato dalla giustizia nè *può* offendere se non *contro ragione*; quegli e *può*, e forse *dee secondo ragione* annullare la forza ostile, anche colla uccisione dell' aggressore, giacchè esso spontaneamente ha reso violabile il proprio dritto rendendolo inferiore al dritto dell' assalito.

388
Il dritto di difesa *micidiale* cessa quando è *inutile o insufficiente*

Che se l' assalito ha il dritto sulla vita dell' aggressore, molto più lo avrà su quanto a costui può servir o per difender sè o per offendere lui. (Ed ecco il primo germe dei dritti di conquista, di cui si dirà altrove, su i beni e sulla libertà dei vinti.)

389
L' assalito ha dritto sui *mezzi* dell'aggressione

Ma questi dritti nati dalla *presente* necessità continuano essi cessata la aggressione ? se il dritto di difesa ad altro non mirava fuorchè ad assicurare la conservazione dello innocente, egli è chiaro che cessa tosto che non ha più ragioni di *mezzo* a tale intento. E per lo stesso motivo la assoluta impossibilità di salvarsi renderebbe illecita la uccisione dell'aggressore, che diverrebbe allora una pura *vendetta*.

390
Ha dritto all' altrui sussidio

Le ragioni che militar vedemmo in favor dell'assalito gli danno di più il dritto al sussidio delle forze altrui; imperocchè ogni uomo ha il *dovere* di cooperare all' altrui *bene* (314), epperò alla altrui conservazione; dunque esiste il dritto reciproco ad ottenerne aiuto. Questo dritto sarebbe *per sè* comune ai due combattenti; ma l' aggressore è *pel fatto* fuor dei limiti della *necessità*, e della *ragione*, dalla quale dipende il *dritto* al sussidio. Di più egli ha posto il suo avversario nella necessità, epperò nel dritto di offendere per salvarsi, ed è privo dal canto suo del dritto di offendere; dunque *può* a proporzione della necessità essere *ragionevolmente* offeso. Gli accorsi in difesa dell' assalito comunicano dunque al dritto di questo a proporzione del costui bisogno. E come ha dritto al sussidio altrui, così molto più a' *mezzi* di difesa, che niuno gli può impedire.

391
Epilogo del dritto di difesa micidiale

Riepiloghiamo. Nasce il dritto di difesa micidiale dal *dritto* di conservazione, e dalla *impossibilità* di sostenerlo senza la uccisione di chi è ingiusta *cagione* di tale impossibilità. Questi non perde il dritto a conservarsi, ma solo ne indebolisce la forza traviando fuori dal sistema dell' ordine morale. Dura dunque soltanto il dritto di ucciderlo finchè ne dura la stretta *necessità*. Al dritto poi dell' assalito corrisponde il dovere sì di non assalire, sì di non impedirgli i mezzi di difesa, sì di prestargli aiuto a proporzione delle forze proprie e della sua necessità.

392
Tal difesa può essere *dovere* quando è *dritto* in altrui

Abbiam determinato il *dritto* dell' assalito, ma questo dritto è egli insieme un *dovere*, sì che sia vietato onninamente il rinunziarvi? (349) Il *dovere* dee avere per termine correlativo un *dritto* altrui; dunque allorchè altri hanno dritto alla mia vita e alla mia opera, e tal dritto che non abbia altronde compenso, allora, se la difesa micidiale è *lecita e possibile*, sarà ancor *doverosa*. *Doverosa* dunque sarà in un padre la cui famiglia ridurrebbesi all' estremo, molto più in un generale o in un principe la cui perdita riuscirebbe allo esercito o al regno di grave danno. Ma se altri uomini non sieno per averne danno, la giusta difesa micidiale non è un *dovere*: non per rispetto al dritto che ho alla mia conservazione, giacchè questo *potere* per sè non sempre costituisce *dovere* (278); non per rispetto ai *dritti* di Dio, contro cui opera l' aggressore non l' assalito; onde questi ben può a Dio stesso lasciar la cura di sostenerli.

393
Del duello: sua origine

Chiarite a dovere le nozioni di giusta difesa riesce agevole, se non superfluo, il risolvere ogni ragione in favor del *duello*. Questo stolido e funesto fanatismo del punto d' onore, nato fra barbari che sotto una rozza legislazione male assistiti dai tribunali, male avvezzi alla vendetta, male informati del governo della provvidenza, credettero dritto, onore, pietà, affidare alla spada le funzioni di magistrato supremo; questo pregiudizio sanguinario, combattuto sempre dalla cattolica chiesa anche in mezzo alla barbarie, e da tanti barbari moderni in mezzo alla civiltà, sostenuto come mezzo di difesa, riparazione di onore, eccitamento al valore; questo esecrabile duello in che consiste? Nel *combattimento convenuto* per causa privata (*). Basta questa sola definizione a chi conosce la pratica per rispondere a tutti gli argomenti in favor del duello e mostrarlo in aperta opposizione colla natura. Imperocchè, per cominciare dall' argomento più plausibile, si dirà egli lecito il duello perchè è giusta difesa? Risponderemo che non è nè *difesa*, nè *giusta*: e 1. non è *difesa*: giacchè nel combattimento convenuto non si resiste ma si va in cerca dell'aggressore colà appunto ove si è certo di rinvenirlo; or qual cosa più contraria alla *natura* della *difesa* che esporsi al pericolo? Non basta; si danno al nemico armi uguali, si fa ogni sforzo perchè egli possa resistere: che potrebbe mai fare di più codesto pazzo bramoso di difendersi se volesse farsi ammazzare?

394
Sua definizione

395
È contro la natural legge di difesa

Ma fosse pur difesa è ella *giusta*? dove è qui la *necessità* che sola giustifica l' uccisione? (382) dove è quella moderazione che si limita al puro mal necessario? (384) dove l' impossibilità di altri mezzi per riconciliarsi? dove la gravezza del mal temuto? (383) Il duello non è dunque nè *difesa*, nè *giusta*.

396
È contro la natura dell'onore

Sarà egli un mezzo per difender l' onore? L'onore è la esterna dimostrazione di stima (128); *mezzo per difender l' onore* vuol dunque dire mezzo di far sì che altri ci mantenga internamente la stima, e ce ne esibisca esternamente i segni. Or suppongasi che l' uccidere uno sventurato e forse anche rovinar con lui la sua famiglia fosse realmente un mezzo ad acquistar codesta stima; sarebbe egli questo un bene paragonabile a quel che tanti dovranno perdere? e se la materia del dritto è sì disuguale (363), qual forza può aver il mio dritto all' onore collidendosi col dritto dell' avversario alla vita, e di tanti altri innocenti agli aiuti, alla quiete, ai conforti che ne ricevono?

Ma poi che *onore* può sperarsi da una azione sì barbara, sì irragionevole? il concetto altrui non può essere se non corrispondente al mio operare; il mio operare è da pazzo, da barbaro; dunque col duello io non acquisto ma perdo il concetto presso ogni uom che ragiona. Al più potrò ottenere un certo riguardo esterno coll' intimorire altrui facendomi conoscere capace di sguainar la spada per ogni menoma apprensione di affronto; ed avrò così l' *onore* di che gode ogni scherano, ogni assassino, la cu mano fumante di sangue, il ceffo spirante strage formano il terrore dell uomo onesto.

397
È superstizioso se pretende da Dio un giudizio

Nulla dirò dei pretesi *giudizj di Dio*, giacchè ormai queste idee su perstiziose hanno ceduto il campo all' eccesso opposto alla dichiarata em pietà. E chi conserva sensi di religione almen naturale ben sa che pe

(*) Tre specie di duello potrebbero annoverarsi: per autorità privata in caus privata, per autorità pubblica in causa privata, per autorità pubblica in causa pu blica; dei quali dà contezza il Gerdil mostrandone a lungo l' origine, la natura e Noi ci limitiamo qui alla prima specie giacchè parliamo dei dritti fra uguali: deg altri due diremo a suo luogo quanto potrà esigerlo la necessità e sopportarlo la br vità del nostro Saggio.

giudicare ci fu data dal Creatore non la spada ma la ragione, che questa dee guidar la spada, e accertarne i colpi, non già la spada accertar i giudizj della ragione: e farebbe ridere a' dì nostri chi volesse sciogliere con un duello un problema di matematica, come l' imperator Ottone con un duello pretese sciogliere il problema legale delle leggi di successione ereditaria (*).

Non è dunque il duello un mezzo nè di difesa nè di onore nè di religione; nè ha sul pugnale dell' assassino altro vantaggio che quello di mostrare un po' più di irragionevolezza e di pazzia.

Ma sarà egli almeno permesso in guerra? ne parleremo quando della guerra avrem dato una giusta idea trattando delle obbligazioni delle società *particolari*, e dei dritti corrispondenti. Passiamo a parlare di una seconda classe di dritti e doveri risultanti dalla obbligazione di conservar la vita.

398 Altro dovere di conservazione, *sostentarsi*

Ancorchè non venga l' assassino ad involarmene il tesoro, ella mancherà ben presto se io non la sostento cogli alimenti, non la fomento coi ripari opposti alle ingiurie delle stagioni. Ho dunque col *dovere* di conservarmi il *dritto* ai mezzi di conservazione; ma questi mezzi sono di tal natura che impiegati dall' uno non possono d' ordinario servire all' altro. *D' ordinario*, io dico; perchè certi mezzi sono sì abbondanti che mai non vengono meno per uso, come l' aria respirabile, la luce del sole ec. Ma questi son pochi ed insufficienti: per gli alimenti, per le vesti abbisognamo ben d' altro che d'aria e di luce. Tratti a forza dal restìo seno della terra, essi hanno sul nostro fisico una azione limitata e passeggiera per cui ciò che serve all' uno non può servire all' altro, e diverrà fra breve inutile anche ad entrambi; la veste, il cibo si consumano da un *solo*, e consumati danno luogo anche per lui a bisogni che sempre rinascono. Il *conservarsi* è un perpetuo lottare contro codeste ripullulanti necessità, col perpetuo consumare i mezzi che la terra perpetuamente riproduce ora per natural cortesia, ora per gli sforzi con cui l'uomo la soggioga. Se dunque la conservazione è un dovere, l'uomo ha dritto di usarne certi mezzi in modo che non possono questi *identici* servire contemporaneamente per verun altro. Il dritto di usar certi oggetti escludendone ogni altro suole appellarsi *dominio*, o signoria, o padronanza di essi oggetti; ed è, come ognun vede, una *necessità* prima di esser un *dritto*; e necessità sì *naturale* che non possiamo idear un uomo nello stato presente senza riguardarlo affetto da tali necessità.

399 Ne nasce il dritto di *dominio*

400 Cioè 1. il dritto di *avere* il necessario

Ma avvertite bene che la necessità gli dà il *dritto* ad usar le cose, cioè prenderle, trasformarle, consumarle; ma questo *dritto* di *avere* come diviene poi dritto di *escludere*? in forza di quel *dritto* che abbiam chiamato di *indipendenza* per cui un uomo *considerato in astratto* non ha veruna dipendenza all' altro, epperò non può giustamente venir privato di quei mezzi che egli ha a procacciarsi il suo bene (360). Da questi due dritti nasce da se stesso il dritto di *escludere*, poichè 1. col dritto di conservazione io posso *prenderne* i mezzi; 2. presili con questo dritto, io gli *ho*; dunque pel dritto di indipendenza non posso esserne privato; 3. ma essendo questi mezzi limitati niuno se ne può servire senza privarne me; dunque ho dritto a vietarne l' uso a chicchessia, cioè ne ho il *dominio*. E questo dominio mi fu acquistato, come ognun vede, dalla *occupazione* di quel bene, o diciam meglio la occupazione fu il fatto concreto che determinò il mio dominio sopra un dato oggetto, ma i titoli primitivi del mio dominio sono i dritti di *conservazione* e di *indipendenza* che appartengono

401 2. Di non esserne privato suo malgrado

402 3. Di *escludere* chicchessia, *usarne*, *rivendicarlo*

(*) Gerdil, Des combats singuliers, ch. 4, art. 1: opera piena di filosofia e di erudizione che merita esser letta.

alla *umanità* considerata in astratto. E da questi fonti medesimi nasce come ognun vede il dritto non solo di *usar* del mio, ma di *rivendicarlo* se mi venga tolto; giacchè l' ordine del *fatto* e dei *dritti* non cangia per la *violazione*, anzi implora riparazione (134).

403
Prova di istinto in favor del dominio naturale

La prova *razionale* da noi recata della naturale istituzione del dominio vien confermata da *un fatto* di istinto che può osservarsi non pur nell' uomo ma perfin nel bruto; vale a dire da quella naturale indignazione con cui ci sentiamo rapire il già posseduto. Osservate due fanciulli che corrono a gara per afferrar un pomo: il vincitore che ne avrebbe portato in pace la perdita se fosse stato prevenuto dal competitore, con quale senso di sdegno sel vede rapire se questi abusando di una forza superiore glielo voglia strappar di mano! E con quale stizza vedete ringhiar un mastino a cui il compagno voglia strappar di bocca un brano di quella carne che già egli afferrò! Lungi da me il pensiero di dare al cane *idea di dritto*: egli si muove o piuttosto *è mosso* pel naturale istinto; ma questo istinto ci mostra che la Provvidenza creatrice vide esser necessità nell' animale il possesso pacifico del bene *occupato*, e ne impresse nei bruti stessi un cotal rispetto naturale che frena non di rado il più forte anche a fronte del più debole.

404
Il dominio non è tutto istituzione umana

Queste dottrine possono giovare ad evitare due abbagli che si leggono non di rado a tal proposito negli scrittori di naturale dritto. Il primo è il prendere per istituzione tutta positiva ogni dritto di *proprietà* (*) per la ragione che senza fatto positivo la proprietà non vien determinata a certi limiti. Con simile dottrina potremmo sostenere in mille altre circostanze stranissimi assurdi, giacchè mille altre leggi naturali creano dritti astratti che non posson ridursi al concreto senza certi fatti positivi. Così per esempio la minorità dei figli rispetto al padre sarebbe istituzion positiva, giacchè senza questa non è determinato il tempo in cui ella decresce e manca, istituzione positiva il linguaggio, giacchè senza almen tacita convenzione il suono non esprime idee ec. Distinguasi sempre l' elemento *necessario*, che non può essere se non *astratto*, dal *variabile*, che non può non esser *concreto*. Si comprenderà che il *dominio* in generale è conseguenza necessaria della *umanità* in astratto; il dominio limitato a questa o quell' altra forma di tempo, di luogo, di traslazione ec. è effetto delle circostanze individuanti avvivate e per così dire informate dal dritto astratto.

405
Equivoco della comunione primitiva dei beni

Dal non aver ben compresa la idea di dominio astratto è nato il secondo abbaglio di certi autori che stabiliscono fra i primi uomini la *comunanza* dei beni, e dicono che *tutto* era di *tutti*, prendendo l'astratto *umanità* pel collettivo *tutti gli uomini*, e il dritto a *prendere* i mezzi di conservazione per un attual *dominio* di ogni cosa (**). Or questa espressione non è interamente esatta e può portare a conseguenze ree (***), quali furono le dedotte da Hobbes: e dico inesatta la espressione, perchè il dominio di tutti su tutto è un dritto che *tutti* hanno di escludere *gli altri*; ma se gli *escludenti* son tutti, chi saranno gli *esclusi*? Nella comunione *positiva* si comprende che gli associati hanno dominio poichè *escludono i non associati*; ma nella *primitiva*... (****) *quello che appartiene a tutti non*

(*) Le leggi non solamente mantengono la *proprietà*: esse la fanno nascere. Collection des travaux de l' assemblée nationale ec. ap. Romagnosi, Introd. § 338.
(**) Collection des travaux sopracitata.
(***) V. Romagnosi, Introd. § 243
(****) La palma della mia mano può esser occupata ugualmente da un pane, da un libro da un frutto: si dirà forse che la mia mano è *comune* al libro, al frutto, al pane? (Rom, Intr. § 314).

appartiene realmente a veruno. Il dire dunque col Montesquieu che gli uomini *hanno rinunziato alla comunanza naturale dei beni per vivere sotto le leggi civili*, e che quindi *è nata la proprietà*, egli è un dar realtà alle astrazioni, e dipende dalla immaginaria creazione di uno *stato civile* fattizio di cui parleremo appresso. Se la comunanza primitiva consistea nel *potersi conservare* coi frutti del suolo, gli uomini nè hanno rinunziato nè poteano rinunziare a tal dritto.

406 Proprietà stabile: nasce dal dritto di non servire altrui

Ha l'uom dunque il *natural* dritto di proprietà sui mezzi di conservazione; ma questa *proprietà* si estende ella *naturalmente* anche ai fondi da cui questi mezzi si traggono? per rispondere al quesito debbo io domandar prima: i frutti delle fatiche personali sono eglino proprietà di chi fatica? A tal quesito la risposta non è malagevole. Se in vista della sola umanità io non posso essere astretto al servizio altrui (poichè fra uguali non vi sarebbe una ragione di determinare il servitore e il servito), egli è chiaro che ciò che io opero è di mio dritto essendo *parte* di me perchè mio *effetto*, e l'effetto è *parte* della sua *cagione* giacchè è contenuto nella cagione e da lei dipendente. Dunque chi si prevalesse del frutto di *mie* fatiche, rapirebbe *il mio*, e (*nello stato astratto* che noi consideriamo) lo rapirebbe senza poterci avere il menomo dritto perchè siamo nella ipotesi di perfetta uguaglianza (354).

407 E dai fatti di *propagazione* e di *necessaria coltura*

Or se l'uomo ha dritto alle proprie opere, la *proprietà* estende *naturalmente* i suoi dritti sui fondi stabili; giacchè *naturalmente* essi abbisognano di cultura stabile per provvedere al genere umano nello stato di *naturale* propagazione. Coloro che col Mirabeau sostengono che « al momento che l'uomo ha raccolto il frutto, i terreni tornano (secondo natura) al possedimento comune » o debbono supporre che il terreno dissodato, i pozzi, i canali, le piantagioni, gli innesti, ec. non sieno nell'ordine di natura necessarj all'uman genere moltiplicato; o che non sieno opera dell'uomo; o che l'uomo possa seco asportarli colla vendemmia e colle messi; o che altri abbian dritto sulle opere del primo coltivatore. Le prime tre asserzioni sarebbero smentite dal fatto, l'ultima dal dritto di *naturale indipendenza* per cui ciascuno lavora a sè solo (406). Dunque l'acquisto in genere di proprietà stabili è naturale all'uomo, e nasce dalle leggi necessarie di sua natura considerata in astratto, come nasce da esse la necessità della umana associazione; la determinazione concreta di qeste proprietà nasce dal fatto umano che applica la legge di giustizia col porgerle materia determinata.

408 La divisione dei fondi è dello stato *naturale*, non del *natio*: divario di tali voci

Gli autori che dicono *non naturale* la divisione dei fondi, sembrano confondere il *naturale* col *natio*, cose per altro fra lor diversissime. Ciò che un essere ha nel primo suo nascere forma il suo stato *natio*, ciò che gli compete secondo il suo sviluppamento completo forma il suo stato *naturale*. Or al genere umano compete il moltiplicarsi, moltiplicando l'abbisognar di maggiori mezzi che i puri frutti spontanei, abbisognandone il coltivar la terra stabilmente; coltivandola, l'affidare al terreno sudori, industria e i loro effetti; affidatili, l'avervi dritto stabile. Dunque i dritti stabili sul terreno sono conseguenza della umana natura.

409 Obbiezione. Il coltivare è fatto libero—All'individuo sì, non alla specie umana

—Ma *il fatto*, si dirà, *il fatto* del coltivare non è egli atto libero dell'uomo? dunque non è naturale istituzione il dritto che ne risulta—. Ditemi in prima: *il fatto* del matrimonio non è egli atto libero dell'uomo? dunque non saranno di naturale istituzione i dritti coniugali e paterni. Ognun vede l'equivoco della obiezione e della illazione: tutto ciò che è *naturale* alla società presuppone sempre *il fatto* degl'individui che si associano, il quale non è *natio*, essendo l'*umanità* prima nell'*individuo* poi nel *genere umano*. Ma benchè non nasce l'associazione (anche la coniu-

gale) *colla* natura, nasce però *dalla* natura, epperò non è libera al *genere umano*, benchè sia libera a ciascun *individuo*. Dite lo stesso delle proprietà stabili: *il fatto* del coltivare è libero a ciascun individuo, ma non è libero al genere umano; dunque la proprietà stabile non è richiesta in ciascun individuo, ma quando alcuno liberamente coltivando ha contribuito alla opera *necessaria* di quell' essere collettivo che dicesi genere umano, la stessa *necessità* gli assicura per *natural* diritto il suo possesso, come una necessità consimile assicura al padre i dritti paterni se avrà figli.

410
Si spiega una apparente contraddizione del Suarez

Ed ecco perchè uno dei più grandi filosofi che abbiano scritto in tal materia, il Suarez (LI) dopo averci detto, forse con espressione non del tutto esatta (*), che *le proprietà private non sono di dritto naturale*, aggiugne che *se alcuno anche prima della divisione* (falso supposto di cui direm fra breve) *prendesse a coltivar qualche tratto di terra, non ne potrebbe essere privato senza ingiustizia*. La apparente contraddizione di queste due proposizioni si concilia se avvertasi che le proprietà private nascono dal dritto naturale per un fatto che *all' individuo* è libero epperò non forma *per lui* un dovere naturale; ma al *genere umano* è necessario; epperò produce il dritto del coltivatore anteriormente a qualsivoglia divisione positiva fatta per libere convenzioni nelle particolari società.

411
Equivoco della ipotesi di prima divisione

Ho notato poc' anzi essere falso il supposto della *prima divisione* nel senso che ordinariamente si dà a questa espressione; con cui si suole indicare che il dominio stabile incominciasse dal *patto sociale* (di cui parleremo in appresso). Da quanto abbiamo spiegato crediamo risultar chiaramente che tal dominio è un effetto naturale della propagazione degli uomini, e nasce da sè *per una legge* propria *della umanità*, non sempre per convenzioni volontarie e libere. Chi volesse vederne più sviluppata la successiva formazione potrà vederla nel Romagnosi (**); a noi basti riflettere che colla osservazione sulle sperienze quotidiane ogni uomo comprende essergli mestieri coltivar il terreno per trarne frutto. Fabbricatavi una capanna, scavatovi un pozzo, assiepato il terreno, già vi ha fatto uno stabile miglioramento per cui quello non può venir da altri occupato senza che egli vi perda l' opera *sua*. Dunque il dominio, il dritto di escluderne altri è nato *da per sè*. Ciò non ostante la espressione *prima divisione* può benignamente interpretarsi, intendendo quel *primo sviluppamento* per cui propagandosi l' uman genere andò coltivando di mano in mano or questo or quel terreno, e coltivandolo vi acquistò il dritto di *proprietà*.

412
Modi di acquistar dominio: modi primitivi *Occupazione* e *accessione*

Dal fin qui detto è chiaro il *modo primitivo* di acquistare tal dritto: *occupare* o un mobile o un immobile per valersene e industriarvisi, ecco come si acquista dapprima il dominio. Nè solo della cosa occupata ma di quanto verrà in lei naturalmente crescendo, o a lei si *aggiugnerà* per benignità di natura; poichè questo insensibile aumento è (come l' opposto deterioramento) qualità naturale delle cose materiali occupate; e chi occupò le cose intese occuparle quali esse sono, e trarne i frutti che naturalmente esse portano.

413
Modi derivativi

Intesa bene la natura del *dominio* è facile comprendere che significhi la sua *derivazione*. Il dominio è un *dritto*; il dritto nasce dalle relazioni; mutate dunque le relazioni di fatto, cangia il dritto (348). Or le relazioni di fatto possono cangiare per volontà del possessore o contro sua volontà; epperò la traslazione del dominio potrà essere volontaria o necessaria.

414
1. Volontario per *tradizione*

Nella *volontaria* che cosa accade? Che il possidente, che era prima padrone di escludere ogni altro dalla sua proprietà, ritratta quella volontà

(*) De opif. sex dier. l 5, c. 7, n. 17
(**) Introd. § 339 seg, e prima § 312.

con cui si era impossessato della cosa posseduta lasciandola libera. Se questo egli fa senza riguardo ad alcuna altra persona, la cosa dicesi *abbandonata*; se egli la lascia libera AFFINCHÈ *un tal altro* se ne impossessi, e questi sottentra colla *occupazione* e se la appropria, la traslazione del dominio è per *contratto* ossia per consenso di più persone obbligantesi scambievolmente, l'alienante a non escludere, l'acquirente coll'accettazione a sottentrare nei dritti di dominio. Dal che apparisce che senza la *accettazione* il dominio non si trasferisce, giacchè il possidente non l'abbandonava se non *condizionatamente*, e niuno sottentrando ai suoi dritti la condizione non si verifica.

415 Contratti unilaterali e bilaterali

Ma osservate che nessuno può essere *costretto a volere*: dunque in una alienazione *volontaria* può l'alienante voler alienare sotto le condizioni che gli piace. Se cede il suo dritto sopra un oggetto *colla condizione* di ottenere sopra altro oggetto i dritti di colui con cui contrae, il contratto suol dirsi *bilaterale*; se cede il suo dritto senza *condizione* di contraccambio *lucroso*, il contratto dicesi *unilaterale*.

416 I primi non possono rinunziare al contraccambio della gratitudine

Dissi *senza contraccambio lucroso*, cioè senza ricambio di quelle cose che si vendono a prezzo convenuto; perocchè in questi contratti al *lucro* sottentra un contraccambio di *obbligazione* nato dalla legge di giustizia; questa obbligazione è men rigorosa, egli è vero, non essendovi qui una chiara proporzione di *quantità* (352) fra i contraenti; ma non per questo cessa ogni reciprocità, giacchè la naturale uguaglianza esige in ogni umana relazione una certa parità fra il dare e l'avere. Se dunque *unilaterale* vien detta questa specie di contratto, tale *unità* riguarda la umana volontà rinunziante al proprio dritto senza riceverne in valore materiale l'equivalente. Ma anche questo contratto in faccia alla ragione dee dirsi *bilaterale*, giacchè la parte accettante contrae in faccia a lei obbligo di ricambiar coll'affetto ciò che materialmente riceve (LII).

417 2. modo: involontario, in quanti casi può accadere

In tutti i casi finor contemplati la derivazione del dominio ebbe origine da un fatto volontario del possessore primitivo, il quale o abbandonò senza altro il posseduto; o nell'abbandonarlo ebbe in mira di introdurvi altro possessore che or gli cedea dal canto suo altri dritti equivalenti, or gli restava per equità obbligato a riconoscenza. In tutti questi casi il possessore primitivo cangiando le relazioni di fatto per cui egli avea il possesso, era cagione della traslazione di dritto. Ma quante volte *il fatto* può cangiarsi contro il volere del possessore! Or in tali casi quali mutazioni soffrirà *il dritto*? La mutazione del fatto può riguardare tre termini, cioè o il possessore, o i non possessori, o la materia posseduta.

418 Mutazione nel possessore. Dettali di natura intorno al testare

La mutazione del possessore, per cui egli può suo malgrado cessare dal dritto di possesso, è la morte, distruggitrice universale di ogni dritto, come di ogni relazione col nostro mondo. Or la natura dà ella dritto in tal caso a trasferir il dominio con testamento o lo trasferisce ella stessa ab intestato? Non mi è lecito in un semplice *saggio* entrare a discorrerne a lungo (*): solo osserverò che o vi è chi abbia dritti di rigorosa giustizia sui possessi del defunto, ed è chiaro che egli sottentra secondo natura in vigore di un dritto già esistente; o il possessor primitivo ha con qualcuno patteggiato mentre ancor vivea, ed ha in lui trasferito il dominio pel momento di sua morte, ed è chiaro aver l'erede contraente un dritto come in qualsivoglia altro contratto. Ma se non esista nè *dritto* nè *contratto* anteriore, non so vedere *in natura* un principio che determini nè altra successione ab intestato, nè il valore di una tal donazione non accettata, tranne i dritti di *figlio*, di cui parleremo appresso.

(*) Veggane chi vuole l'Einecolo J. N. L. 1, c. 10.

419 Mutazione del fatto per parte dei non-possessori

La 2.da mutazione di fatto può accadere nei *non-possessori* i quali possono far valere dei dritti che elidano il dritto del possessore. Accadrà in tal caso la traslazione del dominio per legge di collisione di dritti.

420 Per parte della materia: *azione* che compete al danneggiato

La 3.za mutazione di fatto può accadere nella materia posseduta la quale va soggetta a perire; nel qual caso se la sua distruzione è effetto puramente di natura, cesserà il dominio per difetto di materia; ma se questa perisce per altrui colpa, questa darà *naturalmente dritto* a ripetere l'equivalente da chi fu cagione della perdita. Questo dritto, che suol chiamarsi *azione*, dipende, come ognun vede, dalla *perdita*, e dall'esserne altri *cagione*; potrà dunque avere diversi gradi secondo la maggiore o minor *perdita*, secondo la maggiore o minore influenza della *cagione* nella perdita. La regola generale di giustizia che consiste nel *ragguagliare* il dare coll'avere, è la base di questi dritti, e la loro misura.

Allorchè le materie di naturale diritto per opera principalmente dei giuristi protestanti vennero separate e dalla moral teologia e dal dritto positivo, per formarne una scienza distinta, questi autori avvezzi alle forme furensi ne infarcivano le loro trattazioni ed entravano trattando la materia del dominio a ricercare tutte le ragioni delle tante forme di contratti ricevute nel foro. Non so quanto una tal trattazione appartengasi al dritto di natura; ma ben so che eccede i limiti di un puro saggio, epperò lascio volentieri una tale materia (veggane chi vuole quei che hanno seguito lo stile antico), pago di avere accennato in succinto i precipui doveri che legano fra loro gli uomini in forza della legge di amore universale nata dalla naturale uguaglianza della *umanità* ripetuta in ciascun di loro. Era necessario il trattarne sotto questo aspetto generico affine di derivar poscia ragionatamente dai fatti particolari le differenze individuali sicchè queste apparissero conseguenze della natura non prepotenze degli individui, o gratuite asserzioni del filosofo. Ripigliamo adesso la considerazione dello *essere sociale*, per compierne la descrizione e la dimostrazione partendo dai *fatti*, e illustrandoli colla *teoria* di giustizia finora spiegata.

CAPO V.—*Della autorità.*

421 In ogni società esiste autorità: lo dice il fatto

Dacchè uomini sono sulla terra, niuna storia ci disse mai che abbiano vivuto senza associarsi. Questo fatto studiato da noi nelle sue cause ci condusse a trovare nell'essenza stessa dell'uomo (capo 2) il principio di associazione; e lo ravvisammo in quella necessaria e concorde tendenza che ad un unico fine conduce tutto il genere umano. Diamo ora un'altra occhiata al fatto sociale e consideriamo un fenomeno che l'accompagna dovunque: in ogni società esiste una autorità, vale a dire esiste o una persona o una assemblea in cui tutti riconoscono il potere di obbligare (114). Sia domestica la società o politica, sia incivilita o barbara, sia legittima o scellerata, ella ha *i suoi capi* o *il suo capo*; e questo uomo solo o questo pugno di uomini muove a suo talento una moltitudine in cui d'ordinario pochissimi inclinano a lasciarsi condurre, molti sono all'autorità avversi, non pochi le fanno risolutamente opposizione anco per via di fatto. Come spiegherem noi questo fenomeno sì opposto al genio natio dell'uomo per la libertà, e alla preponderanza dei molti sui pochi?

422 Spiegazione di questo fatto data dagli empirici

I pubblicisti empirici considerando materialmente questo fenomeno nulla ci trovarono se non ciò che vedeano cogli occhi; nel che ordinariamente consiste il gran vizio di tal filosofia che conduce poi sempre a gravi contraddizioni. — La società, ci dissero, obbedisce benchè più forte? dunque ella vuol obbedire —. Ma obbedisce di mala voglia — Dunque ella vi si è obbligata per contratto — Ma questo contratto non esiste — Dunque ella

non dee obbedire —. In tal guisa l' empirismo che professa di non ammettere *se* non i fatti, conduce ordinariamente a negarli: come nel secolo scorso si negò che vi sia sensazione nel sensorio, colore nel colorato, anima nell'animato ec. (LIII), così nel caso nostro trovando malagevole lo spiegare d'onde nasca la obbligazione di obbedire fu negata assolutamente.

423 Dà una mentita a questo fatto e al sentir comune

Confuteremo altrove a lungo codeste dottrine; per ora contentiamoci di ricordare che un fatto sì universale dee necessariamente avere il suo principio in natura, e che qui dee il filosofo rivolgere il suo studio per rinvenirlo, e sceverarlo da ciò che vi aggiunge di concreto il fatto umano.

424 La autorità nasce dalla necessità di unità sociale fra enti libert

Consideriamo dunque la natura della società. La società abbiam noi detto (307) è il concorde aspirare di molte libere intelligenze ad un fine comune; ma come potranno queste libere intelligenze acquistare tal moto concorde? Hanno, egli è vero, nel fine comune un principio della unità sociale (304), ma questo fine non è sì strettamente legato a questo o a quel mezzo che tutti gli intelletti concordino sempre *per sè* nel ravvisar necessario l' uno a preferenza di ogni altro; anzi la ragione non meno che la esperienza ci dimostra difficilissimo riunir in tal materia i pareri (302). Or la perfezione sociale esige per necessità coordinazione di mezzi (305-6-7) nè solo interni ma anche esterni; e se non si cospiri ordinando questi mezzi o non si giunge o mal si giunge allo scopo. Convien dunque vi sia un principio di unità che coordini i membri della società nell' uso dei mezzi, come il fine unico li coordina nella general volontà del bene sociale; e questo principio di unità dee coordinar i mezzi esterni con un principio interno giacchè la società è armonia di intelligenze (302); dee dunque essere intelligente, e comunicarsi alle intelligenze, e comunicarsi in modo da imprimere a tutte un moto concorde nell' uso dei mezzi. Or gli esseri intelligenti non possono essere legati nel giudicare, se non dal vero evidente; nell' operare, se non dal bene infinito. Esiste dunque nella società, in forza della essenza medesima di società, un principio intelligente che rispetto alle intelligenze associate attribuisce ragionevolmente a certi mezzi una partecipazione del ben infinito, connettendoli necessariamente col conseguimento di esso; il che è ciò che chiamiamo *obbligare* (101); esiste per conseguente una autorità, giacchè *autorità* è il potere di obbligare.

425 È dunque essenziale alla società

426 Ristretto della dimostrazione

Riducasi a poche parole la dimostrazione. I membri di una società riuniti per l' intento di un fine comune da ottenersi con mezzi varj sono dotati di intelligenza e di libertà (302), epperò possono fra questi mezzi scegliere variamente (70, 100). Or la varietà nell' adoprar i mezzi toglierebbe la cospirazione sociale (305, 306) *essenza della società*; è dunque necessario alla essenza della società un principio intelligente coordinatore delle intelligenze associate, e capace di legarne la tendenza ossia la volontà. Questa capacità di legare le libere volontà è ciò che dicesi autorità (346); è dunque la autorità un principio *essenziale* della società.

427 L' autorità può essere increata o creata

Avvertite però che io nè ho dimostrato nè ho voluto dimostrare finora dove debba risiedere questa autorità; posi in chiaro soltanto dover ella trovarsi in *un principio intelligente*, poichè dee reggere secondo ragione. Or principio intelligente è un sol uomo, principio intelligente sono molti uomini, principio intelligente sarebbe anche qualsivoglia intelligenza all'uom superiore se coll' uomo si trovasse in relazione, e molto più la intelligenza suprema quando si degna comunicarglisi. È dunque nella essenza della società umana che ella debba essere governata o direttamente dalla autorità divina, o, *subordinatamente a quella*, dalla autorità di una o più intelligenze create.

428 La seconda si appoggia alla prima

Subordinatamente a quella io dissi; imperocchè, rammentiamolo, ogni obbligazione positiva non ha forza se non dalla obbligazione naturale (114);

or la obbligazione naturale è un effetto della ordinazione, colla quale Iddio conobbe colla sua sapienza la connessione di certi effetti con certe cause, per esempio della sanità colla sobrietà, della felicità dei figli colla loro obbedienza, della armonia sociale colla dipendenza da una autorità ec., e ne impose il dovere coll' atto di sua volontà. La naturale obbligazione dipende dunque dalla divina Intelligenza e volontà, epperò dalla divina Intelligenza e volontà deriva del pari ogni obbligazione positiva. Or l' *autorità* è il dritto di *obbligare* le altrui volontà (346); dunque ogni autorità è subordinata alla divina volontà e alla suprema Intelligenza da cui ella muove. Onde quando l' Apostolo intimava ai fedeli—*non è potere se non da Dio*—, quando la sapienza eterna per bocca del Re savio attribuiva a sè l' essere principio della autorità di ogni principe (*) pubblicavano con semplici forme una profonda teorìa filosofica, che racchiude le idee le più metafisiche intorno al vero principio di ogni obbligazione, e che acquisterà viemaggior forza da ciò che direm poscia intorno all' elemento concreto della società e della autorità (503).

429
La autorità è forza unitrice e conservatrice della società

Intanto ci sembra aver posto in piena evidenza l'autorità essere nella società ciò che è l' anima nel vivente, ciò che la forza nel corpo, cioè un intrinseco essenzial principio di unità, di moto, di conservazione; principio *intrinseco*, io dissi, per distinguerlo dal *fine* che ne è il principio *estrinseco*: principio *essenziale* perchè dà l' essere alla società. Or siccome le cose non possono esistere senza gli intrinsechi loro principj essenziali, chiaro apparisce che non può esistere società se non esista nell'atto stesso autorità da cui ella si formi, anzi (mi si permetta il vocabolo) si *informi*; che l' autorità spunta colla società, e che i filosofi nel separare la autorità dalla società e farla nascere da questa, hanno commesso rispetto al corpo morale quello stesso errore di chi fa nascere dalle molecole componenti la forza del corpo materiale, dall' organismo materiale la vitalità.

430
Anteriore al volere umano: prova di fatto

Il dotto e profondo Gerdil dimostra col fatto (**) questa verità che a noi venne or ora manifestata dal raziocinio. Fate, dice egli, che sbattuti da una tempesta approdino alcuni naufraghi a spiaggia deserta; che uno di loro prepotente e torbido vada travagliando i compagni di sua sventura. Negherete voi agli altri il dritto non solo di difender ciascuno se stesso, ma di resistere uniti al comun nemico, e di soccorrersi scambievolmente? e se l' opera di qualcuno di essi fosse alla comun salvezza strettamente necessaria, non avran dritto gli altri di obbligarlo a prestarla?—Avranno tal dritto risponderà forse taluno, dal dritto di conservazione individuale ma non dall' esere in società—. Ma se questo dritto obbliga esseri intelligenti a *concorrere per un fine comune*, egli è evidentemente un dritto sociale (307). E se gli avversarj concedono la esistenza di tal dritto anteriormente a qualsivoglia patto, essi confermano ciò che altrove si disse (319) esistere società ovunque è unione d' uomini, esistere autorità ovunque è società.

431
Nasce dai dritti di conservazione e perfezione degli individui

Non negherem per altro che dal dritto di conservazione individuale come da suo elemento spunta la autorità; come appunto dagli individui aggregati risulta la società. Anzi il citato cb. porporato di qua principalmente deduce la sua dimostrazione. Se l' uomo ha dovere e dritto alla propria perfezione; se di questa è mezzo efficacissimo anzi necessario la società; egli ha dovere e dritto a conservar la società, come ebbe a for-

(*) Non est potestas a Deo—per me reges regnant.
(**) Disc philos sur l' homme.

marla. Or questo dritto contemporaneo alla esistenza della società medesima è ciò che chiamasi *autorità*; dunque contemporanea alla società è la autorità.

432 Ma non è la loro somma: è un essere da loro diverso

Queste dottrine dell' egregio filosofo che abbiam compendiato possono rivelarci l' origine dell' errore con cui il patto sociale ne dice l' *autorità* essere una *somma* di particelle dei giudizj e delle volontà individuali accumulate dai socj a pubblico bene. Se in vece di *somma* avessero posto *moltiplica*, la espressione sarebbe forse stata più tollerabile, giacchè avrebbe almeno spiegato come la natura della *autorità* sociale è tutt' altra che la natura dei dritti parziali, benchè abbia in questi la sua radice. Spieghiamoci con un esempio materiale. Se talun vi dicesse che una macchina a vapore è una *somma* di tante ruote, di tante caldaie, di tanta acqua, di tanto carbone ec., ammettereste voi una tal definizione? l'ammettereste se vi dicesse che l' effetto di quella macchina è una *somma* degli effetti di tante ruote, di tanto carbone? ec. Certo che no. L' effetto della macchina risulta dalla *combinazione* dei suoi elementi, non dalla natura di questi, benchè la presupponga. Così dunque l' idea di *autorità* nasce dalla idea di *società* di cui ella è il principio vitale, non dalla idea di *individui* benchè li presupponga come elementi sociali. Non vi sarebbe *autorità* senza dritti individuali; ma i dritti individuali e la loro somma non sono autorità. Pure siccome la autorità li presuppone, i filosofi più materiali possono essere compatiti se confusero, qui come altrove, la somma degli elementi colla sostanza che di loro vien composta per opera delle forze animatrici. Essi *analizzarono*; e siccome nella analisi la *composizione* vien *decomposta* e la *forza* svanisce, null' altro rinvennero nel terminare la chimica loro operazione se non elementi individuali.

433 Difficoltà che potrebbe opporsi: sua soluzione

Domanderebbero essi forse leggendomi, come sono usi in simili circostanze, che cosa è codesto principio animatore se non è la somma dei dritti individuali; appunto come il fisiologo organista domanda all'animista che cosa è *vitalità* se non è un composto di forze fisiche e chimiche? Ed io risponderei con risposta analoga a quella degli animisti (*) i quali invocando il fatto e mostrandolo sproporzionato alle forze e fisiche e chimiche, ne inferiscono la esistenza di un principio iper-meccanico. Non ammettete voi, direi loro, che può la società molte cose che non può l'individuo? dove è nell' individuo, per tacer del rimanente, il dritto terribile di morte? egli che non ha dritto sulla propria (272 segg.) donde trasse e come donò dritto sulla vita e propria e altrui? So che molti degli oppositori tratti dalla inesorabil logica negarono il sentir comune, e ricusarono alla società i dritti che non competono all' individuo, epperò anche la spada di Temide, per non disdirsi del principio adottato. Ma questo egli è (mi si perdoni se esprimo la verità senza palliarne la durezza), questo è perdere il senso comune per non perdere la logica. Se un dei due dovesse distruggersi saria meno male perdere la seconda che il primo; noi ci sforzeremo per altro di non perdere nè l' uno nè l' altra, e riserbandoci a render ragione altra volta di questo comun sentire del genere umano, lo assumiamo frattanto come un fatto veridico e ne deduciamo esistere nella società un principio morale di dritto superiore a tutti i dritti individuali, e questo, rispondiamo al quesito, questo è ciò che dicesi *autorità*. L' autorità è dunque causa dei poteri sociali, come il dritto in genere è causa degli individuali; volete sapere che cosa è *autorità*? ditemi che cosa è *dritto*; e se questo dritto, questo *ente-morale*, privo di ogni immagine materiale, pure voi lo ricevete di man di natura, perchè come vedemmo

(*) Bérard, doctrine des rapports ec. § CXXVIII e altrove.

spunta necessariamente dai primi principii morali, e rende ragione della società fra uguali; ammettete di grazia anche l'*autorità* come risultamento dei principii istessi e ragione dell'ordine sociale fra disuguali.

434 Divario fra padrone e superiore

Dopo avere liberata la nozione di autorità dal predominio dell'elemento moltiplice e materiale è mestieri esaminar eziandio la sentenza ove si fa predominar l'opposto; giacchè, ricordiamoci, tutta la scienza dell'uomo cammina fra i due opposti scogli del materialismo e dello spiritualismo *puro* o, come suol dirsi, idealismo. Se certi filosofi credettero trovar la ragione di autorità in un aggregato dei dritti privati della moltitudine, altri parvero separarnela onninamente e trovarne tutta la ragione nel solo sovrano, cioè nel principio di unità, confondendo la autorità colla padronanza, la dipendenza colla servitù. La genesi della autorità che abbiam dedotta dalla natura stessa di società, distingue assolutamente la relazione di *suddito a superiore* dalla relazione di *servo a padrone*; e assegna così un mezzo ragionevole fra la adulazione e la ribellione. Vediamolo.

435 Quello comanda per proprio vantaggio: questo per ben sociale

Che cosa è *servo?* che cosa è *padrone? Servire* significa nel linguaggio volgare adoprarsi in altrui prò; epperò la *servitù* può nell'individuo aver molti gradi secondo che un essere trovasi più o meno ordinato a bene di un altro ossia più o men *servo*, ma la *servitù* è essenzialmente l'adoprarsi in bene altrui. Le creature materiali sono dunque riguardo all'uomo nel grado massimo della *servitù*; le creature intelligenti possono parteciparne più o meno, secondo la maggiore o minore quantità che dell'esser loro *debbono* adoperare in prò d'altrui. Il *dritto* relativo a questo *dovere* porta nome di *padronanza*, ed è capace esso pure di varj gradi, secondo che o tutto l'essere, o parte soltanto e dell'essere e dell'operare del servo è ordinato a bene del padrone (*). Paragoniamo con questo dritto la autorità. *Autorità* quale dalla natura dell'esser sociale fu per noi derivata, che cosa è? il dritto di muovere gli individui al bene sociale; e il dovere relativo a tal dritto è *dipendenza*, ed obbliga a tendere al bene sociale sotto gli indirizzi della autorità (**). Comandano dunque e il superiore e il padrone; ma questi pretende, e ragionevolmente, il ben proprio (LIV), quegli il ben sociale. Potranno amendue queste relazioni concentrarsi in un solo individuo, ma non potranno confondersi mai: un suddito che entra a servizio del suo principe sia per iscudiere o segretario o cocchiere o checchè altro ei si voglia, ad ogni modo egli è servo, ed ha contratto col principe una tutt'altra relazione di quella che dianzi avea; prima dovea obbedire per vantaggio della società, epperò di se medesimo in quanto era membro della società, ora deve obbedire per vantaggio del principe da cui riceve stipendio.

436 Avvertenza delle forme di esprimere tali relazioni

Dal che si fa chiaro con quanta avvedutezza usar si debbano certi aforismi verissimi di sociale onestà, i quali se non si riferiscano al vero loro soggetto divengono esagerazioni al buon senno intollerabili. Così per esempio quante volte sogliam dire che il sovrano è pel bene dei sudditi! ve-

(*) Notate qui come è filosofica la dottrina di quel bel testo notissimo—*Servire Deo regnare est*—. L'uomo è essenzialmente *servo* al suo Creatore, giacchè questi a sè solo potea ordinarlo creandolo. Frattanto però l'uomo che *serve* al suo Creatore tende *al suo* proprio bene: dunque opera come padrone. Questa padronanza la esercita colla ragione piegando al proprio bene e la libera volontà e il non libero corpo: la ragione è dunque sulla volontà reina, sul corpo padrona. Serve l'uom dunque al suo Signore, ma servendo regna e comanda.

(**) Espresse colla solita sua vivacità e popolarità questo vero il ch C. de Maistre:—Si è disputato molte volte se sia il sovrano pel popolo o il popolo pel sovrano. A me pare che potrebbe disputarsi con ugual dritto se in un orologio la molla sia pel tamburo o il tamburo per la molla. Nè l'un nè l'altro: ma e molla e tamburo e spirale e quadrante ec. tutto è per segnar le ore (Du Pape T. 1, L. 2, ch. 1).

rità incontrastabile se per sovrano intendasi il sacro carattere di autorità; ma applicatelo alla persona in concreto, voi priverete il sovrano di ogni esistenza umana, e lo ridurrete (e ne abbiam vedute a' dì nostri molte pruove di fatto) a non potere nè viaggiare, nè maritarsi, nè negoziare ec. se non per bene altrui; il che è la vera condizione del servo, ed esige in un uomo di mondo una virtù sovrumana a cui stentatamente arriva il religioso, imitatore perfetto di lui che, Re dei Re, assunse fra noi la persona di servo (*). Rechiamo un esempio in senso opposto: quante volte diciamo tutto doversi dal suddito al Sovrano! e diciam verissimo se per sovrano intendasi il carattere e l' ufficio. Ma quanto agevolmente potrebbe l'adulazione abusare tal verità per ridurre la condizione di suddito a quella di servo! Ognun vede di quanta importanza riescano in pratica certe distinzioni un po' sottili, ma in realtà manifestate dalla natura stessa anche ai più rozzi.

437 — Il vincolo delle persone sociali è l' amore

Facciamo ora una riflessione importante. Se l' autorità è il principio dell' esistenza sociale, ella è dunque nella astratta sua natura essenzialmente benefica; e l' abusarne che uom fa talora è contrario alla indole sua naturale. Ma se ella fa il bene della società, ella *ama* naturalmente la società, e ne è come benefica naturalmente riamata. Il vincolo dunque che lega naturalmente il suddito al superiore legittimo, è vincolo di amore, che nasce dalla essenza stessa di lor relazione. Non dee dunque vituperarsi col titolo di *adulazione*, di *servaggio*, di *avvilimento* ec. quel senso di riverenza e di affetto che spinge universalmente i sudditi a voler piacere, anzi a sacrificarsi ai superiori. Basterebbe a giustificarlo la spontaneità e la universalità di tale istinto, che si fa sentire anche a quegli stessi i cui pregiudizj dovriano abolirne ogni principio; si fa sentire anche verso sovrani la cui condotta potrebbe ispirar sensi del tutto opposti (LV). Una mente vana e superficiale attribuirà sempre ciecamente ad *interesse*, a *codardia* e *adulazione* tutti codesti sensi poichè nulla è più agevole che declamar filippiche, e muover l' odio; ma un filosofo che studia la natura nel fatto separando la lega dei vizj umani dal metallo sincero dei naturali istinti, ravviserà nella *Maestà* del trono qualche cosa più che un semplice error popolare. E la nostra teoria in cui trovasi spiegato da necessaria illazione un fatto sì costante di natura, acquisterà agli occhi di lui nuova certezza vedendo che dai principj esposti scorrono sì naturali e in un sì *reali* le conseguenze.

438 — Non è naturale l' odio della autorità

All' opposto quanto apparisce non dico sol funesta ma falsa la dottrina dello Spedalieri quando ci propone (**) il popolo e il sovrano quasi due *potenze nemiche* accanite a rapirsi scambievolmente i beni e il potere. Potrà ciò accader qualche volta; ma in tal caso l' odio che si nutre da un popolo verso *qualche* sovrano è sempre appoggiato su vizj personali, non mai sull' essere egli *il sovrano*, se non quando le false dottrine hanno alterata la sincerità dell' istinto natìo. L' odio dunque o non è, o, se è, egli è puro accidente; la vera relazione fra *autorità* e *sudditi* è naturalmente amor reciproco; l' applicazione concreta ce ne darà poi nuove dimostrazioni.

439 — Passiamo al concreto: l'analisi guida alla sintesi

Determinata la nozione e l' origine della società in generale dobbiamo ormai scendere dall' astratto a cui ci condusse l' analisi del fatto che esprimesi col vocabolo *società*, al concreto che nel medesimo fatto vedemmo comprendersi (320 segg.). Ella è questa la via consueta della analisi naturale, come insegna la logica: la prima apprensione presenta l' og-

(*) In medio vestrum sum sicut qui ministrat.
(**) Dr. dell' Uomo l. 1, c. 20, § 16.

getto in tutta la sua estensione, ma in maniera confusa; la mente poi per la natia sua propensione al *vero* (il quale non è *logicamente* (*) se non nel giudizio) analizza il suo oggetto e ne astrae l' attributo e il soggetto; finalmente li riunisce colla sintesi affermando, o li separa negando, e così ritorna al concreto, ma con idea distinta e chiara dell' obbietto appreso. Quest' ultima operazione dobbiamo or noi intraprendere; ma pria di incominciarla riepiloghiam brevemente le idee già sviluppate.

440
Epilogo del già detto

Il fatto *società* considerato *nella* massima *generalità* ci presentò per soggetto *esseri-intelligenti* e la *società umana uomini* vale a dire *composti* di intelligenza e di senso; il *con-spirare ad un fine* è l' attributo che dà a questo soggetto l' *essere-sociale* (304). La libertà, proprietà essenziale di una intelligenza che vuole qualcuno dei molti mezzi, rende gl' individui capaci di prendere varie direzioni per giugnere al loro intento; non vi sarebbe dunque fra loro concordia se un principio di unità non riunisse le intelligenze nel giudicare, le volontà nello scegliere; questo principio, che dee legare e menti e volontà, dee connettere evidentemente col fine necessario i mezzi, il che si dice *obbligare* (101 3.°); il potere di obbligare si dice *autorità*. Dunque l' *autorità* è quella che fa *cospirare ad un fine*, vale a dire che dà ai molti individui l' unità ossia *essere-sociale*. I due principj essenziali della *società* sono dunque 1. *molte intelligenze*, materia onde ella si compone. 2. *Una autorità*, forza animatrice da cui quelle vengono atteggiate ad essere società. Questi due principj son quelli che dir si sogliono dai pubblicisti le *persone-sociali*; e poichè sono essenziali alla società, egli è chiaro che a comporla non solo son necessarj entrambi, ma inoltre richiedesi il loro congiungimento in un solo essere (LVI), il quale congiungimento di esseri intelligenti nasce naturalmente da reciproco amore (437). Ecco in sostanza quanto abbiam trovato finora nell' analisi dello astratto elemento sociale; passiamo al concreto.

441
Persone sociali

CAPO VI.—*Della società in concreto: sua natura, sua origine.*

442
Natura della società particolare

Che intendiam noi quando parliamo della società in concreto? Mostrammo altra volta (319) ogni fortuito incontro d' uomini trovar già formata per man di natura la società; or questo incontrarsi senza intento di convivere è bensì sottoposto alle leggi della universale società *già formata* per man di natura, poichè ogni uomo dee cospirar cogli altri nel tendere al fine universale del genere umano; ma non può dirsi un *formar* società. Quando diverrà l' uomo autore, fondatore di qualche società? quando ad ottenere il bene si uniranno alcuni uomini, coll' intento di convivere a tal fine ed usare un qualche mezzo determinato. Così i letterati formano accademie per trovar il bene per mezzo dello studio in comune, i negozianti società di commercio sperando il bene, per mezzo di un lucro comune, i coniugi l' union maritale cercando il bene per mezzo dell' aiuto scambievole e della propagazion della prole. In questi e simili casi essendo un *bene particolare* il principio di unità sociale, anche la società diviene *particolare*, giacchè, come altrove abbiam osservato (304), dal fine vien determinata l' *unità* sociale e proporzionale alla unità è l'essere (V). Principio dunque delle società particolari è la determinazione d' un qualche mezzo per conseguir il bene ossia il fine universale (26), e quel *mezzo* da cui ricevono gli associati impulso all'unirsi diviene il bene ossia *fine* immediato e particolare di lor società, e ne stabilisce il proprio carattere, ossia la specie. Imperocchè dovendo ogni tendenza ed ogni operare determinarsi

(*) Vedi P. Romano, Scienza dell' uomo interiore T. 1, § 47.

dall' obbietto ossia fine a cui tende (23 segg.), l' associazione formata dall' intento ossia dalla *tendenza* ad un qualche scopo non può ricevere il proprio suo carattere se non da questo medesimo scopo. E così infatti si specificano nel linguaggio volgare e si distinguono le particolari società: *di lettere, di negozio, filarmoniche, scientifiche*, ec.

443 Se ne inferisce la sua origine

Quando dunque si ricerca l'origine della società in concreto si viene in ultima analisi a ricercare quali sieno quegli intenti per cui gli uomini fra loro si uniscono: il qual problema sembrar potrebbe anzi storico che filosofico. Pure non potendo l' uomo oprare se non entro i termini dalla natura a lui prefissi, ben può l' investigatore della natura ritrovare nelle leggi generali, dalle quali l' uomo dipende, certi caratteri a cui tutte ridurre si debbano le società particolari, secondo il carattere dei beni a cui aspirano, e secondo il modo vario con cui vi aspirano.

444 Ogni società particolare dipende da cause anteriori

E il primo carattere che sboccia fuori dalla natura anzi dai primi rudimenti della natura umana è che *ogni associazione particolare è un effetto* (giacchè l' uomo è un essere contingente) epperò ella *ha la sua causa* dalla quale ella debbe essere dipendente. Si ponderi, di grazia, attentamente questa importantissima conseguenza sì semplice ed evidente, eppure, chi il crederebbe? sì trasandata da molti pubblicisti (LVII). Sì: poichè l'uomo è un essere contingente, ogni momento di sua esistenza presuppone una causa da cui ha qualche dipendenza or essenziale or accidentale. Vero è che l' uomo è libero; ma la libertà umana non è tale che sottragga l' individuo da grandi influenze di esterne cagioni anche nell' oprar suo morale. Molto più poi vi va soggetta la società; imperocchè essendo natura l'ordinaria motrice del tutto nell' universo, le aberrazioni dalla natura non sono mai nel maggior numero degli individui; anzi la più certa norma a conoscere se son naturali certi effetti è appunto il vedere se si ravvisano nel più degli individui di quella specie. Ogni *collezione* di individui dovrà dunque camminar d'ordinario sulle orme della natura, ancorchè in ogni collezione vi sia qualche mostro, anzi ciascun individuo abbia una qualche mostruosità. Le società vanno dunque soggette assai più che gli individui a certe leggi costanti; epperò dipendono assai più degli individui da cause anche esterne. Una applicazione ordinaria di tale verità si fa quotidianamente così riguardo al fisico come al morale nelle statistiche dei nati, dei morti, degli infermi, dei carcerati, dei delitti ec.; e su tali statistiche quanti stabilimenti si appoggiano di sociale provvedimento! Oserebbe alcuno annunziar con tanta sicurezza il numero dei delitti di un individuo, o l' epoca di sua morte, come si assegna il numero dei delitti che in un anno andranno sotto processo in un tribunale, o dei morti che andranno sotterra ad un campo-santo? Sia dunque ammessa come prima legge della formazione di società particolari che *ogni società è un risultamento di fatti anteriori*.

445 Necessità di tal dipendenza

446 Da cause anteriori nasceno associazioni or necessarie ora libere

Or questi fatti possono riguardare o l'*origine* della particolar società, o il *fine* a cui ella tende, o i *mezzi* con cui vi tende. Considerati come *origine* della particolar società, questi fatti, anteriori almen logicamente all' associamento degli individui, possono stabilir fra di loro delle relazioni ora necessarie ora libere. Così, per esempio, necessaria è la relazione di un figlio col padre di un vinto col vincitore, giacchè non fu libero al figlio il trovarsi in società col padre, nè al vinto il trovarvisi col vincitore; all'opposto è libero allo sposo l'associarsi colla sposa, al religioso l'entrare in religione. La particolar società può dunque essere o necessaria o libera; e frutto sol dello spirito sistematico è il principio adottato dal Burlamacchi dallo Spedalieri (*) ed altrettali autori,

(*) Vedi Spedal., Dr. dell'Uomo l. 1, c. 12, § 3.—Burlam., Dritto politico l. 1, c. 6, § 4.

che l' associazione dell' uomo per essere naturale e legittima debba essere a lui volontaria. Qual società è più naturale, e quale è men volontaria della società di un figlio col padre ? Vi sono dunque delle società ove la volontà è legata dal dovere, ve ne sono altre ove il dovere vien formato dalla volontà : quelle son *necessarie*, queste *libere*. Vero è che esse debbono poi tutte essere dalla volontà abbracciate; anzi, più efficacemente le necessarie poichè nascono dal dovere ; ma questo non fa che elle debbano dirsi parto della volontà, mentre anzi la volontà è necessitata moralmente dal dovere (96 segg.). E qui forse starà l' equivoco da cui quegli autori furono ingannati : vedendo la impossibilità di associar uomini senza legarne le volontà credettero che dall'assenso loro dipenda *sempre* la loro obbligazione, mentre all'opposto dalla obbligazione dipende moltissime volte l' assenso ; essi cedono colla volontà *perchè* sono associati, non sono associati *perchè* cedono colla volontà.

447 Naturali e complete o accidentali o parziali

Ma è importante di avvertire che, o libera o necessaria che ella sia, la società può ridursi al concreto o coll' intento adequato della natural socievolezza da noi per l' addietro considerata (319 segg.), o con qualche particolare intento che secondi bensì, ma non compiutamente adequi l'intento della natural socievolezza, che è cospirare pienamente al fine universale dell' uomo, la felicità. Diremo *naturale* o *totale* la prima, giacchè essendo il fine carattere specifico di ogni tendenza e di ogni società quella che abbraccia *totalmente* il fine *naturale*, prende per così dire da se stessa il titolo di *naturale* e *completa* : l' altra si dirà *accidentale* e *parziale* per ragioni contrarie (*). Però la società d' un figlio col padre, siccome, formata immediatamente per mano di natura, non può non abbracciarne adequatamente l' intento, sarà società *completa* : *completa* parimente sarà la società del vinto col vincitore se quegli venga a formare con questo una sola famiglia, un solo popolo ; all' opposto se ne divenga soltanto o alleato o tributario ec. non associandosi il vinto col vincitore nè nel fine particolare nè nei mezzi per conseguirlo, la società sarà *parziale* e *accidentale*. *Accidentali* parimente saranno le associazioni mercantili, letterarie, assicurative, geniali ec. poichè abbracciano solo alcuni mezzi limitati come loro scopo totale.

448 Domestiche o pubbliche

La società *completa* può, per ottener adequatamente il suo fine, congiungersi a continua convivenza domestica , o a relazione continua sì ma esterna. Imperocchè il bisogno di sussidio affine di ottenere la propria felicità non si fa nè da tutti nè verso tutti sempre sperimentare ugualmente; pochi sono , a dir vero, quegli uomini superiori cui non prema talora bisogno dell' altrui sossidio, ma basta a vivere quotidianamente e sicuri e lieti il convitto di pochi affezionati con cui si dividano e i pesi del sostentamento , e le pene o godimenti dell' animo , e le sollecitudini della mutua sicurezza. Ma questi pochi , bastevoli al conversar famigliare , son eglino del pari bastevoli in ogni necessità ? L' immenso sviluppamento con cui l' uomo ingrandisce del continuo e pensieri e desiderii fa sì che necessario gli divenga a poco a poco il disporre di forze immensamente superiori alle individuali ; le scienze, le arti, il commercio, la guerra ec. richiedono ingegni e braccia innumerevoli che ne abbraccino coll' unirsi , giacchè ciascun da sè nol potrebbe , la sterminata estensione. Ma non per questo è mestieri aumentare il numero delle relazioni usuali : una o due volte fra l' anno si sentirà il bisogno di provvedersi le derrate di alimento o di vestito , una o due volte in vita il bisogno di istruzione o di difesa

(*) Per evitare gli equivoci useremo piuttosto la voce *completa* che l' altra *naturale*, la quale potrebbe aver altri sensi.

armata ec. Ecco dunque due specie di relazioni sociali complete l'una ristretta di numero ma quotidiana, ma continua; l'altra sterminata nel numero, ma rara ed interrotta. Bisogni pochi ma continui formano la prima che chiameremo *domestica*; bisogni molti ma rari sono il fatto onde ha origine la seconda che diremo *pubblica* o *politica*.

449 Società onesta o rea

Dal fine parimente nasce che alcune società sieno *oneste* altre sieno *ree*; imperocchè l'uomo che abbraccia un mezzo per giungere alla somma sua felicità, può sceglierlo o sotto la guida di ragione, o contro i suoi dettati; è dettato della ragione che ogni intento sociale (mezzo di giugnere alla somma felicità) debba esser atto ad ottenerla. Questa attitudine ossia *convenienza*, che fra enti morali porta nome di *onestà* (18), forma dunque un essenzial carattere di ogni associazione; giacchè ogni società o sarà formata con intento retto (124), e sarà *onesta*, o con intento non retto e sarà *rea*. L'*onesta* si adopra a conseguire un intento atto a guidarla all'ultima sua felicità; ella possiede dunque l'unica vera felicità che può ottenersi qui in terra (36 segg.), coscienza della propria rettitudine, ordine del proprio operare, speranza di eterna felicità.

450 La società rea tende a distrugger la società universale

La società *rea* si adopra a conseguir un intento atto a privarla della ultima sua felicità; ella è dunque una guerra contro la società universale (319) e ciascuno degli individui associati a tal guerra, guerreggia nel tempo stesso contro la propria coscienza e contro i proprj interessi. Or non può essere lecito mai il guerreggiare contro la propria coscienza e contro tutto il genere umano, e rovinar in tal guisa i proprj interessi; niuna società può dunque mai stabilire o intento o leggi contrarie all'onesto, e niun individuo viene da tale intento o da tai leggi obbligato, ancorchè vi si fosse con qual si voglia vincolo di parola, di promessa, di giuramento solennemente astretto.

451 Il bene della particolare non deve opporsi alla universale

Errano in tal materia stranamente, non dico solo quegli sventurati che contraggono in illecite conventicole legami iniqui, ma coloro eziandio che, scambiando per impeto di fantastico patriottismo il vero bene col falso, tentano, come essi dicono, *in favor della patria* irragionevoli imprese di avanzamenti, di miglioramenti, di conquiste ec. Tal era il patriottismo di Temistocle quando proponea di incendiare le navi degli alleati, e ne ebbe da Aristide sì degno e pubblico rimprovero; tale la lusinga di quei ribelli italiani che, postosi in capo la felicità di Italia consistere nell'essere un regno solo, cominciavano, veri Esonidi, a straziarla con guerra e civile e straniera per trarla poi dal macello tutta un pezzo; tale è generalmente quello delle barbare nazioni, tale quello di certi popoli anche inciviliti che sembrano porre ogni lor vanto non nel crescere la propria, ma nel deprimere la grandezza degli altri; quasi non fossero questi parte ancor essi della universal società umana.

452 Vera nozione del bene delle società particolari: si distingue l'utile dall'onesto

Ma a meglio chiarir questo punto è mestieri sceverare da ogni equivoco la idea di *bene* e di *male* sociale, considerandolo relativamente alla società particolare. Ricordiamo ciò che altrove è detto: il *bene*, ossia la *perfezione* dell'individuo potersi misurare sotto due aspetti, o paragonandolo al prossimo o paragonandolo all'ultimo fine a cui tende (13 segg.); si comprenderà tosto anche il bene sociale potersi riguardare sotto doppio aspetto, secondo le due tendenze fra loro subordinate da cui vien mossa la società particolare. Ella tende al fine suo proprio (per esempio la mercantile al guadagno), ma vi tende *per* giugnere a felicità vera, illimitata (36); può dunque appellar bene il *guadagno*, bene la *felicità*. Ma il primo è bene *utile*, il secondo è bene finale ossia *convenevole per sè* (18). Dal secondo riceve il primo la ragion di *bene* (21); talchè se da lui si divida, ne perde ogni pregio, e divien vero male malgrado quella apparenza lusinghiera che ei serba di bene.

453 Quindi due specie di felicità moltiplice

Che se due sono le specie di bene a cui tende la società particolare, due esser debbono le specie di sua felicità, altro non essendo felicità, se non il possedimento del bene (28). Ed ecco la origine degli svariati giudizj con cui vien riguardata la sociale felicità dalle varie teste degli uomini; perciocchè ogni finale obbietto potendo sotto tre aspetti presentarcisi, 1. nei *mezzi* con cui vi si corre, 2. nell' *atto* con cui si afferra, 3. nel *diletto* con cui vi si riposa (17); il doppio fine *generale* e *particolare* si suddivide in sei specie di *beni* epperò di *felicità*. Fra i savj politici dunque l' uno giudicherà *felice* una società (*) perchè vi è *onestà*; un altro perchè questa onestà è consolidata dai *mezzi*, come leggi, polizia, consuetudini ec.; un terzo perchè è accompagnata dagli onesti *godimenti* della socievolezza, della industria, delle scienze, ec. Ma se questa medesima società si riguardi non in ragione del ben precipuo dell' uomo (20), ma in ragione del ben *particolare* che le dà forma di *particolar* società (sia per esempio il *guadagno*) potrà quella società *mercantile*, benchè onesta, venir da un negoziante chiamata infelice perchè poco vi si lucra (fine), perchè non ammette certi contratti usurarj (mezzi), perchè vi vuol molta fatica (godimento). Di più: ciascun *mezzo* può divenir *fine* e i mezzi sono innumerevoli; ecco *fini* innumerevoli, epperò innumerevoli *beni* (16), innumerevoli *felicità* che possono attribuirsi a lode di qualche particolar società o negarsi a suo biasimo secondo il vario affetto e il vario opinar degli uomini.

454 Principj per giudicarne rettamente: unità ed efficacia

Per accertare fra sì svariate sentenze il giudizio, rammentiamoci qual è, considerato nel suo più nobile e generale aspetto, il bene sociale. Il bene sociale consiste nella *unità*, e nella *efficacia*; il primo principio di unità è il *fine*; dunque quanto sarà più semplice il fine, tanto sarà più *una* epperò più perfetta e felice la società. La semplicità del *fine-sociale* dipende nella società particolare dalla perfetta subordinazione del *particolare*, che è mezzo (442) al *generale* che solo può dirsi vero *fine* (14 segg.); poichè se manchi tal subordinazione la società avrà due, non un fine solo: uno prefissole dalla natura (20), l' altro eletto per volontà. Le mancherà dunque il *primo* principio di unità, vale a dire dell' *essere* sociale. Or quando questo manca vi può più essere *efficacia*? Concludo che una società particolare non può aver *felicità* e *bene* verace se non subordina all' onestà tutti gli intenti particolari.

455 Unità di fine, unità di autorità

Ma il *fine* è principio soltanto estrinseco benchè primitivo della unità sociale; il principio intrinseco è la *autorità;* dunque quanto l' autorità sarà in sè più semplice, e coll' altra persona-sociale più strettamente congiunta (341), tanto maggiore sarà la autorità epperò la perfezione, la felicità sociale.

456 Unità di dipendenza, ossia armonia

Ma in quale specie di individui dee trovarsi questa *unità*? in individui composti di mente, di volontà, di corpo; dunque quanto sarà più uniforme il pensare, il volere, l' operare degli individui, tanto sarà maggiore la unità perfezione felicità della società particolare. Questa uniformità consiste nella consonanza di tutti col principio di unità; dunque quanto più l' autorità andrà prendendo le forme che dal doppio fine sociale in lei derivano; e quanto più gli individui si investiranno, nella mente, nella volontà, nelle opere, delle forme che l' autorità in essi trasfonde, tanto sarà più perfetta l' unità sociale. Perfezione di dipendenza degli individui

(*) Notate che non parlo qui piuttosto di una che di un'altra società: sia domestica o pubblica, sia libera o necessaria, sia militare o pacifica ec. sempre può considerarsi o in ordine al fine ultimo al sommo bene, o in ordine al fine particolare al bene secondario, per cui ella è società *particolare*.

dalla autorità, di questa dall' ordine finale : ecco un terzo elemento di unità perfetta.

457 Efficacia sociale

Come l' *unità* è principio e perfezione dell' *essere* sociale, così la *efficacia* è principio di perfezione dell' *operare*. Or l' operare donde risulta? Dalle facoltà morali e fisiche del corpo sociale. Dunque quanto queste facoltà saranno meglio svilupate, tanto sarà la società più perfetta in ragione di *efficacia* : vediamo in poche parole l'applicazione di questo principio.

458 Spirito pubblico, legislazione, economia

Qual è la *intelligenza* sociale? è ciò che suol chiamarsi lo *spirito pubblico* ; se questo sarà *veramente illuminato* opererà con *efficacia*. La perfezione sociale esige dunque *istruzione*, ma appoggiata sul *vero* : la ignoranza farà l' operare debole, l'errore lo farà torbido. Qual è la *volontà* sociale? le leggi : una legislazione giusta, cioè esprimente *dritti veri* dedotti da fatti *reali* (343), renderà l' operare efficace ; se rappresenta relazioni *immaginarie* e false lo renderà debole. Quali sono le *facoltà-fisiche*? Le braccia e la materia su cui lavorano. Braccia robuste, assidue, abili al lavoro ; terre ampie e fertili, ecco il principio materiale di perfezione sociale, che dee poi svilupparsi in ogni suo ramo mediante un retto ordine di *pubblica economia*. Datemi con una perfetta *unità* di fine, di autorità, di subordinazione, uno sviluppamento proporzionale di *spirito pubblico*, di *legislazione retta*, di saggia *economia*, voi avrete il *maximum* della *efficacia* epperò della perfezione sociale. Dissi sviluppamento *proporzionale*, e intendo che le proporzioni si serbino sì fra le tre facoltà sociali dovendo esse scambievolmente appoggiarsi ; sì fra la società e le sue esterne relazioni or materiali, or morali, come epoca, territorio, nazioni, circostanti ec. Ma bastino per or questi cenni derivati dalle dottrine digià stabilite : spiegarle a lungo sarebbe or prematuro.

459 Prima idea dell'*incivilimento*: errori volgari

Dal detto potrà comprendersi come sieno d' ordinario incomplete e irragionevoli le idee del volgo intorno a ciò che suole appellarsi *incivilimento, progresso sociale ;* cui taluni ripongono or nella gentilezza dell' usar dimestico, or nel lusso del vestire e delle mense, or nelle arti liberali o nelle scienze. Tutte codeste giunte sono comprese nella idea da noi proposta della social perfezione, almeno in quanto sono colla onestà coerenti; ma non ne formano la base, e molto meno il tutto. La perfezione sociale non può consistere *essenzialmente* che nella perfezione della *unità* della *efficacia* con cui allo scopo si tende. Quindi nasce spontanea una cotale esterna coltura che è bensì un sintomo di perfezione interna, ma che diviene perniciosa e viziosa quando esclusivamente si fomenta ; appunto come il porporino delle guance, indizio di sanità, mal si supplisce con belletto e lisci menzogneri (LVIII).

460 Secondo le qualità di mezzi: società temporali spirituali militari

Dal principio stabilito che ogni società ha una causa anteriore abbiam veduto spuntare varie specie di società ; cioè in ragione della origine società necessarie o libere ; in ragione del fine società complete o parziali, domestiche o pubbliche, oneste o ree, incivilite o barbare. Resta che consideriamo la società in ragione dei mezzi che dagli associati vi si contribuiscono. Intraprendiam questa considerazione dalle società libere.

L' uomo composto di corpo e di spirito non può adoprare se non due specie di mezzi positivi affine di ottenere felicità, e sono i *materiali* e gli *spirituali* ; ma siccome egli può perdere gli uni e gli altri, una terza classe di mezzi negativi vien costituita da tutto ciò che impedisce la distruzione dei primi. Dunque quando l' uomo entra *liberamente* in società potrà esservi allettato o dai mezzi materiali di felicità, o dai mezzi spirituali, o da tema di perderli (*). Ecco un nuovo fatto

(*) V. la pref. alle opp. di Romagnosi del prof. Marzucchi, p. IX.

da cui spuntano tre specie di società, che popolano effettivamente la terra: società materiali, spirituali, militari; le prime a sostentamento del corpo, le seconde a disciplina della mente, le ultime a difesa d' entrambi.

Ma questa triplice suddivisione è ella propria di *tutte* le associazioni libere? e delle *sole* associazioni libere? Le associazioni libere ma *complete* volendo adequatamente il fine naturale dell' uomo la felicità, debbono naturalmente adoprar *tutti* i mezzi; potrà dunque in esse ravvisarsi più o meno sviluppato l' uno che l' altro mezzo secondo la varia necessità delle circostanze in cui elle sorgono: ma tosto o tardi esse potranno e dovranno poi tutti adoprarli, benchè possano suddividerli nei diversi ordini degli associati. Le società *parziali* o *accidentali* avranno per lo più in mira una particolar classe di mezzi, propria del particolare intento con cui si formano.

Altrettanto può dirsi a un dipresso delle società necessarie: o sono esse formate per mano di natura, e saranno complete mirando ad impiegar tutti i mezzi pel fine adequato della umana associazione; o sono stabilite dalla violenza dell' uomo, e non avendo concordia di volontà non useranno mezzi comuni (se non in quanto rimangono sotto la influenza delle universali leggi di natura) sintantochè non acquistino una perfetta unità sociale.

461 Secondo la quantità dei mezzi; società uguale o disuguale

Abbiam veduto che la società considerata in ragione dei mezzi può essere triplice, ma che cosa abbiam noi considerato in questi mezzi? la lor *qualità*. Converrà darci uno sguardo ancora in ragione della lor *quantità*; imperocchè chi non vede quanto essa debba influire nelle forme sociali? Se i mezzi sono un allettativo all' associarsi, maggiori mezzi renderanno chi li possiede più indipendente, renderanno all' opposto più dipendente chi ne abbisogna. Avremo dunque delle società *uguali* e *disuguali*: nelle prime tutti, *salva sempre la giustizia*, daranno ugualmente la legge; nelle altre si darà la legge a proporzione della maggiore o minore dipendenza. E si darà, notatelo, non per via di *violenza* (benchè anche questa possa talor accadere) ma per dritto di naturale indipendenza, giacchè non può veruno a buon dritto pretendere che altri contribuisca con mezzi maggiori senza ritrarne maggiori vantaggi.

462 Epilogo. Varie specie di società particolari

Prima di passar oltre riepiloghiam brevemente le dottrine finora stabilite intorno alla natura della società particolare. Ella nasce come abbiam veduto (321 e altrove) dalla combinazione del fatto, elemento concreto colla legge di società universale elemento astratto. La sua natura dipende dunque da *questa legge* combinata col *fatto*, epperò potrà essere, secondo la influenza che in tal combinazione il fatto eserciterà

sulla *origine* della società, associazione	necessaria o libera
sul *fine*	completa o incompleta
sulla continuità di convivenza	domestica o politica, ossia privata o pubblica
sul retto ordine al fine	onesta o rea
sulla pienezza di tal rettitudine.	incivilita o barbara
sulla qualità dei *mezzi*	materiale o spirituale o militare
sulla loro quantità.	uguale o disuguale

463 Origine della società. Fatto. Nacque col matrimonio

Veggiamo ora se col teorema fondamentale che abbiamo stabilito ci riuscirà il risolvere un problema che ha formato per molti dei pubblicisti un nodo gordiano. *Come nacque*, domandarono, *come nacque la società?* gli

uni parlavano della società domestica, gli altri della società civile. Mostreremo altrove il loro errore fondamentale; frattanto sciogliamo brevemente il quesito. Se nasce la società tosto che più uomini trovansi uniti stabilmente per cospirare ad un fine, a trovar l'origine della società basta rinvenir il fatto primitivo che dovette unir più uomini stabilmente con un intento. Or la autorità, unico criterio dei fatti, ci informa che la prima unione stabile fu il matrimonio dei due progenitori; l'origine dunque della società è certa per chiunque ammette, almen come storica autorità, il Genesi. Ma questa verità storica è ella confermata dal natural raziocinio? Sì ben confermata che, anche indipendentemente dalla storia, il fatto potrebbe quasi sembrar evidente (*), giacchè 1. è fisicamente evidente (checchè ne dicano certe antropogonie dei miscredenti che a noi non tocca qui di confutare (**)) uomo non nascere se non da uomini; nè niuno, ardisco asseverarlo con tutta franchezza, niuno dei sognatori di genealogie animalesche, ebbe mai il menomo dubbio d'aver per padre o per madre un orang-outang, niuno la menoma speranza di trarre un uomo dall'uovo di una gallina. Dunque ogni uom che nacque ebbe l'essere in una società già formata fra coniugi;

464 Il raziocinio la comprova

2. La società coniugale non presuppone per necessità veruna altra società;

3. Ella soddisfa ai bisogni più urgenti e più continui, primo incitamento a domestica società;

4. Ella è la prima che richieggasi a propagazione dell'uman genere epperò assicurata dalla natura colle attrattive le più gagliarde di vicendevole affetto.

465 Dalla domestica nacque la politica

La ragione è qui dunque d'accordo colla storia ad assicurarci la vera origine della società domestica. In quanto alla società politica, non possiamo svilupparne l'origine con piena evidenza se prima non assoggettiamo ad analisi più accurata il fatto. Frattanto però i principj da noi stabiliti mostrano ad evidenza, che, se non la suppognamo creata da Dio di getto, ella dovette spuntare dalla domestica; imperocchè dovendo ogni società nascere da fatto anteriore (359); e il primo fatto d'onde l'uomo ha l'essere essendo la società domestica, da questa dovè necessariamente nascere la politica. Dal teorema fondamentale possiam dunque dedurre che società primitiva è la coniugale; le altre sono secondarie. Ma questa verità ricevendo la totale *ultima* evidenza dalla storia, non può dirsi *pura* verità filosofica.

CAPO VII.—*Della autorità in concreto.*

466 Società concreta esige autorità consimile

Se la natura stessa di società porta per essenzial conseguenza la coesistenza di una autorità che la forma, egli è chiaro che società in concreto porta per conseguenza autorità in concreto. Il che è sì evidentemente necessario che neppur la società universale degli uomini può da noi considerarsi come esistente in concreto senza che veggasi alla sua testa il divino Legislator supremo, il quale promulgando la sua legge le imprime unità di fine, di cognizione, di volontà, di movimento (LIX). Però avendo considerato come spunti in concreto la società, dobbiamo, e sempre sulle orme dei fatti, cercare come esista in concreto la autorità, chiamando insieme la ragione a confermare e generalizzare i fatti.

(*) Infatti Cicerone, senza gli indizj della sacra storia, ci dice L. 1, de off 17: Prima societas in ipso conjugio est, proxima in liberis, deinde una domus ec. sequuntur fratrum conjunctiones, post consobrinorum ec.

(**) Vegga chi vuole le Elviesi del Barruel.

467 Il fatto ci mostra ovunque una autorità

Il fatto è notissimo: ogni società che esiste, ha una unità o semplice o collettiva, ovvero come suol dirsi una *persona* o fisica o morale, da cui tutta la moltitudine riceve la legge, vale a dire riceve unità nel giudicare, nel volere, nell'operare. Questo principio di unità è talmente necessario, e la sua necessità talmente evidente, che non dico i saggi, i prudenti, ma le teste le più leggiere, le più shadate, pur negli affari i più insignificanti, anzi anche nei divertimenti socievoli riconoscono una autorità determinata senza pur forse avvedersene. Non vi è lite senza avvocato che la regoli, non operai senza fattore, non musica senza chi batta il tempo, non ballo senza chi ordini le figure, non giuoco ove non sia assegnata la persona *a cui tocca* o giuocare il pallino, o far le carte ec. Un fatto sì universale è dunque essenziale alla società.

468 Diversificata in mille guise

Ma in questo fatto universale quanta varietà di accidenti! qui governa uno, là dieci, là cento, là mille; qui per mesi, là per giorni, là per anni, là a vita; qui con pieni poteri, là con poche condizioni, altrove con mille soggezioni... Vi è dunque nel fatto dell'autorità concreta un elemento che non dipende immediatamente dal solo costante uniforme universal principio che sogliam dire *natura*, impulso *essenziale* di ogni essere verso il termine a cui dal Creatore fu destinato. Altrimenti una medesima forma avrebbe per ogni dove la autorità.

469 Questa varietà suppone un principio variabile

Questo principio variabile fu il solo elemento che traesse a sè il grosso sguardo dell'empirismo; e in un secolo che di analisi parlava molto e sapea poco, in un secolo che credea filosofar sognando, si giudicò aver dato ragione del fenomeno raccontando il romanzo del patto sociale. Ma oggidì gli occhi ancor più ciechi si sono aperti, e il sogno del Ginevrino con qualche avanzo di storica riputazione è sbandito dalla filosofia a spaziare per le regioni poetiche una coi vortici cartesiani colla metempsicosi e con altrettali filosofici vaneggiamenti (*). Io sottoscrivo di buon grado a codesta sentenza; piacemi per altro osservare per un principio di equità che il riconoscere qualche fatto umano nella genesi concreta della autorità non fu erroneo se non in quanto fu esclusivo. Ma se si premetta la necessità della autorità sociale in astratto, il combinarla poi col fatto umano è l'unica via per ottenere del fenomeno sociale una spiegazione completa.

470 Legge costante del fatto umano che riduce al concreto l'autorità

Ma qual legge siegue il fatto umano nel ridurre al concreto la autorità sociale? Incominciam la osservazione dalla società libera ove possiamo interrogar l'oracolo dell'intimo senso: voi, dunque chiunque vi siate, che vi associate spontaneamente in un negozio, in una scuola, in un esercito, ditemi: da chi bramate voi che sien diretti gli affari di commercio, dal più abile o dal più incapace? da chi l'insegnamento, dal più dotto o dal più ignorante? da chi le guerre, i combattimenti, dal più valente capitano o dal più inetto? La risposta è chiara: cercherete il più valente. E non è men chiaro il motivo. A qual fine cercate voi una autorità? Affinchè abbracci nella sua unità i liberi individui, e ne contenga (339) nella direzione sociale le forze. Ora a stringere a sè tanti individui, ad infrenar tante forze, a volgerle rettamente è necessaria una superiorità di valore; dunque volendo una autorità voi la volete valente. Vero è che la forza della autorità consiste precipuamente nel dritto, giacchè ella dee *obbligare* le libere e intelligenti volontà. Ma poichè ella obbliga e voi obbedite *per ottener* un intento, egli è evidente che la autorità la bramate capace di condurvi al conseguimento. Or una autorità senza real superiorità è meno atta a condurvici; voi dovete dunque naturalmente bramare che la autorità risieda in chi è superiore realmente di fatto.

471 Si obbedisce più volentieri ai migliori

(*) Vedi ciò che fra poco ne diremo al Cap. X; ivi si vedrà che pensino di tal romanzo il Romagnosi, il Damiron ec.

Ma qual superiorità ricercherete voi nella autorità? la fisica, la intellettuale, la morale, la civile? ec. Spieghiamci più chiaro: se volete un direttore di un ballo sceglierete voi un valoroso capitano? se un capo di negozio sceglierete un bravo pittore? Egli è chiaro che la superiorità debbe essere relativa al fine sociale particolare: in una accademia dovrà primeggiar il più dotto, in una famiglia il più saggio e ricco, in un ballo il maestro di danza, in una musica il maestro di cappella, in una società mercantile il più ricco e industre, e così via via. Onde, legge generale comprovata dal fatto (*), la autorità sociale, sebbene in astratto è un componente della società, epperò è estesa a tutta la società che ella unisce, pure nel concreto ella va *naturalmente* a posare in quegli individui che sono organi per l'intento suo più adatti; in quella guisa che la forza vitale, benchè stesa a tutto il corpo vivente, pure esercita ciascuna delle sue funzioni in quell'organo che a ciascuna è rispettivamente più adatto.

472 La autorità tende a concentrarsi nella superiorità rispettiva al fine

Dal che, come voi ben vedete, risulta che la *legge* osservata nelle società *libere* dovrà essere propria ugualmente, anzi a più forte ragione, delle società *necessarie*, quando esse sieno fondate per man di natura; giacchè la natura non pretende ella nella istituzione della autorità quei fini istessi che voi? Dunque come voi ella dee imporre al più debole il dovere di obbedir al più valente, come ne impose la necessità. Se non che il suddito dee sempre sentire all'obbedienza una cotale ripugnanza di amor privato, cui l'Ordinatore dell'universo non va soggetto; egli dunque ancor più fermamente che voi vuole collocata la autorità nel più valente.

473 Anche nelle società non spontanee

Io ben m'avveggo presentarsi qui di subito una obbiezione di molta apparenza. — Come mai potete voi asserire la superiorità reale esser naturalmente la sede della autorità? e chi non vede molti figli esser di merito superiore al padre da cui deggion dipendere, molte mogli ai mariti, molti soldati ai capitani? ec.—. La base di questa difficoltà consiste nel prendere per obbietto della legge naturale l'individuo, mentre ella contempla la specie; — Molti figli, dite, sono superiori ai loro padri —; ma, di grazia, sono eglino superiori *perchè son figli*? Mai no: il figlio ha naturalmente minor prudenza, minor esperienza, minor ricchezza ec.: dunque il figlio dee ricevere dal padre direzione e legge ec. — Ma i figli A B C ec. sono superiori in prudenza, in esperienza ec. ai loro padri; dunque secondo la legge stabilita dovrebbero comandare —. No: la legge naturale non si deduce nè in morale nè in fisica da qualche accidental combinazione, ma dallo stato normale. Si trovano degli storpj cui servono al lavoro i piedi in vece delle mani, degli zoppi cui le mani ajutano a camminare in vece dei piedi; direm noi però che natura non abbia fatto all'uomo

474 Si risponde ad una difficoltà

. . . . due gambe e doi
Piedi per camminare, e un par di mani
Per farsi da se stesso i fatti suoi? (*Caporali*)

Ninno sosterrà, cred'io, sì strano paradosso. No: le mani son destinate a lavorare, i piedi a camminare. Or così, dico io, che il Creatore ha fatto *il* figlio inferiore per obbedire, *il* padre superiore per comandare, checchè avvenir possa nei casi particolari di *un* padre inferiore, di *un* figlio superiore.

Le società violente potranno sembrar una eccezione alla regola fondamentale, giacchè il più forte non ha sempre la *autorità* ossia *superiorità*

475 Anche nelle società violente l'autorità risiede ove è la vera superiorità

(*) Veggalo chi vuole spiegato diffusamente dal ch. C. de Haller, Restaurazione della scienza politica t. 1, c. 13 e altrove.

di dritto benchè abbia il *potere* ossia la superiorità di fatto. Ma se ben si mira questa anomalia è di pura apparenza. In fatti, ditemi: a qual fine è stabilita la autorità? A guidare le menti e le volontà al fine sociale (302). Or qual è la forza motrice della mente e della volontà? non è il *vero* e il *giusto*? La prima superiorità sociale consiste dunque nella giustizia, nel dritto. Dunque un oppressore ingiusto, benchè superiore in forza materiale, non può dirsi assolutamente *superiore* agli oppressi; egli è superiore nell'ordine fisico, ma questi son superiori nell'ordine spirituale. Dunque assolutamente parlando l'oppressore tanto è inferiore all'oppresso quanto il corpo allo spirito. E generalmente parlando dove è il dritto ivi è la forza morale, epperò la maggior superiorità; dunque quando si dice che la autorità tende naturalmente a concentrarsi ove è qualche altra specie di superiorità, si intende parlare di quelle società ove ella non ha ancor sede accertata, ove niuno è ancora entrato in possesso della autorità, che chiamammo *superiorità di dritto*.

476 Che è la superiorità di dritto

477 Legge generale dedotta dai principj finor piantati

Concludiamo pur dunque che quando da uno stato anteriore qualunque (444 segg.) formasi o libera o necessaria una qualche società particolare, la legge costante di natura ne colloca la superiorità di dritto (autorità) colà ove ella trova superiorità di fatto la più omogenea alla indole ossia al fine particolare di tal società. Quanto profondamente sia radicata codesta legge nel cuor dell'uomo si rileva non solo dal fatto (467) ma ancora da quell'intimo senso di giustizia che chiama agli impieghi i più degni; da quella dispettosa indignazione con cui detestasi la promozione degli indegni; da quel costume sì universale di proporre a concorso gli impieghi, o di eleggere a suffragii gli impiegati.

478 Prova di senso comune

479 Prova dedotta dalla sua utilità. Il forte inclina a ben fare

Quanto poi ella sia soave e provvida è cosa evidente, poichè ella colloca il dritto di comando 1. in chi non ha verun bisogno di far il male, ed è perciò libero dalla maggiore delle tentazioni; 2. in chi ha la forza di far il bene, essendo agli altri superiore in quello appunto che nell'associarsi essi intendono; 3. in chi è naturalmente portato a far il bene, giacchè, se la esaminiamo senza pregiudizii, vedrem la superiorità sempre *per sè* propensa a beneficare: il dotto ama comunicare i proprii pensieri insegnando, il ricco le proprie ricchezze sfoggiando, il potente la propria potenza ai suoi impiegati, il nobile la propria nobiltà ai figli; e se la limitazione di questi beni fa l'uom talora contro il naturale istinto avaro dei suoi tesori, la voce pubblica e l'interno rimorso gliene fanno rimprovero, e mostrano così qual'è il vero impulso della natura ragionevole. Un ricco avaro, un potente oppressore, un nobile che ingiuria ec. sono mostri che si detestano. Chi sono, dice pur bene il ch. C. di Haller, chi sono quei *mozz'orecchi* del foro che smungono i lor clienti e li tradiscono? sono forse gli avvocati più capaci e più rinomati? Chi sono i medici che prolungano coi rimedj le malattie per lucrarvi? son forse i medici più valenti? Chi sono i sovrani che tiranneggiano? non sono forse i più timidi e sospettosi? Sempre, se ben si mira, la debolezza invita e stimola al delitto: ruba il povero persuaso dalla fame, morde il letterato invidioso perchè inferiore di merito, tradisce il giocatore coll'inganno quando non sa vincere col valore (*).

480 Il debole più portato al male

La indole della *superiorità* è dunque essenzialmente benefica come quella della *autorità*; e se la umana malizia abusa di entrambe, non è però men giusta e saggia e soave la legge stabilita dal Creatore che là corra naturalmente il dritto ove sta la superiorità di fatto. Guai a noi, se

(*) C. de Haller, Restaurazione della scienza politica t. 1, c. 12.

stanco un bel giorno dagli schiamazzi dei declamatori egli accordasse alle lor dimande che la autorità cangiasse indole e si collocasse da se stessa in mano dei più deboli e meschini: conosceremmo allora la saviezza di questa legge quando i nostri mali sarebbero non più una violazione della natura, ma un suo istinto, che al germe inesausto della corruzione natia aggiugnerebbe per istrazio della società l' insaziabile avidità del *bisogno*, il livor dell' *invidia*, la tirannia della *debolezza* (*).

481 Epilogo

Concludiamo. La autorità è il principio di unità da cui la società ha l'essere; se la società ha un esser concreto, dee dunque essere concreta e visibile la autorità; autorità astratta a governo di società concreta sarebbe così assurda come se dicessimo che un tal uomo determinato è animato *dalla* anima umana in astratto. La natural sua sede quando essa si riduce al concreto è nelle regioni più sublimi, ove ella va naturalmente a collocarsi, e d' onde ella comparte più agevolmente i suoi beneficj, come vi riceve più spontanei e volontarii i nostri omaggi. Ecco il fatto da noi analizzato: *il fatto*, io dico, giacchè non ho preteso dimostrare che chi è più forte ha *perciò* la autorità di dritto; soltanto ho indicato ciò che suole e dee accadere, ciò che veggiam accadere ogni dì sotto degli occhi nostri. D' onde nasca il dritto potrem vederlo allora soltanto, che andrem considerando in particolare lo sviluppamento sociale.

482 Differenza di nostre teorie dal patto sociale

Intanto dal fin qui detto potrà comprendersi come la nostra dottrina differisca dalle dottrine del contratto sociale, ammettendo per altro la influenza dell' uomo nella società. Il vizio essenziale di quel romanzo filosofico consiste nel tutto limitarsi al concreto —gli uomini, dice, non debbono obbedire se non perchè si sono volontariamente assoggettati—. Noi diciamo gli uomini hanno spesse volte in loro potere di scegliere queste o quelle relazioni sociali; ma spesse volte ancora il fatto non dipende dalla loro elezione. Sia poi questa loro elezione *necessaria* o *libera*, la cagione del dover obbedire non è la lor volontà: essi debbono obbedire se vivono in una qualche particolar società, perchè la natura di *società* consiste in ciò che uno ordini e gli altri eseguiscano. La lor volontà non ha qui altra funzione che di scegliere in certi casi il vivere anzi in questa che in quella particolar società.

483 In qual senso l'autorità possa dirsi nascere dalla società

Ma non intendiam però che la *autorità* non abbia dalla società dipendenza veruna. Spieghiamoci: questa voce *dipendenza* può significare la relazione di *mosso a motore*, e quella di *causato a causa*. Lungi da noi il dire che l' Autorità debba esser mossa dalla società; sarebbe ciò un distruggere ogni principio di unità sociale. Ma se taluno mi domanda: perchè esiste una autorità? rispondo: affinchè dia unità alla società. La società contiene dunque la causa *finale* della autorità; e chi dice che l' autorità è per la società dice una proposizione tanto vera, quanto è vero che l' *anima è per l'uomo*, non l' *uomo per l' anima*, e che la parte è pel tutto, non il tutto per la parte (**). Questa osservazione fa comprendere co-

(*) Testimonio il terrorismo di Francia.

(**) Ma non si vuol confondere queste due proposizioni—*la autorità dipende dalla società: è per la società*; *la autorità dipende dai sudditi: è pel suddito*; società è un tutto composto di autorità e di sudditi; onde il dire che la autorità *è per la società* val quanto dire che la parte è pel tutto, è ordinata a formare il tutto; il dire che la autorità *è pei sudditi* val quanto dire che l' anima è pel corpo, è ordinata al corpo. Similmente l' altra proposizione—*la autorità* DIPENDE *dalla società*—è simile a questa—*l'anima dipende dall' uomo*—: espressione poco sensata ma non del tutto falsa. All' opposto—*l' autorità dipende dalla moltitudine*—val quanto dire—*l' anima dipende dal corpo*—: proposizione non ammissibile neppure dai materialisti, giacchè essi ben potranno dir l' anima corporea, ma non potranno negare che questa governa il rimanente del loro corpo (LX)

484
Conciliazione di dottrine apparentemente contraddittorie

me possano conciliarsi due sentenze all' apparenza opposte insegnate altre volte da valenti autori (*) che l' *autorità vien da Dio*, e che *viene dalla moltitudine*: *Dio* ne è il principio, la *moltitudine* ne è l' obbietto, *unirla* ne è il fine. Se non esistesse moltitudine, o se non dovesse riunirsi non occorrerebbe *autorità*. La moltitudine è dunque la causa per cui ci vuole una autorità. Di più, la considerazione della società in astratto ci dimostrò che in qualsivoglia legittima unione d' uomini esiste autorità a conseguir il loro fine e vi esiste *essenzialmente, necessariamente*, sì che, come osserva il ch. Gerdil, neppure potrebbero distruggerla gli associati con qualsivoglia'lor patto; giacchè niun patto umano può distruggere la essenza delle cose. Dunque non solo la autorità è *per* unire *la moltitudine*, ma originariamente ha la sua cagione nella moltitudine, e nasce in lei coll' associarsi che fanno i suoi membri, giacchè se non fossero uniti non occorrerebbe autorità che li reggesse. Ma può egli dirsi può esser la moltitudine quella che crea l' autorità? che la autorità è la volontà comune? Mai no. Due persone stavano lontane e neppur sapeano l' una dell' altra; non esistea fra loro attual relazione, epperò non dovere alcuno attuale. Ecco che si avvicinano e si incontrano: appena incontratesi sono obbligate perchè uomini ad amarsi, a soccorrersi, a vivere secondo le leggi della umanità. Direm noi che esse han create codeste leggi? fu lor volontà il muoversi dalla lor solitudine, ma incontratesi trovano la legge di umanità formata per man di natura. Or legge di natura è anco la autorità sociale; dunque essa non dipende dalla volontà degli associati, sebben dalla loro unione ne consiegue l' attuarsi della autorità.

485
La autorità è concreta nella moltitudine, ma non creata da lei

486
Conclusione di questo capo e sua necessità

Sembrerà forse che ci siamo trattenuti soverchiamente nel dedurre e dichiarar queste conseguenze; ma ci parve importante il mostrare d'onde sia nato l' equivoco di chi sostenne il patto sociale e ciò che ha di vero la lor sentenza; perocchè chi è ingannato dai lor sofismi, molto più agevolmente si spoglierà dei suoi errori che sono conseguenze, quando si avvegga che essi non sono rettamente dedotti dai suoi stessi principii, la cui forza innegabile forma tutto l' incantesimo del sofisma. Sì, la autorità è *nella* moltitudine giacchè ove non è moltitudine non è autorità; è *per la* moltitudine giacchè è principio di sua unità; ma non è *dalla* moltitudine giacchè essa non può nè crearla nè abolirla; non è *della* moltitudine giacchè essa non governa ma è governata (LXI). Ben potrà talor *conferirla*; ma questo stesso non perchè ella è *moltitudine*, ma perchè ella può acquistar dei dritti in forza dei fatti precedenti come vedremo appresso (c. IX) più chiaramente.

CAPO VIII.—*Gradi della autorità; Sovranità.*

487
Fatto da analizzarsi e spiegarsi

Le osservazioni da noi fatte intorno al fatto sociale ci hanno condotti a stabilir le idee sì di società sì di autorità e nel loro astratto e nel loro concreto: ma ancor non ci spiegano una idea che è nella mente di tutti, e di cui ben pochi forse rendono piena ragione a se medesimi. Molte sono in ogni società le autorità: in una famiglia, per esempio, il guattero obbedisce al cuoco, il cuoco al mastro-di-casa, questi all' agente, l'agente ai figli, i figli alla moglie, la moglie al marito. In una società pubblica

(*) Potestas civilis immediate collata a Deo hominum perfectae communitati per naturalem consecutionem ex vi primae creationis (Suarez lib 3 Defens contra Reg Angl. c. 2, n. 5). Potestas politici principis a Deo dimanat, quia principatus est de jure naturae et jus naturae est a Deo. (Defens. contra Regem. Angliae l. 3, c. 1, n 6 e 7)

quante dipendenze subordinate! chi può annoverarle? incominciando dal mozzo, dall' usciere, dal caporale e risalendo a gradi a gradi fino al sovrano, tutti hanno qualche autorità. Or qual divario passa fra le autorità inferiori e la suprema? chi è che può portare il titolo di *sovrano*? basta egli a prenderne il titolo l' esser capo di una società qualunque, o di una società pubblica? è egli necessario esservi indipendente? e qual dipendenza vi si ricerca?

488 Opinione dei partiti estremi

Queste, e altre simili interrogazioni dee fare a se stesso chiunque vuol comprendere appieno ciò che egli dice quando nomina *sovranità*, e la lor soluzione ricerca del pari e sodezza di principii e delicatezza di analisi. I pubblicisti si sono divisi, come accade, in opinioni estreme. Il ch. C. di Haller, nauseato delle dottrine erronee che distrussero nel principe l' *uomo* per non mirarvi se non la *autorità*, abbracciò nella sua restaurazione della scienza politica un sistema del tutto opposto, e stabilì (*) che nel principe *il governare è un accessorio, una deduzione dei dritti particolari*; e che il principe non è altro che un signore indipendente. Venne poscia tessendo la descrizione di tutti i dritti sovrani, mostrandoli non altro che dritti privati estesi a proporzioni più ampie, e congiunti colla indipendenza. Confuta poi le tante definizioni della sovranità recate dai pubblicisti specialmente protestanti e illuminati, e mostra come tutte sono esse appoggiate o sul romanzo del patto sociale, o sui disegni rivoluzionarii dei settarii cospiratori. E così è veramente: la maggior parte dei pubblicisti avendo nel secolo scorso abbracciati codesti sistemi, cadde nel consueto errore di farli entrare nella definizione rendendola in tal guisa erronea e sistematica. Legga chi vuole presso quel saggio ed erudito pubblicista le costoro opinioni e la loro insussistenza (**); noi non ci fermeremo a confutarle; giacchè, distrutto che avremo fra poco il sogno del patto sociale, tutte codeste definizioni cadono da se medesime.

Ma che direm noi della sentenza del ch. consigliere Bernese? Confesserem sinceramente che la sua naturalezza e semplicità ci sedusse per qualche tempo; ma una analisi più accurata della idea di sovranità ci parve richiedere delle notabili modificazioni. Non per questo crediamo dissentir da lui, benchè dissentiamo da qualcuna delle sue espressioni; anzi siam persuasi che nello sviluppare la nostra dottrina altro non faremo che chiarire la sua da cui riconosciamo candidamente d' aver tratto gran vantaggio in tutta questa operetta di dritto sociale (LXII).

489 Loro conciliazione

A parer nostro, chi vuol formarsi della sovranità una giusta idea dee congiugnere i due elementi delle opinioni estreme. Il sovrano è uomo individuo in una società concreta; ma è insieme il centro in cui va ad attuarsi quella autorità universale che vedemmo (119) spuntare necessariamente per una legge essenziale di nostra natura dal consociarsi degli uomini. A questa dottrina ci trae quanto abbiam detto fin ora sul modo con cui la società astratta divien concreta; ma per darne una convincente dimostrazione conviene rifarsi dai fatti, ed esaminarli, e analizzare le idee in essi rinchiuse.

490 La indipendenza individuale non è sovranità

Se viaggiando pei deserti di America voi vi imbatteste in un selvaggio libero e solo, pare a voi che la sua indipendenza gli meriterebbe il titolo di *sovrano*? basta considerare i varj nomi con cui la sovranità viene espressa in ogni lingua per comprendere che ella è voce relativa ad inferiori che sono governati (*). Sia dunque non un solo selvaggio, ma una fami-

(*) T. 2, c. 18, pag. 239.
(**) T. 2, dal c. 17, pag. 224, seg.
(***) T. 2, c. 16, pag. 217, seg Per saggio basta osservarne alcuni, per esem-

glia: il capo di famiglia si dirà egli sovrano? Se questa famiglia si riducesse a moglie e figli niuno certamente la dirà *con termine proprio sovrana*, o *regnante*; giacchè sopra chi mai regnerebbe? eppure le famiglie dei principi sovrani sogliono appellarsi *sovrane* dal linguaggio volgare, e il *regnare* riguardasi come un retaggio di famiglia. Impropriamente dunque, e metaforicamente si adopra la voce regnare parlando di *padre* come si usa impropriamente parlando dell' uomo che comanda a se medesimo. E la ragione sta nella natura stessa delle relazioni domestiche, ove la congiunzione dei due sessi essendo *naturalmente* necessaria alla opera della propagazione, forma una certa *unità naturale* ben diversa dalla unità che passa fra due sudditi o fra due amici. Questa è unità tutta morale, quella è voluta dalla natura per un intento fisico dipendente assolutamente da tale unità e necessario alla sussistenza del genere umano. Or l'unità di operare presuppone unità di essere, giacchè ciò che non è, non opera, epperò l' operazione non può mai sopravanzare l' essere. Dunque l' unità di essere fra il padre e la madre ne forma *una sola persona morale* e fino ad un certo segno anche *un sol esser fisico* (*), poichè la lor congiunzione è fisicamente necessaria affine di ottener la propagazione.

491 Una famiglia indipendente non è una sovranità

492 Unità della famiglia

Altrettanto può dirsi dei figli, benchè per ragione un po' diversa. In questa relazione l' idea di unità si conosce immediatamente dalla identità dell' essere, mentre nella relazione coniugale la identità dell' essere conosceasi dalla unità di operare. I figli hanno una cotal fisica unità col padre, perchè da lui, come dir sogliamo, traggono il sangue, cioè l' essere lor materiale; onde la loro unità col padre può rassomigliarsi alla unità del frutto colla pianta. Quindi nasce spontanea la idea che i figli sono una continuazione dell' essere del padre il quale dice che egli rivive nei figli, e in lor sopravvive dopo la morte.

L' unità domestica è dunque diversa assai dalla unità puramente sociale; ed ecco perchè il linguaggio, espressione del sentir naturale, non confonde le relazioni di padre di famiglia con quelle di sovrano, ma chiaramente le distingue: la unità domestica tiene il mezzo fra la unità individuale o fisica e la politica, o pubblica: il figlio, la moglie sentono intimamente che essi sono tutt' altro che semplici sudditi, che sono *una parte* dell' essere del padre, del marito. Non per questo dirò che al padre non competano in certi casi i poteri sovrani: intendo per ora soltanto chiarire l' idea di *sovranità*, e dico che *il padre*, ancorchè indipendente, non è sovrano *perchè padre*, ma se talora ha titolo di sovrano lo ripete da altro principio, come fra poco vedremo (496).

493 Divario fra servo e suddito, fra padrone e superiore

Or diamo a quel selvaggio americano dei servi; ne avrem noi formato un sovrano? Che vuol dir *servire*? Se ben si mira, il vocabolo *servire* viene adoprato in senso di *impiegare in altrui prò la propria esistenza*; così diciamo *servirsi di uno strumento* l' impiegarlo in nostra utilità; *servitù* legale di un fondo il *dritto* o il *dovere* che incombe al padrone di farvi o soffrirvi alcuna cosa in altrui prò ec. Or è ella codesta la idea che noi abbiam del *suddito*? Certo che no; anzi noi distinguiamo continuamente nel linguaggio famigliare l' esser *suddito* e l' esser *servo*; il militare, l'impiegato, il magistrato quando prendon il loro impiego *entrano a servizio* del principe; dunque prima non servivano. Date pur dunque al selvaggio dei *servi*, non per questo sarà egli sovrano; finchè voi non riguardate in essi che persone

pio *rex* a *regendo*, *majestas* da *major*, *princeps* da *primum caput*, *sovrano* che sta *sopra* ec.

(*) *Jam non duo sed una caro*, dice il Redentor nostro; ed aggiugne che tale unità è opera di Dio medesimo: *Deus conjunxit.* Matth. 16.

impiegate in vantaggio del padrone, fossero esse pur a centinaia, a migliaia, voi non avete che *un solo* agente, epperò *un solo* essere. La famiglia dunque, consideratela pure coi servi, sempre vi presenta una unità assai più vicina alla individuale della unità sociale pubblica; poichè i figli e la moglie sono *un essere* col padre per unità naturale, i servi per unità di azione, e di fine privato, *proprio del solo* padrone.

494 La superiorità di dritto nasce dal dovere di umanità

Ma fermiamoci un momento a considerare in questi servi la natura per cui al signor loro perfettamente si rassomigliano : voi leggerete tosto nell'universal principio di ogni dovere l' obbligazione che imcombe al padrone di far il bene dei servi non perchè servi ma *perchè* uomini, e vice-versa ai servi di far il bene del padrone *perchè* uomo non perchè padrone (319 segg.). Se il padrone spinto da tal riflessione ordinerà ai servi di non ubbriacarsi , di non uccidere i loro *con-servi* , egli eserciterà un atto di *umanità* non di *padronanza*; come da *uomo* la farebbe il servo e non da padrone, se impedisse il *padrone* incollerito di uccidere la moglie o il figlio.

495 Congiunto colla *naturale* superiorità di fatto

Ma questo atto di *umanità* eccitato dal servo che impedisce un misfatto è egli un atto di *autorità* ossia di *superiorità di dritto* ? No : il padrone che proibisce la ubbriachezza esercita l' autorità, il servo che impedisce l' omicidio esercita la forza. La esercita sì *con dritto*, ma non la ricevea *dal dritto*; evvi dunque ancora gran divario fra un *giusto esercizio* della forza, ossia della *superiorità di fatto*, e l' esercizio della autorità ossia della *superiorità di dritto* (*). Ma qual ne è la differenza ? La differenza, se mal non mi avviso, sta in ciò: che il potere del servo è accidentale, e non ha veruna connessione colla natura della servitù ; egli è forte non *perchè è servo*, ma per una accidental combinazione qualunque; all'opposto la superiorità di fatto ha pel padrone la sua base nella essenza di sua relazione , giacchè *esser padrone* vuol dire aver persone impiegate a proprio vantaggio, epperò aver concentrate in se solo le forze dei proprj servi. La *superiorità di fatto* essendo *essenziale* nel padrone in quanto appunto è *padrone*, può dunque produrre una conseguenza *essenziale* , ossia una conseguenza derivante dalla natura stessa delle cose , e capace di manifestare a noi naturalmente gli intenti del Creatore (108 segg.) Rettamente possiam noi dunque inferire esser intento del Creatore che il padrone impedisca i disordini dei servi, e tale essere il consueto ordine di natura ; essendo consueto ordine di natura che egli debba giovar altrui, che egli sia forte, che per conseguenza egli ciò possa eseguire verso i suoi dipendenti. Dovrà egli dunque per legge *costante* di natura drizzare i servi a ciò che egli vede essere loro *convenevole*, a ciò che vede necessario all' *ordine*. È dunque legge *costante* di natura che il padrone usi il suo potere a contener nell' ordine di umanità i servi, e ciò non per proprio ma per ben comune. Dunque il padrone, oltre il dritto di comandare ciò che *a sè* conviene, ha ancora il dritto di comandare ciò che conviene *all' ordine*. Or chi non vede fra questi due dritti un divario immenso ? Il primo è *dominio di padrone*, il secondo è *autorità di superiore*.

496 Distinzione dei gradi di autorità risultante dal detto finora

Il selvaggio di cui stiamo considerando lo stato avrà dunque *autorità* di superiore, oltre il *dominio* di padrone, oltre i dritti di padre e di marito. Ma l' *autorità* di superiore è in lui tutt' altro che il *dominio* di padrone : come padrone avrebbe dritto soltanto ad ordinare ai servi ciò che appartiene al vantaggio di se medesimo ; come superiore potrà e dovrà

(*) Notisi bene questa importantissima differenza : il superiore che usa male la autorità, abusa del dritto ; l' individuo qualunque che soprafà il debole abusa della forza. Da questa antitesi nasce per conseguenza che la autorità è *naturalmente* giusta, giacchè l' essere ingiusta sarebbe un distruggere se stessa , riducendosi ad essere *superiorità di dritto contro il dritto* Vedi Romagnosi, Assunto primo ec. § 19, pag 166.

pensare all' ordine e al bene di tutti, e servi e moglie e figli. E questa ultima conseguenza ove colla moglie e coi figli trovansi compresi anche i servi in una relazione istessa di *sudditanza* ci fa viemmeglio comprendere come l' *autorità di padre* è diversa dalla *autorità di superiore* (492), benchè la contenga per eccellenza: ne è diversa nel suo fine perchè riguarda il bene dei figli in particolare, essendo dalla natura accordata con tale intento, come si vedrà parlando della società domestica; ne è diversa nel suo principio perchè nasce dalla unità di sangue, onde è quasi una appendice del dovere individuale di conservarsi e perfezionarsi (271), mentre la autorità di superiore nasce dalla natura della associazione (424); ne è diversa nei suoi poteri, perchè proporzionale ai bisogni dei figli epperò decrescente gradatamente riguardo ai bambini, agli impuberi, ai minori, ai maggiori, mentre la autorità di superiore è costante riguardo a chiunque rimane nella casa paterna (LXIII). E ciò che diciam del selvaggio può applicarsi e a quei capi di tribù o di nazioni barbare che al cader dell'impero inondarono l' Europa meridionale, e a quei patriarchi di cui ci parla il Genesi mostrandoceli quasi piccioli sovrani: comandavano essi alle loro tribù o famiglie non solo per proprio, ma per bene comune; aveano dunque non dritti sol di padroni, ma di superiori.

497
La sovranità è superiorità indipendente

Ma codesta superiorità era ella sovranità? Finchè essa procacciava il bene comune senza dipendere in tal governo da altra superiorità, ella era sovranità; giacchè che altro è *sovranità* se non autorità che non dipende? Tutte le prove di fatto osservate nel linguaggio del ch. Haller (490) dimostrano tale esser veramente la idea che noi ci formiamo della sovranità; epperò tanto essere più perfetta la sovranità quanto è da ogni straniera influenza men dipendente. Ma dal momento che il capo di tribù o di famiglia cessa di procacciar da sè solo il ben comune, e comincia per un qualunque evento a dipendere, egli non è più sovrano, o certo perde tanto di sovranità quanto di indipendenza. Giacchè come ben nota il citato A. la sovranità non è mai perfetta se non in Lui che porta il titolo di Re dei regi; come è in lui perfetta la signoria, onde ha nome di Padron dei padroni (*). Può dunque andar scemando la sovranità a misura che scema la indipendenza, senza che si possa determinare il limite rigoroso che separa la sovranità dalla dipendenza, e dovrem dire di questa, come di ogni altra dote morale, che ella può avere il più e il meno senza perdere totalmente il proprio essere; e che il determinare quando ella sia totalmente perduta non dipende da principj rigorosi di giustizia, ma da morale estimazione dei prudenti, di cui spiegheremo fra poco il fondamento naturale (502).

498
Gradi varj di sovranità

499
Osservazione sulla teoria di Haller

Dal fin qui detto si comprenderà come voglia intendersi quella dottrina del lodato A. che ci dice *non esser il sovrano se non un padrone indipendente*. Verissimo: un padrone indipendente è un sovrano; ma perchè? non già perchè tutti i sudditi sieno servi, ma perchè ogni padrone è il natural superiore dei suoi servi. Talchè a togliere ogni equivoco cangierei volentieri la espressione di quel general principio, e direi piuttosto *non esser il sovrano se non un* SUPERIORE indipendente. Siccome *un* superiore non è *la* autorità in astratto ma è il personaggio in cui la autorità è atteggiata concretamente; noi esprimeremo per conseguenza colla voce *un superiore* l' *uomo* dotato *di autorità*, ed avrem così riuniti i due elementi della sovranità che parvero separati dalle due estreme opinioni (489).

(*) Niun essere in natura tranne Dio può essere assolutamente indipendente. Così il Romagnosi (Assunto primo § 18, pag. 160).

Coll'aggiunto poi di *indipendente*, vi aggiugnamo l'ultimo carattere che distingue la sovranità da ogni altra superiorità.

500 — Il sovrano è luogotenente di Dio

Si comprenderà così viemmeglio ciò che suol dirsi dai savj — essere il sovrano una *immagine di Dio*, un *Luogotenente di Dio*—; imperocchè egli non solo viene a partecipare quella autorità con cui governa Iddio l'universo per vantaggio dell'universo medesimo; la qual partecipazione è propria di tutti i superiori; ma viene a parteciparla colla giunta della indipendenza, nella quale propriamente trovano i metafisici la distinzione caratteristica dell'Esser divino, cui dicono Ente indipendente *Ens a se.*

501 — Che cosa sia *lo stato*

Dalla idea che abbiam dato della sovranità viene a spiegarsi come per corollario ciò che intendiamo quando parliam dello *stato*. Ognun sa, ognun vede potervi essere fra le società anche pubbliche delle società dipendenti ed incomplete, e delle indipendenti e complete. Così, per esempio, la città di Palermo forma una pubblica società sotto il pretore che a lei presiede; ma questa società è incompleta e dipendente: incompleta perchè forma parte di altro maggior corpo politico; dipendente perchè il pretore dipende da altra autorità. Per l'opposto il reame intero delle due Sicilie forma una pubblica società il cui capo detta leggi non revocabili da alcuna autorità della terra; or la società a cui egli presiede (forse perchè completa e *stabile*, nè bisognosa di altre società politiche per soddisfare a tutte le umane inclinazioni nell'ordine di pura natura) si dice *stato*, e può definirsi—una società pubblica indipendente—.

502 — Qual indipendenza le costituisca

Ma quale *indipendenza* è richiesta a formar *uno stato*, ed una autorità *sovrana*? Vi sono sovrani più o meno legati da esterne influenze in ordine al loro governo, sovrani *tributarj*, sovrani *la cui elezione* dipende da altro maggior potentato ec. Or questi legami tolgono eglino alla società la indipendenza necessaria affinchè ella possa dirsi *uno stato*, e il di lei superiore *un sovrano*? Si tratta qui, come ognun vede, di una pura definizione nominale, che non può aversi se non dall'uso; or questo ci dimostra che una società pubblica ritiene il nome di *stato*, finchè le leggi promulgate dal suo superiore non abbisognano di altra conferma a riuscire obbligatorie pei sudditi, perchè l'essere suo politico non è ordinato a formar parte di altra maggior società (*). Che frattanto ella debba pagar un tributo, che non possa preterir certi limiti nelle sue relazioni esterne, ciò non cangia essenzialmente la sua indipendenza nell'*essere politico*: come l'individuo non cessa di esser *libero* benchè indebitato, o comunque legato nel suo operare entro certi limiti, purchè dia egli legge al proprio operare, e non venga considerato come *parte* di altro individuo più potente *al cui bene egli sia debitore* della opera sua (434); nel qual caso egli sarebbe *servo*. Dal che apparisce l'indipendenza di cui parliamo dover essere non *di fatto*, ma *di dritto*, giacchè questa è la sola che *nell'ordine morale* liberi dall'essere membro di un altro tutto. Epperò una società sovrana qualunque, benchè oppressa da un vicino potente, non perde tosto l'essere di *stato*, e per l'opposto una masnada di avventurieri o di pirati non è *uno stato* benchè nel fatto essi sieno indipendenti.

503 — Definizione dello *stato* e del *sovrano*: la sovranità è dono del cielo

Concludo da quanto si disse *lo stato* essere una *società politica indipendente*, cioè non formante parte di altra maggior società; *il sovrano* essere *quella persona o morale o fisica che ad uno stato dà legge*; un padre di famiglia, un padrone allora potersi dire *sovrano*, quando la famiglia, la servitù è giunta a tal numero da poter bastare a se stessa, e assicurarsi la indipendenza legittimamente ottenuta: ma il poter di sovrano esser in lui distinto da quello e di padre e di padrone, poichè nasce dalle leggi e

(*) V. Romagn., l. c., pag. 164.

dal fine universale della umana natura, non dal fine particolare della sua condizione di padre e di padrone. Ma queste leggi, questo fine universale, come stabilirono nella sua persona la autorità? ve la stabilirono in forza di quelle combinazioni che sogliono appellarsi *di fortuna*, con vocabolo che, nel *suo senso negativo*, non altro esprime a parlar propriamente se non la ignoranza in cui noi ci troviamo delle cause immediate di tal combinazione ben augurata, e la incapacità di regolarle con principii certi: *nel senso positivo* indica quella Provvidenza superna che regge con leggi sapientissime ma impenetrabili l'universo e morale e fisico.

Ed ecco perchè il linguaggio veridico dei padri nostri attribuì con profonda filosofia a Dio solo il dispensar gli scettri, protestando tal dogma nei titoli dei sovrani *N. N. dei gratiâ rex*. Dono di Dio è la sovranità sì perchè alla divina autorità si appoggia la autorità sociale in astratto (428); sì perchè dalla divina provvidenza deriva quella superiorità *di fatto* per cui la autorità si concentra in una persona determinata (470); sì perchè la stessa provvidenza è quella che dallo stato privato solleva alla indipendenza per mezzo di combinazioni impenetrabili certe società e i superiori che le governano (LXIV).

CAPO IX.—*Sviluppamento della società: sue forme.*

504

Si propone il problema che dee risolversi

Colla analisi accurata che abbiam dato dei due elementi sociali dell'*astratto* cioè e del *concreto*, delle due persone sociali *superiore* e *suddito*, e della idea di *sovranità* consistente in una *superiorità indipendente*, ci sembra ormai esserci posti in istato di potere senza gran difficoltà riguardare i progressi della società nel fatto naturale, e comprenderne le leggi più universali. A questo dunque invito il mio lettore, pregandolo adesso più che mai a ricordarsi che il filosofo è l'*interprete* di natura non già l'*inventore*; non entro io dunque nel mio gabinetto per immaginarmi ciò che mai non fu, ma lo invito a passeggiare pel mondo meditando su ciò che è, e facendovi la applicazione dei principj che l'analisi ci rivelò.

Or che vedrà egli nel mondo? vedrà ovunque sotto un tipo costante società svariatissime; dovunque sono uomini ivi è l'essere sociale; ma l'atteggiamento concreto delle due *persone sociali* nelle lor relazioni può dirsi variar di forme come varia di numero; talchè ogni politica società sembra avere una fisonomia sua propria, come ha la sua propria ogni individuo umano. Scorriamo gli spazj della moderna Europa: che divario fra il carattere della monarchia Austriaca, della Prussiana, della Russa, della Francese, della Britannica! Scorriamo i tempi e paragoniamo, non dico repubbliche con monarchie, società nomadi con società agricole, popoli inciviliti con popoli barbari... no: paragoniamo l'Impero con se medesimo nelle varie forme che prese, nelle varie sedi ove torreggiò, dechinò, e poi cadde o svanì: qual divario fra l'Impero dei Cesari a Roma, degli Augusti in Costantinopoli, dei Carlovingi e lor successori in Francia e in Germania! Questa varietà è il gran fatto di cui vo cercando le differenze essenziali e le cause *reali*: domando a me stesso quali sieno le *essenziali* varietà di *forme* nel governo, e d'onde abbian dovuto spuntare per legge naturale? e come nelle stesse forme essenziali tante si osservino differenze singolari? ma lo cerco da filosofo non già da storico: questi raccoglie i fatti individuali e li sviluppa nell'ordine in cui successero; il filosofo li contempla, ne scevera tutte le circostanze puramente individuali, e li coordina in un sistema razionale. Ma per coordinarli, per ragionarne sempre si dee fondare sul fatto, epperò studia il fatto colla giornaliera osservazione, non col leggere soltanto poche ed incerte narrazioni di autori ora ignari ora prevenuti.

505 Antica divisione delle forme di governo, censurata da Haller

L'osservazione un po' superficiale del fatto diede origine ad una antichissima divisione dei governi in democratici, aristocratici, monarchici e misti, adottata da Aristotele e seguita poi quasi universalmente dai pubblicisti (LXV). Io non ardisco biasimarla finchè trattasi di dar una classificazione ad uso del volgo, il quale coll'occhio suo materiale discerne assai meglio un governo dall'altro contando quanti sono in ciascuno i governanti, che esaminando la natura di loro autorità; anzi mi varrò talora io stesso di codesta nomenclatura, la quale è una espressione di *fatto materiale*, epperò può servire, spiegata che sia la vera natura delle forme sociali, come abbreviatura, o se vogliamo anche come suddivisione delle *poliarchie*. Infatti esse possono essere o miste di monarchia come Venezia, o aristocratiche come Genova, o democratiche come certi cantoni svizzeri, S. Marino ec. Ma se trattisi di stabilire una prima divisione filosofica, cioè fondata con qualche esattezza in cause naturali e intrinseche, approvo sommamente la censura che fa di tal divisione il C. di Haller (*) il quale ogni forma di governo riduce a monarchia o repubblica. Infatti che cosa è *democrazia*? È il governo di *tutti*? (**) ma dove è, dove fu mai, dove potè mai essere un vero governo di *tutti*? È il governo di tutti i possidenti? ma chi è *il possidente*? se basta *possedere* per esser *possidente*, qual è quel cencioso che non possieda almeno i suoi cenci? È il governo dei *padri di famiglia*? ma un ricco scapolo è egli *padre di famiglia*? eppure il primo possidente del paese fu mai escluso dal numero di tutti perchè non era ammogliato? E la donna può ella dirsi possidente? e il servitore e lo schiavo è egli fra i *tutti*? e i giovani e i fanciulli fino a quale età saran *nessuno*, come Ulisse nell'antro di Polifemo? Se qualche autore io conoscessi ove tali quesiti sciolti venissero, non coll'asseverar gratuitamente dal tripode a guisa di oracolo (***) ma col dimostrare pel fatto ragionando da filosofo, torrei a pesarne le ragioni e, poichè amo sinceramente il vero, o mi arrenderei alle prove o ne sciorrei i sofismi. Ma poichè niuno conosco di tali autori, rimetto il mio lettore ai passi già citati dello Haller, e concludo che la democrazia è un governo di *molti* ma non di *tutti*. E notate che i *molti* che governano sempre son *pochi* rispetto ai governati, e sempre sono i *migliori* o per *ricchezza* o per *autorità* o per *dritti* ec.: il che val quanto dire che ogni *democrazia* è un governo di *ottimati*.

506 La perfetta democrazia non si può dare

507 La sua differenza dell'aristocrazia è accidentale non essenziale

Or che differenza passerà poi fra *democrazia* e *aristocrazia*? quanti governanti ci vogliono perchè possa dirsi *democratico* un governo? (****) conviene che il popolo governi da sè, o basta che abbia il voto per eleggere deputati?... Io potrei qui ripigliare una filza d'interrogazioni difficili a sciogliersi? ma a qual pro dilungarmi? se anche si potesse dare una matematica determinazione intorno al numero aristocratico e al democratico,

(*) Restaur. d. So. polit. t. 1, c. 20, pag. 252 seg.

(**) Così pare la pensasse il Rousseau. Contr. Soc. l. 2, c. 4. Les citoyens s'engagent tous sous les mêmes conditions et doivent jouir tous des mêmes droits. E al c. 6, tout gouvernement légitime est républicain.

Strana cosa che il sofista, mentre ammette non esser legittimo il governo che non sia di tutti, ammetta la impossibilità che tutti governino: Le peuple veut toujours le bien, mais il ne le voit pas toujours .... Voilà d'où nait la nécessité d'un legislateur: che val quanto dire: ecco d'onde nasce per lui la necessità di essere governato da altri.

(***) Questo è il vizio rinfacciato ai sofisti dal ch. Haller: essi danno e tolgono la cittadinanza a cui vogliono senza altro motivo che il lor beneplacito.

(****) Montesquieu dice chiaramente che la aristocrazia numerosa facendosi governare da un corpo di senatori diviene una vera democrazia. L'aristocratie est dans le sénat, la démocratie dans le corps des nobles, le peuple n'est rien. Esprit des lois l. 2, ch. 3.

la differenza di codesti due governi ridotti a differenza numerica sarebbe ella mai veramente filosofica ed *essenziale*? Vi confesso che io non veggo fra loro altro divario se non quello che passa fra due mucchi di grano uno maggiore l'altro minore, p. e. fra due moggia e quattro moggia: la differenza qui è tutta pel matematico che considera le *quantità*, non pel filosofo che le *nature*. Si dirà forse che la *nobiltà* di chi governa nella aristocrazia è una dote *reale* che varia *essenzialmente*, *intrinsecamente* la forma del governo aristocratico dal democratico, ove governa il volgo, la moltitudine. Ma questo è un assumere come vero che il volgo, la moltitudine governi. Or questo, noi l'abbiam pur ora mostrato non pur falso ma impossibile; la nobiltà dunque benchè dote *reale* (ne esamineremo altra volta i principii filosoficamente) non forma una *essenzial* differenza fra i due governi, giacchè in entrambi sempre governa una *nobiltà* ossia un corpo di *ottimati* più o men numeroso.

508
Il governo misto o è vera monarchia o vera poliarchia

Mescolate ora a queste due forme o piuttosto *quantità* di governanti un *primo rappresentante* e mettetegli qual nome vorrete; chiamatelo *doge*, *presidente*, *statolder*, *re*, *imperatore*, come vi piace: che cosa avrete? avrete un aumento di numero; avrete due moggia *più un granello*; o se volete sarà *più una spica*, perchè egli solo conterà per 10, per 20, per 30. Ma potrete mai assegnarmi una differenza chiara, limpida, precisa fra governo *misto* e governo *aristocratico*? o il voto della rappresentanza poliarchica (sia democratica o aristocratica nulla monta) sarà puramente *consultivo* e il sovrano è *uno*; o sarà *deliberativo* e il sovrano non è più naturalmente, fisicamente *uno*. Tra l'*uno* e il *non uno*, fra il *semplice* e il *composto* il divario è *essenziale*: l'*uno* e il *non uno* sono dunque due forme di governo *essenzialmente* diverse; ed ecco la teoria delle forme sociali ridotta agli elementi supremi di ogni teoria metafisica sviluppati dal Cousin nella IV lezione della sua introduzione (*) l'*uno* e il *moltiplice* (LXVI).

509
Monarchia e poliarchia sono le due forme essenzialmente diverse

510
Osservazione del fenomeno del fatto ordinario

Ma questa conseguenza ci spuntò dalla penna inaspettata rifrutando la antica divisione delle forme: in quanto a me non intendo inoltrarmi per vie puramente metafisiche; voglio partir dal fatto, o da quei teoremi che sul fatto abbiam finora appoggiati. Or il fatto ci suggerì finora i teoremi seguenti: 1. Una è la forma sociale in astratto: le varietà vengono dal concreto, eppero non si trovano se non nelle società particolari (442). 2. Ogni società particolare, tranne quella prima che fu formata per mano del Creatore, nasce da uno stato anteriore in cui ella ha le sue cause, le sue radici (445). 3. La primitiva la più naturale la più semplice fra le società particolari è la famiglia ossia società domestica, necessaria relazione di ogni umano individuo nel primo albore della sua esistenza (463 seg). Ciò posto se io voglio conoscere con verità e sodezza le forme sociali conviene che, decomposta la macchina immensa del corpo sociale nei suoi primi elementi più semplici (nelle famiglie), io vada considerando come si sviluppa una famiglia, come ella può divenir società pubblica, e in quali forme, in quali relazioni individuali dee naturalmente collocarvisi la pubblica autorità indipendente, ossia la *sovranità*, presupposte le teorie da noi già stabilite di universale giustizia (c. III e IV).

511
Il padre è natural superiore dei figli ancor teneri

Questo esame dello sviluppamento della famiglia nulla ha di metafisico, nulla di immaginario: me ne veggo l'oggetto ogni giorno sott'occhio,

(*) La raison humaine de quelque manière qu'elle se développe... ne conçoit toutes choses que sous la raison de deux idées. Examine-t-elle les nombres et la quantité? il lui est impossible d'y voir autre chose que l'unité ou la multiplicité... L'un et le divers, l'un et le multiple, l'unité et la pluralité; voilà les idées élémentaires de la raison en matière de nombre. Introd. Leç. 4, pag. 108.

lo tocco con mano. Un solo aiuto io chieggo alla immaginazione, ed è che ella mi trasporti codesta famiglia in terra disabitata, affinchè io possa vedervi la famiglia *sola*, la famiglia germe dello *stato*. Due coniugi avranno figli, e coltiveranno terre; coll' aiuto dei figli crescenti dilateranno la agricoltura, le loro cacce, le loro pesche, la loro abitazione, le loro mandre; e frattanto i figli prima per naturale istinto, poi per gratitudine, per dovere, per necessità saranno al padre soggetti; e il padre sarà per conseguenza superiore e di fatto e di dritto, giacchè in lui andrà *necessariamente* a collocarsi la autorità sociale se dee formare la sociale unità (424).

512 Adulti potranno o rimanersi col padre o separarsene

Giugneranno finalmente i figli a virilità: or qui a qual partito si appiglieranno? tre soli io ne scorgo: o rimanersi in casa del padre, o fabbricarsi abitazione novella sui terreni da lui già occupati, o emigrandone cercar nuove terre, e le suppongo disabitate e libere. Ovunque vadano stringansi essi in matrimonio e si moltiplichino: quali ne spunteranno relazioni novelle?

513 Il padre è superiore indipendente dei rimasti in casa

I primi che si rimasero nella casa paterna avranno mai dritto di sorgergli contro, turbar l'ordine domestico, e trasgredirne i comandi? Ricorriamo agli universali principii del dritto: il padre, considerato nella *sola sua umanità*, è uguale ai figli; considerato nel concreto suo essere di *padre* è superiore ai figli (356); dunque niuno di essi potrà aver dritto sulla casa che il padre fabbricò; e se il padre accorda loro il bene di abitarvi aggiugne al dritto di padrone i dritti di benefattore. Ragionevolmente potrebbe egli dunque *escludere* di casa chiunque gli riuscisse grave, giacchè nel dritto di escludere consiste l' esser padrone (399 segg.), egli ha dunque il *dritto* di comandare in casa sua, e quanti vogliono abitarvi hanno il *dovere* di obbedirgli in tutto ciò che s'aspetta all'ordine domestico.

Il padre poi, munito di tal *potere secondo ragione*, è nel tempo stesso legato dal dovere universale di *far il bene altrui* (494); egli dee dunque valersi del suo dritto per fare il bene di tutti i co-inquilini. Ha egli dunque naturalmente la *superiorità*, la autorità di dritto nella sua società domestica, e niuno dei figli rimasti in sua casa può violarne i comandi senza opporsi all' ordine.

514 E di quelli che vivono nelle sue terre in case separate

Passiamo a considerare quei figli che nelle sue terre fabbricaronsi, consenziente il padre, abitazioni novelle, e vi ebbero prole, e vi stabilirono famiglia. Con quali dritti posseggono essi il suolo ove stanno? con quelli appunto che accordò loro il padre, il quale come potea dal *suo* escluderli interamente, così potè imporre, *se voleano rimanervi*, le condizioni che ei volle; e che essi non poteano ricusare se non partendone. Continua dunque il padre ad aver *dritto* di escluderli se essi non le osservano, poichè suppognamo che egli abbia conservato il dominio di quelle terre. Ma frattanto egli ha consentito che vi formassero e casa e famiglia novella; or la casa e la famiglia sono opera dei figli non del padre; ai figli dunque appartengono e non al padre (406); e per conseguenza ai figli tocca e non al padre il *dritto* di mantenervi l'ordine, e ciò per quei principii medesimi per cui il padre ha dritto nella propria casa (513). La condizione di lasciare a ciascun dei figli il reggimento della propria casa, è dunque essenzialmente inclusa nel consenso dato dal padre affinchè la stabilissero.

515 Benchè questi sieno padroni nelle case proprie

Ma questo consenso ha egli spezzati totalmente i legami di dipendenza tra figli e padre? no: poichè vivono *sul suolo del padre*, essi tuttor ne dipendono, epperò il padre ancora è sopra di loro in possesso di qualche dritto non puramente paterno, e di questo dritto per dovere di umanità egli dee valersi all' occorrenza affine di stradarli al bene e vietar loro il male. Egli è dunque verso di essi non solo *padre*, non solo *padrone* del

terreno da loro abitato , ma *provveditor* naturale del ben comune , ossia *superiore* : talchè se uno dei figli abusasse nella famiglia sua propria dei dritti paterni, potrebbe il padre ragionevolmente , anzi *dovrebbe* impedirne gli eccessi, poichè come uomo *dee* voler il bene e di lui e della di lui discendenza : e se al ben comune fosse necessario un comune concorso, il padre ben può a tutti che dimorano sulle sue terre imporne un dovere.

516 La superiorità del padre nasce dalla *autorità* astratta e dal fatto di padronanza

In tal guisa voi vedete spuntare una specie di *superiorità* che non è *poter domestico*, poichè questo appartiene a ciascuno dei figli nella propria casa ; non è *autorità paterna* , giacchè abbiam supposti i figli già emancipati ; non è dritto di *dominio* , giacchè il dominio si stende sulle terre non sulle famiglie dei figli. E d' onde nacque codesta superiorità ? dal dovere proprio di ogni uomo di *far il bene altrui* accoppiato col dritto di dominio che è personale nel capo e fondatore di questa società crescente. Questo dritto che dava al padre il potere di escludere dalle sue terre chi non obbediva, fu cagion che nel padre fosse la superiorità *di fatto* (513); questa superiorità di fatto posta sotto la influenza del *debito di amore universale*, ossia del *dovere di umanità* , lo obbligò a cooperare al bene dei figli (494) ; e nell' atto di imporgliene il dovere gliene accordò *il dritto*, creando correlativamente nei figli il *dovere di obbedire ;* vale a dire formò la *superiorità di dritto* ossia *autorità ;* tutta come ognun vede in comun vantaggio di quella società , ma dalla società medesima non dipendente , se non in quanto quei figli che rimasero sulle terre del padre avrebbono potuto partirne (*) e sottrarre così al padre non già i dritti ma la materia su cui ora gli esercita (LXVII).

517 Sovranità territoriale

Voi vedete così nata da un *fatto quotidiano* una superiorità che sembra appoggiarsi sul *dominio territoriale* , ma che nel dritto sul territorio non ha se non l' elemento *materiale* che porge al principio astratto di autorità la occasione di *atteggiarsi* in un solo individuo , nel padre comune. E poichè questa *superiorità* trovasi per ipotesi in una isola deserta (511) ella è *indipendente* ossia è *sovranità territoriale*.

518 Può divenire ereditaria ossia *patrimoniale*

E se il padre morendo lasci ad uno dei figli tutti i suoi *dritti di dominio* (418) , succederà questo per ragioni quasi uguali nel *dovere* e *dritto* di provvedere al bene comune, perchè nel proprio territorio sarà natural superiore. Per ragioni , dissi , *quasi* uguali ; imperocchè non potendo il padre trasmettere all' erede *il fatto* della paternità , nè anche gliene può trasmettere *i dritti* inseparabili *;* e così a misura che le generazioni dei sovrani si andranno succedendo scemando a poco a poco nei sudditi quel legame *di sangue* che li stringea alla *persona* del sovrano insieme e padre o almen fratello , verrà finalmente una epoca in cui la sola dipendenza politica li stringerà ad obbedire , come la sola superiorità politica darà al sovrano il dritto di comandare. Ma ricordiamcene : sì la superiorità come la dipendenza, effetti della legge universale di *umanità*, sempre avranno la base *concreta* nel dominio *territoriale* , che appartiene pel *fatto anteriore* ad un solo individuo , e che costituisce per conseguenza una *monarchia* ,

(*) Ponete mente a questo punto, perchè egli vi fa toccar con mano la radice dell' errore corrente di *patto sociale*. I figli obbediscono qui *perchè vogliono obbedire ;* dunque, hanno inferito i difensori del *patto*, dunque vi è un *patto* coi figli almen tacito, da cui nasce la superiorità di chi governa. Falso : l' autorità del padre nasce non dal loro consenso ma dalla necessità astratta di un superiore in ogni società e dal dritto di dominio per cui questa a lui solo può competere in quelle terre : ed è obbligato a governar giustamente non *pel patto* coi figli , ma *pel debito di umanità*. I figli poi obbediscono *volentieri* , ma non *per loro libera volontà* : vogliono *perchè* debbono, non debbono *perchè* vogliono ; potrebbono non obbedire partendo ; ma finchè restano obbediscono per dovere risultante *da natura* non *da patto*.

formata dal primo autore di tutta questa pria famiglia, poi società. Egli potrà alienare alcune terre dei suoi dominj senza cedere per questo i dritti sovrani, giacchè nelle alienazioni volontarie ognuno può apporre le condizioni e riserve che egli vuole; ed ecco il dritto di sovranità divenuto ereditario come le terre al cui possesso egli si appoggiò nel formarsi.

519 Stato dei figli emigrati dal territorio del padre

Torniamo or di grazia alla epoca di sue forme primitive. Vedemmo alcuni dei figli emancipati uscir dalle terre paterne, e cercare terre disabitate ove stabilirsi. Suppongasi che o l' affetto o l' interesse o il timore di qualche assalto li tenga uniti, è certo che la loro unione ha *una* autorità (425); ma dove andrà ella a collocarsi? Come *uomini in astratto* tutti sono uguali; le condizioni concrete nulla aggiungono di preponderante, giacchè li suppongo forniti di mezzi uguali al momento di loro partenza, li osservo dotati di dritti uguali pel loro nascimento. A quantità uguali aggiuntene altre uguali (356) la uguaglianza persiste: dunque niuno ha dritto ad aver per sè la autorità, niuno ha interesse a conferirla a veruno in particolare. Abbiam qui *dunque* un governo *comune* nato dalla combinazione *del fatto* della uguaglianza e naturale e individuale colla autorità, necessaria *in astratto* ad ogni società.

520 Essi sono padroni del terreno occupato e superiori dei futuri abitatori

Suppongasi ora che codesti fratelli, associati *ugualmente*, acquistino figli e servi, e crescano a dismisura il numero dei novelli coloni: quali saranno le relazioni fra loro? I primi fondatori si sono impossessati delle terre, ne hanno il dominio; epperò possono escluderne chi non si adatta all'ordine da loro voluto (513); figli e servi tutti dipendono da loro, senza aver dato verun consenso ad una autorità, nata pria che essi nascessero, o giugnessero in quelle terre: i soli che governino sono dunque i fondatori della colonia, nel cui *comune accordo* risiede naturalmente la autorità (LXVII).

521 Il dominio è *in solido*, epperò si esercita col voler *concorde* di tutti

Nel *comune accordo* io dico; avvertasi bene questa espressione perocchè in questa *solidità* consiste il principio essenziale della unità sociale e il carattere *specifico* del governo poliarchico. Se il bisogno anteriore non gli avesse determinati a restare *uniti*, ciascuno avrebbe sulle proprie terre il dominio isolato, da cui spunterebbe col naturale aumento della famiglia in ciascun dei dominj una monarchia come vedemmo poc'anzi. Ma la debolezza di ciascuno li spinge a *collegarsi*, il collegamento ne forma una società; la società *una* suppone autorità *una*; dunque l' autorità non è fra i socj ripartita a brani, ma è *una* in tutti, epperò trovasi nel loro *accordo*. Toccherà a loro lo stabilire il *come* questo *accordo* si formerà collo stabilire le leggi di suffragio (sarebbe qui intempestivo il favellarne); ma essi con quella autorità, che spuntò fra loro nell' atto dello associarsi, *possono* stabilire concordemente ai quanti suffragj dovrà cedere la minorità opposta: anzi non solo il possono ma il *debbono*, sotto pena di doversi dividere dalla associazione, se non accertano le forme della autorità consentendo almeno in questo primo atto con pienezza di voci. Stabilita così la *forma* della loro autorità, questa non cessa di essere *comune*, ma è vincolata frattanto a quelle *forme* finchè il *pieno* consenso dei socj medesimi non tornasse a svincolarnela.

522 Necessità di costituire un consenso artificiale, perchè non sciolgasi la unità

523 La costituzione si appoggia alla fedeltà nel patto

Il *pieno* consenso io dico; perocchè se questo non è *pieno* ognun vede recarsi ingiuria ai dissenzienti ai quali la intera comunità si obbligò coi vincoli del contratto primitivo. Ben potranno per altro sulle basi di questo primo consenso andarsi facendo quelle mutazioni in cui la autorità concorderà colle forme prestabilite dal consenso medesimo. Sul *consenso* dunque appoggiasi qui ogni atto di autorità; e quando anche ad *un solo* venisse conferito il governo, questi, se i socj non si spogliano del dritto che lor compete, è un amministratore della autorità *comune*, non è un *monarca*.

524 Divario essen-

Ed ecco come la osservazione del fatto ci va spiegando la *essenzial* dif-

ziale fra le due forme primitive

ferenza delle forme di governo, ben diversa dall'accidental differenza numerica a cui limitavasi la quadruplice antica distinzione. *Una* è in ogni società la autorità; ma se *uno* ne fu per fortuita combinazione il primo possessore, la *autorità* è (516-17-18) dritto suo proprio benchè in vantaggio comune; se *molti* furono in origine i primi possessori, l' autorità è dritto *solido* sì, ma *comune*, abbiane poi chi si voglia la amministrazione, o molti o pochi od anche *uno solo*.

525
Osservazione sulla tendenza repubblicana del patto sociale. Universalità di nostra teoria

Queste osservazioni ci fanno comprendere la cagione intima della tendenza repubblicana che si ravvisa nei pubblicisti addetti alla ipotesi del patto sociale. Essi partono come noi dalla *uguaglianza naturale;* ma in vece di ravvisarla come pura astrazione, la quale combinandosi coll' elemento concreto può divenire *disuguaglianza individuale*, la prendono come una uguaglianza *reale, concreta, individuale.* Or una società fondata da uguali produce naturalmente, come abbiam veduto, un governo *a comune;* dunque codesti autori debbono sempre trovare tal forma nel cuore anche delle loro monarchie le più assolute (LXVIII). Tanto è pericoloso il camminar sulle ipotesi e non sul fatto!

In quanto a noi, guidati dalla osservazione la più triviale, abbiam veduto nascere e monarchie e poliarchie dalla natura stessa delle cose, e da quei dritti che il *fatto* naturalmente produce combinandosi colle leggi eterne del giusto e dell' onesto. Ed osservate che questa origine e delle monarchie e delle repubbliche, benchè per noi derivata dal germe di *una famiglia*, pure non è appoggiata sui legami di sangue ma solo sulla natura della prima *unità* sociale: se questa *unità* era unità fisica e naturale, ne dovea spuntare *naturalmente* una monarchia; se era morale e artificiale, dovea spuntarne una repubblica. La nostra teoria dunque è generale benchè tratta da un tipo particolare, e ci dà dritto a stabilire una legge generale che la primitiva fondazione e costituzione di ogni governo è o monarchica o comune secondo che il fondatore fu uno individuo o una associazione (LXIX). Lungi dunque da noi quella mania esclusiva (313) per cui i sofisti non vollero legittimità se non nella immaginaria loro società repubblicana: fermi sul fatto noi non impognamo ma riceviam dalla natura quei governi che, combinando con fatti varj le costanti ed eterne sue leggi, ella stessa fondò. Riceviam monarchie, riceviam repubbliche, e queste fondate o da molti o da pochi, e governate in mille varie forme, giacchè niun limite possono avere le volontà degli associati, salva la natura e la giustizia, nel determinare le varietà accidentali del loro governo.

526
Sviluppamento delle relazioni sociali del governo *a comune*

Ma torniamo ai fratelli associati, e seguitiamo il progresso della nascente lor società. Essi non sono immortali: verrà dunque, verrà anche per essi la morte, e voglio supporre che a niuno dei numerosi loro figli essi usino preferenza, e che li lascino in quella uguaglianza in che natura li pose; quali saranno le relazioni dei superstiti? I figli, naturali eredi (418) del padre, come vedremo altrove, ne avranno il dominio; i servi coi proprj discendenti obbediranno ai figli como obbedirono ai padri. Or ai padri con quali condizioni obbedirono essi? era ella uguale la condizione del servo prezzolato e quella della sua prole? mai no: i servi aveano a prezzo degli stipendj venduto l' opera loro, ma non quella della lor figlinolanza. Se dunque riuscivano cogli stipendj a sostentarla, questa non era obbligata per verun titolo particolare a *vivere in bene dei padroni* (*servire* (434)). Ma per questo era ella libera a violare l' ordine che essi voleano osservato nei luoghi di loro *dominio*? è chiaro che no: ben potea partirne, ma rimanervi e non soggiacere allo loro autorità era impossibile; giacchè essendo necessaria una *autorità* in quella società ed ogni altra fuor di quella dei padroni potendo da questi escludersi dai loro dominj, altra non potea re-

527
Naturale distinzione fra servi e sudditi del *comune*

starvene fuorchè la loro. Dunque relativamente ai padroni i servi erano insieme e servi e sudditi; i loro discendenti erano semplici sudditi, governati dai padroni in forza del dovere di *umanità* (fa il bene altrui) combinato colla superiorità *di fatto* risultante dal dritto di dominio.

528
Questa genesi della società scioglie i problemi cui altre teorie non rispondono

In tal guisa si vede qui svilupparsi quella *forma di governo* che in tutte le repubbliche si osserva e che mette a tortura le teste sistematiche allorchè non sul fatto, ma sulle astrazioni e sulle ipotesi vogliono fondar le teorie dei governi, riducendo al concreto senza altro elemento quella uguaglianza naturale che non può essere in sè se non una pura astrazione. Nella loro ipotesi ogni repubblica è illegittima; giacchè nella Veneta, per esempio, perchè gli abitanti di terra-ferma dovean obbedire ai Veneziani? In Berna perchè il contado alla città? ec. Se tutti eran uomini, tutti erano uguali in dritto a comandare. Ma nella nostra teoria ci si propongano pure quanti quesiti si vuole, avranno agevole e pronta risposta dal dritto di *umanità* combinato col *fatto*. Così se ci venga domandato (vedi sopra 506) perchè i servi benchè uomini ugualmente che i padroni, pure non comandino come i padroni? risponderemo che appunto perchè uguali nun possono pretendere trattamento disuguale; or sarebbe trattamento disuguale togliere ai padroni ciò che legittimamente possedeano per arricchirne i servi; dunque i servi non possono pretendere di comandare come i padroni. Se ci si domandi se tutti i possidenti abbian al governo gli stessi dritti? risponderemo che il dritto di governo è eredità di quei primi socii fratelli; e che l'acquistarne le terre non dà necessariamente anche il dritto di governo; giacchè si può alienare un dritto riserbandone quella parte che meglio ci piace (415); dunque quei *soli* possidenti avran dritto a governo che o ereditarono o altrimenti acquistarono legittimamente *tutto* il dritto dei primi fondatori. E le donne perchè non governano? perchè esse sono ai loro mariti naturalmente suddite (ne vedremo altra volta il *perchè* nelle naturali relazioni parlando dei doveri domestici). E i bambini e i giovani? essi dipendeano dai primi fondatori, i quali poterono con giuste leggi determinarne la condizione, e limitarne la minorità... In somma il *fatto* precedente contiene qui sempre la causa del susseguente, ma sempre sotto la direzione della gran legge di indipendenza appoggiata sulla *uguaglianza* di natura astratta (360).

Sviluppare tutte le relazioni della società *comune* non è di questa prima sezione ove trattiamo dell'*essere* sociale, non dell'*operare*; e se ci siamo qui inoltrati a dar qualche cenno prematuro di tali relazioni, l'abbiam fatto soltanto perchè questo primo schizzo, oltre che previene molte difficoltà e rende più evidente la verità delle dottrine, ci aiuta a comprendere la vera natura di un governo a *comune*, sì travisata dagli autori ipotetici, i quali trascinati dalle loro ipotesi mal conobbero del pari e la natura del monarchico e la natura del governo repubblicano.

529
E distingue chiaramente il governo monarchico dal poliarchico

In fatti la repubblica ossia il governo *comune* diviene secondo le lor teorie ugualmente illegittimo e vacillante che il monarchico; se non che essi lo vanno appuntellando col *fingere* consenso or presunto or dovuto or costretto della *plebe sovrana* (LXX) la quale è sempre la governata e mai la governante. Ed ecco perchè questa moltitudine quando una volta si persuade delle lor *teorie di dritto* e le paragona colla falsità delle lor *finzioni di fatto*, diviene inquieta e torbida nelle poliarchie anche le più popolari come nelle monarchie le più paterne. « Io ho dritto certo, dice ella, a governar lo stato, e son certa ugualmente che mai non consentii al *finto* vostro *patto*; dunque i miei dritti sussistono inviolabili, e posso valermi della forza (che per fermo non mi manca) affine di ricuperare quella sovranità che sicuramente non posseggo, e che mi fu indegnamente rapita». Lasciamo agli autori di tali dottrine il negarne la illazione sostenendone i

530 Situazione delle *Persone sociali* in una repubblica

principii: in quanto a noi, noi veggiamo nel *fatto* la evidente distinzione delle *persone sociali* ancor nelle repubbliche, giacchè la autorità è nel *comune*, centro *unico* di quei *soli* individui che formarono dapprima il governo e che ne sono pel *dritto* successorio la cagione nei loro eredi. Essi sono per conseguenza sovrani nell' atto di *concordia* con cui determinano le leggi, sudditi e privati quando, individui isolati, operano per *sola* volontà e dritto personale. Coloro poi che non ereditarono alcun dritto dai primi, ma si assoggettarono per qualsivoglia motivo alla autorità già formata epperò inviolabile, sempre e assolutamente son sudditi, non agli individui collegati ma al loro voler *concorde* alla *comune* autorità; la quale ha verso di loro i *dritti* e i *doveri* sovrani. Tali erano rispetto alla repubblica di Venezia gli stati di terra-ferma, tali le due riviere rispetto a Genova.

531 Paragone fra le due forme

Si paragoni questa relazione complicata delle persone sociali colla semplicità delle relazioni monarchiche, e viemmeglio si vedrà come la diversità fra le due *forme* di reggimento è essenziale non numerica. Nella monarchia un individuo *naturalmente-uno* divien la sede della autorità *una*, e questa autorità viene *quasi* (*) a combinarsi, a immedesimarsi colla volontà del sovrano; la moltitudine non ha qui altra funzione che la funzione di *suddito*, e la divisione delle persone *sociali* è in perfetta armonia colla divisione delle persone *fisiche*. Nella forma di governo *comune* il principio di autorità *una* dee atteggiarsi in un essere *moltiplice*, dotato di *unità artificiale* dal consenso dei socj; ed essi che sono *sovrani* nell' atto che riuniti consentono, divengono *sudditi* appena escono dalla sala del consiglio, e in questo titolo di sudditi e di privati vengono accomunati con quelli di cui sono sovrani. Qui, come ognun vede, la differenza è nella *essenza* delle relazioni sociali; or le relazioni sono il costitutivo della società; dunque le due forme sociali sono *essenzialmente* diverse, e costituiscono una base di divisione veramente *filosofica* delle forme svariatissime con cui può l' astratto principio di autorità sociale rendersi concreto nelle particolari società.

532 Esse abbracciano tutte le società possibili

Questa divisione abbraccia come ognun vede *tutte* le possibili varietà di forme, giacchè fra il *semplice* e il *composto* non è possibile rinvenire un termine medio: due dunque sono essenzialmente le forme di governo; ma questo non fa che non possano moltiplicarsi in infinito le tinte e dirò così le fisonomie delle varie società, giacchè queste non risultano soltanto dalla proporzione che passa fra le persone fisiche e le persone sociali: vedemmo altrove molti altri elementi *di fatto*, i quali potentemente influiscono nelle varietà del mondo sociale (c. VI), sui quali dobbiamo aggiugnere altre osservazioni, e dimostrarne la applicazione per soddisfare al problema propostoci sul principio di questo capitolo (504) quanto si può nel punto di prospettiva da cui contempliamo generalmente la società.

533 Caratteri sociali risultanti dal fatti osservato finora

Finora abbiam veduto spuntar dal fatto due società, *necessaria* l'una dei figli col padre, l' altra *spontanea* dei *fratelli* emigranti (446): *disuguale* era la prima perchè i *mezzi* di beneficare erano quasi tutti dal canto del padre, i *bisogni* quasi tutti dal canto dei figli; la seconda era *uguale* per motivo della uguaglianza sì dei *mezzi* sì dei *bisogni*; nacquero entrambe nei recinti delle mura *domestiche* ove conviveano dapprima in relazione

(*) Avvertasi a questo *quasi*: la *autorità* non cessa di essere, astrattamente considerata, un risultamento della aggregazione umana (424 segg.), epperò non è *una volontà individuale*; onde chi obbedisce alla autorità non obbedisce ad un puro uomo e ai suoi capricci, come taluni dicono per avvilire la dipendenza dei sudditi leali. Ma intanto essendosi essa autorità atteggiata concretamente nel sovrano *fisicamente uno*, la giusta di lui volontà ne diviene l' organo, e chi la trasgredisce lede l' autorità sociale.

***quotidiana*, entrambe a poco a poco moltiplicando in numero dovettero scemare in *continuità* di relazioni, talchè i membri divennero l'uno all'altro poco men che stranieri ; così la società *privata* divenne *pubblica* (448).** Tutto però questo successivo incremento andò sviluppandosi sulla base del dominio *territoriale* così nella società *monarchica* come nella *poliarchica*.

534
La base primitiva della società non è sempre il *territorio*

Or sappiam noi o dalla ragione o dal fatto che solo su questa base possa fondarsi la pubblica società colla autorità corrispondente ? No certamente ; anzi ragione e fatto ci dicono potere esistere associazione senza territorio: la ragione mostrandoci altri beni che possono divenir obbietto della unione e sono i beni non di fondi stabili ; il fatto presentandoci società non poche formate o dal bisogno di difesa, o dalla unità delle dottrine. Vero è che non potendo l' uomo nè viver d' aria, nè viver per aria, sempre tendono esse poi finalmente a stabilir piè fermo su qualche territorio ; ma vi giungono già formate, epperò già rivestite di un cotal loro proprio carattere, i cui tratti mai non arrivano a cancellarsi interamente.

535
Dalla varietà di base risulta la varietà di carattere sociale ossia la *qualità*

Inoltre tanto le società che vengono formate dal bisogno di material sussistenza , quanto le altre formate da bisogno di difesa o da armonia di dottrine, possono in maniere e in circostanze svariatissime ottenere il proprio intento. Ecco dunque elementi di fatto svariatissimi che influiscono nella *qualità*, e determinano la *tinta* sociale, come la *continuità* dei bisogni ne determina la estensione ossia *quantità* ; come la *proporzione* fra i bisogni e i mezzi degli associati ne determina la *forma*. Diamo una occhiata anche a questi varj elementi.

536
Società cacciatrici e pastorali : loro caratteri. *Poca unità e governo debole*

Se una società qualunque formasi, per bisogno solo di sostentamento e di convenienza fra uomini ancor rozzi in terra abbandonata, ella troverà sulle prime abbondevole il vitto alle sue voglie frugali nel frutto spontaneo della terra e nella cacciagione ; nè saranno se non rare e libere le relazioni *pubbliche*, determinate piuttosto da qualche avanzo di parentela, o dal timore di qualche assalto, anzichè da forme sociali già contornate e ferme. Poca unità ha qui il corpo di società pubblica, poca influenza la autorità, perchè pochi sono i bisogni, larghi i mezzi, mobile la proprietà e le abitazioni. Il caso di guerra è *quasi* il solo in cui la *autorità* comparisca, perchè il solo in cui sentesi il bisogno della *unità* ; al più qualche misfatto, qualche litigio porgeranno occasione al *poter giudiziario*, se non intervengono arbitri a supplirne le veci. Questa società *cacciatrice* non è dunque se non un primo embrione di società. E poco diversa è la *pastorale*, anzi ella è forse ancor più sgranellata in famiglie, giacchè il bisogno di vasti pascoli tiene in maggior distanza gli associati. Qui l' *incivilimento propriamente detto* non può aver grande appiglio , giacchè se lo consideriamo in ciò che gli è essenziale, cioè nell' essere le leggi una vera espressione delle relazioni *politiche*, egli è evidente che non può esistere se non *in germe*, non essendovi qui se non il germe delle relazioni politiche. Se poi si consideri l' *incivilimento* in quanto è forbitezza del vivere sociale, molto meno avrà luogo in queste società ove la semplicità dei bisogni, delle abitudini, delle relazioni non può eccitare nè arti nè commercio nè speculazioni scientifiche. Per opposto la intimità e necessità delle relazioni domestiche aggiugne forza ai legami del sangue , e la semplicità del vivere alle virtù domestiche ; di che abbiamo ammirabili esempj nelle società patriarcali.

537
Poco incivilimento, molte virtù domestiche

538
Società agricola : sua naturale perfezione

Le predette società sogliono esser *nomadi* ; ma esse non sono , come abbiam detto, se non un embrione di società, uno stato di *transizione* dalla vita domestica alla politica: transizione che può aver qualche stabilità presso quei popoli solamente in cui o la barbarie impedisce l' aumento della popolazione , o la ferocia guerresca assicura il poterla sostentare scorrendo e saccheggiando (LXXII). Ma la naturale inclinazione porta generalmente

l'uomo ad aver ferma la sua dimora per amor della agiatezza che vi si ottiene, e la necessità crea proprietà stabili a misura che cresce entro limiti determinati di paese la popolazione, come sopra abbiam veduto. Quindi nasce la società *agricola* , la più naturale delle società nello stato (*) presente dell'uomo epperò ancor la più stabile, e la più propria a svilupparne tutta la perfettibilità così fisica come morale. Ella unisce per quanto si può la saldezza della unità sociale e la forza della autorità colla indipendenza degli individui, giacchè solo dalla forza ed unità sociale possono i proprietarj sperare una sicura guarentigia dei dominj privati e questi dominj diminuiscono i bisogni, fonti di dipendenza. Quindi è che ella alimenta del pari e le virtù domestiche e le politiche (**): vita frugale, laboriosa, onesta, socievole onora le pareti domestiche; commercio leale, valor guerriero, amministrazione saggia sostengono il nome pubblico. Egli è questo un fatto che non prendo a dimostrare, ma che accenno come storica verità.

539
Industre, commerciante

La società *agricola* può essere riguardata come la base della società *industre* e della *commerciante*, le quali non fanno se non *operare* sui prodotti della prima e *trafficarli*; ossia *trasmutarli* e *commutarli.* Quando queste due società sorgono in seno alla prima ne formano il compimento, la perfezione, poichè la *industria* vi fomenta ogni specie di arti ed anche di scienze materiali, il *commercio* ne estende i lumi, le ricchezze, le relazioni; e il bisogno di giustizia e di pace inclina gli animi all'ordine in cui solo si trovano l'una e l'altra. Ma quando non hanno nel proprio terreno assodata la base, danno alle società che in loro si appoggiano una esistenza meno solida, perchè più deboli ne sono le affezioni; e meno indipendente, perchè appoggiata sulle ricchezze altrui.

540
Società spirituali; nascono dal magistero

Dalle società che si formano per assicurar la sussistenza sui beni materiali, passiamo a considerare le altre. Se in vece di un padre che abbiam preso a considerare poc'anzi (511) voi supponete che un maestro di dottrine pellegrine riesca a persuaderne una moltitudine , egli acquisterà sopra di lei una specie di dritti diversissimi da quei del padre ma nulla inferiori nella efficacia. Imperocchè egli non per dritto personale, ma per quello impero naturale e necessario con cui la verità strascina il cuore dietro l'intelletto otterrà dai suoi proseliti tutto ciò che o sarà conseguente alla dottrina fermamente abbracciata, o conveniente alle funzioni che egli esercita verso la moltitudine. Non è egli dunque in questo caso un vero superiore poichè *non crea il dovere* (101 e 346); ma frattanto ha un impero tanto più gagliardo, quanto maggiore è la evidenza o reale o apparente di sue dottrine , e quanto superiori i dritti della verità ad ogni altro dritto umano, che da essa derivasi.

541
La chiesa e sue dipendenze, esemplare perfettissimo di tal società

La chiesa di G. C. considerata per un momento con occhio puramente naturale (chè la fede ce la presenta non solo come Maestra ma come vera *Autorità*) è il tipo il più perfetto che immaginar mai si possa di tali associazioni spirituali ; o tutte le particolari sue diramazioni partecipano della efficacia e soavità ammirabile di quell'arbore divina. Chi può non restare attonito allorchè legge le imprese con cui un povero Missionario presentandosi fra barbari dispersi, inumani, sfrenati, antropofagi , ne

(*) Dissi *nello stato presente*, perchè un terreno più cortese dei suoi doni abitato da uomini più sobrj nelle lor voglie , quali sarebbero stati gli uomini nello stato di innocenza, avrebbe forse potuto rendere tal società meno ordinaria. Sembra per altro che anche in quello stato la agricoltura dovesse essere la principale fra le materiali occupazioni dell'uomo, giacchè di quello stato parla il sacro testo quando narra essere stato posto l'uomo nell'Eden affinchè lo coltivasse: *ut operaretur*.

(**) Legga chi vuole il bell'opuscolo del ch. conte di Bonald. *de la société agricole et de la société industrielle.*

formò società che tutte da lui dipendeano più assai che niun suddito dal sovrano, infrenate solo dal potere del vero che in lui parlava ? (*). Ma qui la ragione stessa ci dice essero intervenuto un poter sovrumano ; non così nelle riunioni di sette dottrinarie di ogni specie , incominciando da quei tempi favolosi (seppure racchiudono in sè alcun vero) in cui Apollo e Orfeo associavano i Greci selvaggi e poscia i loro Legislatori li regolavano a forme di governo men rozzo, fino al terribile proselitismo dei Musulmani e degli Eretici, che stabilirono società più o meno durevoli ; anzi aggiugnam pure fino al trionfo dei settarj che sulle ruine di potentissime monarchie assicurarono la base delle lor cattedre ; in queste riunioni, io dico, non abbiam noi veduto formar società che o giunsero o agognarono, non senza fondata speranza, a divenire vere società pubbliche indipendenti? In questi casi ognun vede prima base di tali associazioni e della autorità che ne risultava (o reale se erano legittime, o apparente se illegittime) essere stata la brama del vero non il bisogno di sussistenza.

542 Associazioni consimili fra infedeli ed eterodossi

La base diversa dà a queste società caratteri del tutto diversi dalle società territoriali, e in 1. luogo il dominio ossia superiorità *di fatto* nascendo qui dalla verità o reale o apparente, egli è chiaro che dee attribuire la preponderanza sociale alle menti più atte a conoscere e a porgere *il Vero* ; onde queste specie di governi sono insieme-insieme e popolari poichè l' ingegno è doto di ogni classe ; e monarchiche o almeno aristocratiche poichè è dote di pochi in ogni classe: tutti possono giugnervi al potere. pochi ne giungono alla pienezza. 2. Essendo la volontà naturalmente inchinevole al vero come a bene dello intelletto, il dominio del vero è *naturale* epperò *soave*, giacchè ciò che è naturale non è violento ; la soavità sarà dunque carattere di tali governi. 3. Le *persone*, in cui questo dominio va ad *individuarsi* e concentrarsi, non possono perdere la loro influenza , se non col comparire *fallaci*, e vice-versa non posson comparir fallaci senza perdere o tutta o quasi tutta la loro influenza. 4. Quindi è che il loro regno è il regno del vero e del dritto (LXXIII) almeno apparente (legalità); andar contro il vero è la rovina necessaria di tali società , ed autorità.

543 Loro caratteri Preponderanza del sapere : epperò popolarità monarchica

544 Soavità efficacia: solidità di governo giusto; legalità necessaria

Or come si forma in tali società, e dove si asside naturalmente la autorità ? non occorre pur dirlo : ognuno sa qual sia e quanto naturale la dipendenza del discepolo dal maestro. Siccome questi è padrone del suo parlare, niuno può pretendere di udirne l' insegnamento senza accettarne le condizioni (406) ; egli può dunque (se ad insegnare non sia obbligato d'altronde) per natural diritto esigere obbedienza dai suoi proseliti sotto pena di privarli del suo insegnamento, escludendoli ancora dalla propria scuola se abbia questa un luogo di cui sia padrone il maestro. Esso è dunque per natural dritto *superiore* dei suoi discepoli , se sia legittimo il suo insegnamento ; che se il numero ne cresca a dismisura, ed acquisti per vie legittime la indipendenza, egli si troverà sovrano e la sua autorità sarà fondata sulla sua dottrina.

545 Situazione naturale della autorità in questa società

Ma una tal società può ella sussistere senza case ove ella si aduni , senza campi onde ella tragga la sussistenza ? certo che no, poichè ella è società d' uomini. Acquisterà ella dunque a poco a poco possedimenti materiali ; e se questi territorj per una qualsivoglia combinazione vengano ad essere abbandonati da ogni superiore influenza, il capo di quella scuola si troverà divenuto *sovrano territoriale*, poichè era prima signore di quei territorj ed alla superiorità ha ora aggiunta la indipendenza (497).

546 Tende a divenir sovranità territoriale

Intanto però *finchè sussiste per base della autorità il sapere*, la sovra-

547 Per sè non ereditaria

(*) V. Muratori, Il Cristianesimo felice.

nità spirituale conserva i suoi caratteri (LXXIV), i quali influiscono fortemente nella fisonomia delle forme sociali e vi spargono una tinta di soavità, di solidità, di maturità, di popolarità, che a niun'altra specie di società potrà mai comunicarsi. Ognuno poi vede che il governo non può qui tramandarsi per successione ereditaria se non trovisi il modo di trasmettere ereditariamente il *sapere* su cui è appoggiato il comando, o superiorità; come appunto accadea nelle *caste* sacerdotali fra gli Egizj per una specie di *monopolio geroglifico*, nella tribù di Levi fra gli Israeliti per quella speciale assistenza con cui sulle labbra del sacerdote custodiva Dio la scienza della legge.

548
Società militare: suoi caratteri, *durezza, rapidità, ampiezza*

Diversissimo e quasi direi contrario al precedente è il carattere degli stati militari, nati dal bisogno di difesa armata che riunisce i deboli intorno ad uno o più uomini valorosi. La fierezza natia del valore guerriero, la necessità in guerra di disciplina severa, il disprezzo di ogni pericolo, la natural preponderanza della forza materiale tendono a rendere sanguinario, rigido, ingiusto il governo militare, specialmente verso coloro che non portano le armi. La natural sua forma è necessariamente monarchica; ma l'elemento aristocratico vi ha una gagliarda influenza a proporzione che il valore degli officiali maggiori divien necessario al supremo (LXXV): il sistema feudale infatti altro non fu che il risultamento di un governo militare.

549
Governo naturalmente monarchico o aristocratico

Come egli si formi e giunga a divenire stato, è cosa a comprendersi agevolissima, giacchè niun' altra specie di governo vien dalle circostanze più imperiosamente determinata. Un assalto repentino da respingere, una ingiuria da vendicare aduna subitamente un esercito, e il governo già è formato, e talor anche legittimo e indipendente. Con ugual rapidità egli acquista anzi conquista i territorj e vi si rassoda; con ugual rapidità ei può perderli ed annientarsi: sulla forza appoggia il suo esistere, dalla forza può temere la sua caduta. Se non che divenuto esso pure *territoriale* può prendere insensibilmente forme più dolci e per conseguenza basi più sode; e tale appunto sono a' dì nostri generalmente gli stati europei, nati sotto il vandalismo dei barbari settentrionali, e mansuefatti poi dal Cristianesimo; i feudi che furono dapprima terre di conquista, divenuti a poco a poco retaggio di famiglia e per varie maniere ampliati, diedero il nome e formarono il ceppo di quasi tutte le dinastie regnanti (*), che debbono per conseguenza riguardarsi anzi come patrimoniali che come militari.

550
I caratteri o *qualità* possono applicarsi ad ogni *forma*

Ognun comprende che ciò che abbiam detto di queste basi di associazione può adattarsi ad amendue le forme principali monarchia e poliarchia, giacchè una società di negozianti, di militari, di letterati ec. può giugnere ad avere dei dipendenti e dei territorj, ed acquistarne finalmente la indipendenza, come può giugnervi un individuo (sebbene forse con maggior difficoltà, non avendo mai l'unità artificiale quella perfezione, epperò quella efficacia e celerità, che l'unità naturale). Così per esempio dice (**) il ch. C. di Haller, se la compagnia delle Indie non fosse formata di membri abitanti nelle terre dei sovrani europei, e da essi privilegiata e protetta, ella sarebbe una vera repubblica (LXXVI), come il negoziante Medici divenuto indipendente fu a' suoi tempi sovrano. Ma o repubblica o monarchia, ogni società, derivando da cause anteriori, sempre acquisterà un suo proprio carattere, uno spirito suo proprio che tramandato di secolo in secolo le darà quella che abbiam chiamato *fisonomia sociale*, di cui abbiam procurato di dare in questo capo e la idea e la spie-

(*) V. Haller, Restaur. della So. polit. T. 4 c. 43.
(**) *Idem*, Restaur. vol. 7, c. 3.

gazione. Farne la applicazione sarebbe opera più di storico viaggiatore, che di pensatore filosofo; molto più poi è alieno dalla brevità di questo saggio.

Abbiam considerata la *qualità* ossia il carattere delle società come risultamento della primitiva loro istituzione, o per meglio spiegarci, del primitivo lor nascimento, per limitar le considerazioni ad elementi più chiaramente analizzati: ma ognun vede le dottrine medesime doversi applicare alle società derivate da quelle, giacchè a tutte è applicabile il teorema da noi altrove stabilito (444) ogni società dipendere nella forma e nei caratteri dai fatti anteriori che nel dar loro l'essere lo diedero in forme determinate, nè poteano darlo altrimente.

Ed ecco d'onde ordinariamente dipendono certe forme un po' or singolari or complicate che si ravvisano in certi governi, e che alcuni politici riguardano come condizioni del *patto sociale* (senza curarsi di mostrarci l'epoca in cui questo patto si stabilì con queste condizioni) e le chiamano costituzioni fondamentali dello stato: lungi dall'esserne costituzioni fondamentali esse sono ordinariamente mutazioni fatte nelle forme di governo per effetto di politici rivolgimenti; epperò lo stato dovette esistere prima che nascessero codeste complicazioni dell'organismo sociale.

Prova di questa associazione può essere la natura stessa delle cose, perocchè in tutto ciò che dipende da umano artificio il più semplice precede il più complicato: paragonate le arti, i meccanismi, le istituzioni moderne colle antiche, vedrete che a poco a poco tutto va complicandosi. Ma se si abbia ricorso al fatto si potrà anche più chiaramente veder la conferma del nostro teorema: paragonate la complicata organizzazione della romana repubblica sotto Cicerone o Pompeo colla semplicità del governo consolare nella sua prima istituzione; paragonate la Francia di Luigi XIV, colla semplicità dei governi di Clodoveo e dei suoi primi eredi, anzi considerate ciò che accade ogni dì sotto gli occhi vostri, quante nuove istituzioni politiche si aggiungono in ogni età alle antiche; e vedrete che le complicazioni dei governi che sogliam dir misti, lungi dall'esser patti fondamentali di società novelle, debbono nascere dopo lunghe esperienze e gravi sconvolgimenti politici di società invecchiate (LXXVII).

551 Cenno sul problema della miglior forma: sua inutilità

Ecco intorno alle forme e ai caratteri che possono ravvisarsi in ogni stato indipendente quanto ci parve importante a dirsi, affine di presentare alla filosofia degli storici certe vedute generali atte a guidarli nelle loro ricerche e nei loro giudizj su tal materia. Niuno si aspetterà da noi che prendiamo ora a risolvere il problema celebratissimo fin dai tempi di Erodoto e di Aristotele intorno al miglior governo. Chi stabilisce con Rousseau, con Burlamacchi, collo Spedalieri (*) e con tanti altri, niun governo esser legittimo se non per consentimento dei sudditi, vede in questa quistione un punto di sommo rilievo, giacchè si tratta di regolare ogni *cittadino* (**) nel consenso che egli dovrà dare o sospendere o negare a chi lo governava prima che egli pur sapesse di esistere. In quanto a noi che abbiam dimostrato ogni governo *nascere da fatti anteriori* e bene spesso da fatti *non liberi* rispetto ai sudditi; questa quistione è quasi inutile e talor anche ridicola, come ridicolo sarebbe il muover dubbio pratico se il bambino faccia meglio a *nascere* sovrano o suddito, ricco o povero ec.

Che se dir ne dovessimo parola, dedurremmo pel puro astratto pro-

(*) Dr. dell'U. l. 1. c. 12. Burl., Dr. polit. p. 1. c. 5. § 2, e altrove, Rousseau, Contr. soc. l. 4.

(**) Pensi poi cui tocca a determinar se egli sia « *del bel numero uno* ». (V. n. 506.)

blema la nostra soluzione dalle seguenti osservazioni, conseguenze o delle teorie già stabilite, o di fatti ovvii e notorii.

532 Ragioni pro e contra; il miglior governo è il legittimo

I. Il bene di ogni essere morale si misura dalla attitudine al suo fine; fine del governo è unir le intelligenze le quali non possono unirsi se non col *vero*. Or *il vero* con cui la autorità le unisce qual è? Badate a non prendere equivoco: ogni *dritto* è fondato su di un qualche *vero* che ne forma il *titolo* e che lega la altrui volontà *mostrandole* che ella è obbligata. Ma il *dritto di comando* che diciamo autorità è dritto non di *mostrare* ma di *creare* la obbligazione (346). Dunque il vero con cui essa muove la volontà è l'essere *vera* ella stessa. Or la verità della autorità dicesi *legittimità*; dunque colla legittimità ella unisce le intelligenze. Dunque il miglior dei governi è in ciascun paese il legittimo; e senza tal condizione la forma ancor la più perfetta sarebbe inetta all'uopo.

533 Ove sia maggior unità

II. Presupposta questa base, la miglior forma di governo è quella che meglio congiunge *unità* ed *efficacia* (310, 454): unità di *fine*, di *autorità*, di *armonia*, efficacia di *spirito pubblico*, di *legislazione*, di *forza materiale* (455 segg.). Or queste condizioni dove si trovano più agevolmente? 1. La unità del fine *particolare col generale* può e dee trovarsi in tutti i governi, perchè altro essa non è che l'intento di governar con giustizia: nella monarchia è più facile ad aversi essendo più facile trovare *uno* che *molti* saggi e buoni, ed essendo il più forte per natura e per circostanze meno propenso a far male (479). Nella poliarchia è più difficile ad aversi, ma il contrasto degli interessi sembra a taluni compensare in parte una tal difficoltà. A mio parere non potrà mai l'urto degli interessi supplire alla giustizia per le ragioni che dirò fra poco (al § seg. 2.); solo renderà la ingiustizia meno patente e clamorosa.

2. La *unità di autorità* senza dubbio è maggiore nella monarchia (531).

3. La armonia fra governanti e governati sembra maggiore nella poliarchia essendo le persone stesse suddite e sovrane. Ma siccome in ogni repubblica il numero maggiore è di coloro che non governano, vi si incontra molte volte scissura fra i nobili e i plebei, come si vide le tante volte a Roma, a Genova, nelle aristocrazie di Svizzera ec.

534 Ove maggiore l'efficacia

III. L'*efficacia* 1. di *spirito pubblico* dee necessariamente essere maggiore nelle repubbliche, giacchè senza esso non potrebbero sussistere. E questo parve intendesse il Montesquieu quando disse anima delle repubbliche essere *la virtù*, ma una virtù *non morale nè religiosa* (LXV), il che molti hanno ripetuto credendo di fare un grande elogio alle repubbliche. Or saria certo un grande elogio se potesse dirsi che esse *producono* la virtù o anche solo lo spirito pubblico; ma il dire che anzi lo spirito pubblico è il solo puntello capace a sostenere una repubblica, è lo stesso che dire la repubblica il più debole dei governi. E di qui ripetesi la pronta caduta delle repubbliche essendo difficile conservarne lungamente lo spirito vigoroso (*).

2. L'efficacia delle leggi può considerarsi e nella loro *giustizia* e nella

(*) Può vedersi in tal proposito Haller t. 7. p. 1, pag. 247, il quale fa della durata delle Repubbliche la seguente statistica:

Atene	durò anni	272
Roma	»	465
Genova	»	269
Svizzera	»	442
Olanda	»	207
Venezia è la sola che giunse a		1343

Potremmo aggiugnerne molte altre, ma se tolgasi Sparta, le cui leggi sono un fenomeno portentoso nella storia dell'ordine sociale, e poco invidiabili ad un popolo

loro *esecuzione*. Intorno alla prima corre presso molti opinione che le leggi debbano essere più giuste in una repubblica ove l' interesse del corpo legislativo abbraccia il maggior numero degli interessi privati (*). Ma questa ragione confonde due cose fra loro assai diverse, *interesse dei molti*, e *interesse comune* (**): nel caso suddetto l' interesse del corpo legislativo assicurerà gli interessi dei più potenti e numerosi; ma, se la giustizia non ne regga gli intenti, saranno sacrificati i più deboli e meschini. Or questi appunto debbono formare il più caro obbietto della protezione sociale.

La *esecuzione* dipendendo dalla *forza*, dalla *attività* e dalla *costanza*, sarà più *forte* nella monarchia ove è più *una* la autorità; sarebbe forse più *attiva* nelle poliarchie, ma vi incontrerà più numerosi contrasti. La *costanza* nella monarchia incontra lo scoglio della morte che tronca i disegni anche dell' uom più fermo: nella repubblica la perseveranza che non avrebbe termine dalla morte trova un ostacolo nella natura stessa della *mobile* moltitudine: *mobile vulgus*.

3. La forza materiale suole nelle repubbliche avvantaggiarsi col commercio: ma una vasta estensione di territorio non può durarla sotto governo a comune: ci vuole la forza monarchica a sostenerne la mole. Cadea per la sua mole (***) la Romana repubblica quando Augusto la sostentò: le grandi potenze d' Oriente furono create da Monarchi; da Gengis-Can furono riuniti a grandi imprese i Tartari, da Carlo Magno i barbari, da Maometto gli Arabi ec.

Le lettere, le scienze sembrano retaggio della monarchia: Roma vanta i secoli di Augusto e di Leone X, la Francia quello di Luigi XIV, la Prussia quel di Federico, Firenze quello dei Medici. Sotto monarchi la sapienza antica primeggiò a tempo di Salomone in Palestina, a tempo dei Faraoni e dei Tolomei in Egitto, fondò un governo di letterati alla Cina, scintillò qual passeggiera meteora fra gli Arabi. Carlo Magno fe' spuntarne l'aurora alla moderna Europa, Vladimiro e Pietro il Grande alla Russia, Alfonso alla Spagna, Alfredo alla Inghilterra: insomma i monarchi più potenti crearono ordinariamente il secolo delle lettere in ogni nazione. Nelle repubbliche quale trovate voi che fiorisca? Sola Atene; e questa, dice Müller (****), quando cessò di grandeggiar come repubblica, quando o sponta-

---

non barbaro; e S. Marino che trovò salute nella sua picciolezza; le altre non presenteranno periodi più lunghi dei surriferiti.

(*) Burlam. Drit polit. p. 2. c. 2

(**) L' oppressione in cui geme da più secoli l' Irlanda, i tumulti della plebe e in Roma anticamente, e a' tempi nostri in contrade ove la *legge* dee suppitre alla *carità* cristiana, venuta meno colà al mancar della fede, possono dimostrare che lo interesse del maggior numero non è sempre quel della giustizia. Legganst in tal proposito le lettere di Cobbett e il Rubichon, Influence du clergé.

Un fatto opposto parla in favore della monarchia: la plebe, si pronta a sommosse nelle repubbliche, suol essere la più affezionata al proprio sovrano nel governo monarchico: e se più d' una volta riuscirono i demagoghi a persuaderle che ella era infelice, o come essi dicono ad illuminarla sui proprj interessi, ciò non fu opera se non di intrighi, di tradimenti, di lusinghe e soprattutto della prepotenza delle armi, con cui *fu* COSTRETTO *il popolo sovrano a* VOLERE SUO MALGRADO *la propria felicità*. Parlo qui come testimonio oculare

..... quaeque ipse miserrima vidi
Et quorum pars *ipse* fui:

Ma i testimonj non mancano ancor fra gli scrittori che vollero distruggere l' antico ordine di cose: valga per tutti il Botta, st. di Italia; Thiers, Hist. de la révolution française.

(***) Mole ruit sua (Horat.)

(****) St. univers. T. 1, l. 4, pag. 112.

nea sotto Pericle o per forza sotto Alessandro ricevette leggi da un solo. La ragione è chiara: un corpo di letterati mal può occuparsi dei pubblici affari, e una repubblica ove i più saggi non si occupano degli affari, non può durare. Per questo Roma repubblica lasciava arti e lettere e scienze ai suoi liberti, e pensava a reggere il mondo:

Excudant alii spirantia mollius aera ec.
Tu regere imperio populos, Romane, memento
(*Aen. l.* 6).

E quando ella si innamorò delle arti di pace o cessò o avea cessato in lei lo spirito repubblicano.

555 Ove più naturali le forme

IV. Se riguardiamo le opere della natura, esse ci raccomandano ordinariamente le forme monarchiche anzi che le comuni, come si dirà in appresso (561). Ma ciò non fa che non possa l'arte talvolta perfezionar la natura, correggendone in casi particolari le aberrazioni cagionate da individuali difetti. Naturali son dunque tutti i governi quando nascono legittimamente dai fatti.

556 Insufficienza della soluzione del Burlamacchi

V. Il Burlamacchi nel decidere tal quistione a favore del governo misto tutta appoggia la soluzione ad un solo principio dicendo ottimo quel governo che bandisce la licenza senza dar luogo alla tirannia (*). Questo principio parmi peccare per molti capi: 1. perchè dimentica il più essenziale degli elementi sociali, l'unità: dividete uno stato in tre o quattro partiti uguali; avrete equilibrio, epperò impossibilità e di licenza e di tirannia. Ma avrete voi una vera, una buona, una felice *società*? Se l'essere sociale consiste nella *unione*, è chiaro che quanto più *dividete* tanto meno avrete di esser sociale. Dovea dunque dire ottimo quel governo che *congiugne col sommo di unità* la maggior sicurezza e dalla licenza e dalla tirannia.

2. Riduce l'ottimo governo ad una pura negazione: or il puro negativo non è mai l'ottimo: chi mai dirà l'ottimo dei medici essere quello che non ammazza l'ammalato?

3. Suppone un governo misto esser più di ogni altro sicuro dalla tirannia. Or se per *tirannia* intendasi (come suole nel senso più specifico) l'ingiusto dominar di *UN solo individuo* sopra la società, la sua asserzione è evidente: ma nel caso nostro *tirannia* vuol prendersi nel senso generico per *abuso di autorità sovrana*. Or in questo senso 1. egli è certo per confessione del Burlamacchi medesimo (**) ogni forma di governo poter degenerare in tirannide. 2. La tirannide di un solo sembra incontrare minori ostacoli a prodursi, ma prodotta è men durevole; quella dei molti meno agevole a concertarsi, ma se concertisi è più durevole. 3. Ordinariamente parlando la tirannia dei molti è meno biasimata perchè il numero degli oppressori dà un aspetto di legittimità che illude, e le voci degli oppressi vengono dal numero medesimo soffocate: ma è più biasimevole appunto perchè opprime i deboli che hanno maggior dritto alla protezione sociale.

4. Sotto ogni forma di governo gli ostacoli alla tirannia opposti dalla natura sono sempre assai più gagliardi degli umani artificj: i sensi di umanità, di giustizia, di interesse, di timore, tutto parla per impedire il sovrano, sia uno o moltiplice, di divenir tiranno; e chi voglia leggere *di buona fede* le storie, dopo lo stabilimento del Cristianesimo, potrà rinvenire

(*) Dritt. polit. p. 2, c. 2, § 8.
(**) *Idem*, p. 2, c. 1, § 39.

dei principi incapaci, ma troverà ben pochi principi *veramente e costantemente tiranni*. Veggasi in tal proposito Haller (*).

5. Sotto ogni forma *se suppongasi la forza* SUPREMA *libera dal freno della coscienza e della pubblica onestà* o *della opinione pubblica*, saremo nell' alternativa o di averla debole a reprimere la licenza o tiranna ad opprimere la giustizia. Il gran mezzo di social sicurezza è dunque, come ben nota Haller, la coscienza, o almeno la sociale onestà.

Vegga chi vuole quel savio e dotto pubblicista: a noi basta, in materia praticamente sì inutile, aver dato un cenno di soluzione scientifica, con quella imparzialità che è propria di chi per professione è destinato a vivere sotto ogni governo, è interdetto dall' avervi alcuna parte o speranza, è alieno da ogni animosità di fazione e da ogni ambizione di applausi.

CAPO X.—*Del patto sociale.*

537 Motivi di confutar il patto sociale

Chiarite ormai come ci fu possibile le nozioni di società e di autorità in astratto e in concreto, sarebbe tempo che ne derivassimo le conseguenze, ossia le leggi di doveri e dritti che naturalmente ne risultano. Ma prima ci si permetta l' arrestarci qualche momento a confutar quella ipotesi che formò, come più volte si disse, l' errore fondamentale dei pubblicisti nel secolo scorso, l' ipotesi del PATTO SOCIALE. Ci dipartiremo in questo punto dal sistema che abbracciammo, e che seguimmo finor costantemente, di evitare ogni polemica discussione relegandola nelle note finali; perchè la materia, oltre che eccederebbe i giusti confini di una nota, è troppo importante a ben conoscersi a' dì nostri, essendovi ancora non pochi eredi dal secolo XVIII., che non si avveggono del discredito ove sono caduto presso i veri filosofi ancorchè miscredenti (**) quelle opinioni, e le sostengono se non per convincimento almen per *moda*. Per costoro ancor non è svanito il sogno del contratto sociale, e ci parlano pur tuttavia degli inalienabili dritti dell' uomo a quel trono onde venne balzato dalla prepotenza, e ancor cominciano i lor trattati di pubblico dritto con quella novelletta che in forma sentenziosa e funesta sfogò l' atra-bile del sofista Ginevrino nello esordio del suo famoso trattato: l' *uom nacque libero, eppure è dappertutto in catene* (***). Entriamo dunque in un esame tranquillo di questa ipotesi; e procuriamo di separare gli inganni che vi congiunse la fantasia dal vero che vi dettò la ragione.

538 Due classi dei suoi difensori: 1. Quel che ammettono una autorità indipendente dalla volontà umana

A tal fine è mestieri dapprima separare i difensori del patto sociale in due classi fra loro diversissime: gli uni riguardano il *patto* come creatore della autorità, gli altri come pura applicazione concreta della preesistente autorità naturale. Ognun vede l' immenso divario che corre fra queste due opinioni; divario analogo a quello dei fisiologici *organici* dagli *animisti*. Quelli dicono che ogni forza e di vegetazione e di senso e di intelligenza è effetto della combinazione delle molecole e dei loro urti reciprochi; questi sostengono che la combinazione delle molecole e il loro

(*) Rest. de la So. polit. T. 1, c. 15.

(**) V. Romagnosi lett. 5, al prof. Valeri, e introduz. al Dr. pubb. §§ 61, 370 e altri. Haller, Ristorar. della scienza polit. T. 1. Bonald. legislaz. primitiva. T. 1, c. 18, pag. 70. Damiron ed altri moderni. Onde a ragione il ch. sig. Verez nell' articolo inserito ultimamente nel giornale di Statistica an. 1840, p. 199. Oggi, dice, abnegate le favole di una naturale indipendenza, di un immaginario stato di natura, base ai più brillanti paradossi del secolo XVIII, vuolsi considerar l' uomo come naturalmente socievole — Così il prof. Marzucchi: « Lo stato di società, non lo stato di selvaggia indipendenza è *lo stato di natura* ». (Prefazione delle opere di Romagn. Napoli 1839 pag. 9, e nel corso dell' opera, primo assunto § 8, pag. 127)

(***) L' homme est né libre et il est partout dans les fers. Contract Social. C. 1.

agir reciproco è effetto delle forze rispettive (LXXVIII). Vuol dunque l'equità che separiamo nel combatterle due cause fra lor sì diverse, e che non confondiamo col materialismo politico uno spiritualismo un po' troppo esclusivo nelle teorie e inesatto nelle osservazioni: questa, direbbe il C. de Maistre, è una quistione amichevole di famiglia, quella è un combattimento ove si tratta delle are e dei fuochi paterni (*). Incominciamo dall'analizzare e conciliare le dottrine degli spiritualisti, coi quali consentiam nei principj, e sembriam divergere soltanto nelle conseguenze.

Loro dottrina

Tutta la lor dottrina, se ben si esamina, potrebbe in sostanza ridursi a questo argomento.—Il poter sovrano deve appartenere per natura a quell' essere dalla cui natura egli risulta; or egli risulta dalla natura della società; dunque appartiene alla società. Ma un potere che per natura appartiene alla società è potere naturalmente democratico, giacchè la natura non ci presenta in verun individuo un motivo per cui gli si spetti il poter sovrano ad esclusione di altri; dunque ogni società è *naturalmente* governo democratico, finchè non cangia per positivo suo fatto la forma (LXXIX)—. Questo argomento è a parer mio il più forte che siasi proposto in tal materia, epperò mi si perdonerà se lo discuto con qualche prolissità e sottigliezza, non essendo altrimente possibile abbatterne il valore.

Notato dunque che tutta la sua forza consiste nell' equivoco che confonde *società* con *moltitudine*, e l' astratto col concreto. Ricordiamoci che il poter sovrano, e in generale la *autorità* è uno dei principj metafisici dell' essere sociale, come la *ragione* dell' essere umano; ma che questa autorità risieda in questa più che in quell' altra persona dipende, come abbiam dimostrato, dai fatti particolari che danno occasione e origine a particolari società. Premesse queste idee esaminiamo l' argomento proposto.

559
1. Equivoco nella voce *appartiene*

1. La autorità sovrana deve *appartenere* a quell' essere dalla cui natura risulta: dunque appartiene alla società. Verissimo; ma avvertite che *appartiene* può significare *è parte dell' essere*, ovvero *è un dritto alienabile*: così all' uomo appartiene la ragione, all' uomo appartengono le sue proprietà, i suoi beni. In quale di questi due sensi è vera la proposizione? Nel primo senso: sì, la autorità forma parte *dell' essere sociale*, perchè è impossibile che una *moltiplicità* di enti liberi cospiri ad un fine senza un principio di *unità* che li stringa.

2. Equivoco nella voce *società*

Segue l' argomento—ma un potere che appartiene alla società è potere naturalmente democratico—.Ecco mutato il senso della parola *società*: finora abbiam parlato di *società* in senso astratto di *esser sociale*, ora prendiamo *società* nel senso materiale cioè nel senso di *moltitudine*, giacchè poter *democratico* è il potere *della moltitudine*. Se ciò fosse vero ne seguirebbe che non si darebbe altra *società* che la *democrazia*, e questa è in sostanza la dottrina del Rousseau da noi altrove citata, alla quale vengono naturalmente condotti gli autori che combattiamo. Cosa singolare, che non si sieno avveduti del falso di tal conseguenza al solo udirla; giacchè essendo la democrazia riconosciuta fin dai tempi di Aristotele come *il più imperfetto* dei governi, sarìa cosa strana che fosse *l' unico* governo *naturale*. Ma come lo dimostrano?

3 Equivoco nel senso or astratto or concreto

—La natura, dicono, mentre ci prova dovervi essere nella società un poter sovrano non ci presenta verun motivo per cui in questo più che in quell' individuo esso debba rinvenirsi, giacchè per natura gli uomini sono uguali; dunque il poter sovrano appartiene per natura a tutti gli individui associati, finchè essi non se ne spoglino in favore di qualcuno in particolare—.

(*) Soir. de S. Pétersbourg.

Due equivoci rinchiude questo raziocinio, uno nel passaggio dallo astratto al concreto, l'altro nel doppio senso della voce *natura*: ma a renderli più palpabili vi prego di osservare che questo argomento somiglia a quest'altro—La natura della *falange* ci mostra bensì dovervi essere in essa dei soldati primi e degli ultimi, ma essendo i soldati tutti uguali non ci presenta un motivo per cui l'esser primi debba appartenere anzi a questi che a quelli. Dunque tutti i soldati sono in prima fila, finchè non si contentino di ritirarsi indietro —. Qui la falsità è palpabile: ognuno sa rispondere che è verissimo *in astratto* tutti i soldati essere *ugualmente soldati*; ma *in concreto* non potrà mai schierarsi la falange senza che *il fatto* determini gli uni ad esser in prima fila, gli altri nelle seguenti. E se anche volessimo supporli schierati tutti in una sola fila, l'essere così schierati *non sarebbe mai conseguenza della natura* di falange, ma anzi dovrebbe nascere *da* qualche *fatto* piuttosto contrario alla natura di quella terribil massa. Or così io rispondo all'argomento proposto: verissimo; *la natura astratta* di società dimostra necessaria una autorità; la natura *astratta* di uomo è uguale in ciascun individuo associato; ma *in concreto* mai non potrà effettuarsi società che non si componga di individui più o meno disuguali; e se anche talora essi fussero politicamente uguali ciò avverrà non già in forza della uguaglianza *di natura astratta*, ma *per un fatto* particolare alla natura medesima indifferente.

4 Equivoco nella voce *natura*

Ognun vede confondersi qui la *uguaglianza* e la *società astratta* colla *uguaglianza* e la *società concreta*; fattane la distinzione, l'argomento svanisce. Ma per chiarire viemmeglio le idee non voglio ommettere di notar l'altro equivoco. *Natura* può significare e la specifica differenza degli esseri, e l'ordine universale delle cose. Chi dice *nella società doversi essere* PER NATURA *una autorità*, adopra la voce *natura* nel secondo significato, e val come se dicesse che *l'*ORDINE *esige una autorità in ogni società*. All'opposto chi dice *gli uomini sono uguali* PER NATURA, adopra la voce *natura* nel primo senso, e intende che *tutti gli individui umani sono della* MEDESIMA SPECIE: nell'altro senso egli direbbe una falsità manifesta, giacchè direbbe che in forza dell'ORDINE UNIVERSALE *delle cose tutti gli individui umani sono uguali*, il che è apertamente falso; perocchè tanto è richiesta dall'ordine naturale la diversità individuale quanto la identità specifica.

5 Equivoco nella voce *finchè* ec.

Un altro equivoco dipendente dai precedenti è racchiuso nella ultima parte della proposizione che esaminiamo FINCHÈ *non se ne spoglino*. Questo *finchè* può significare successione *di idee* e successione *di tempo*. Nel primo senso la proposizione sarebbe vera: *finchè* io considero la sola *natura* non apparisce ragione di superiorità in favore di verun individuo; nel secondo senso è falsa giacchè suppone che ogni società *prima* fu democrazia, *finchè* non cangiò le sue forme; il che come è indimostrabile alla ragione, così è contrario alla storia.

560 Conclusione; la democrazia non è il solo governo naturale

Falsa dunque è appoggiata su questi equivoci la conclusione, che il solo governo naturale sia il democratico, che la autorità appartenga per natura alla *moltitudine* perchè appartiene alla *società*; nel qual caso la autorità sarebbe inalienabile come la natura. La autorità appartiene per natura alla società come l'anima all'uomo; e come l'uomo esercita le diverse facoltà nei diversi organi atti *per effetto* di organizzazione a ciascheduna di esse, così la autorità vien esercitata dalla società in quegli individui che *il fatto* ha reso più atto a servirle di organo (472).

561 Più naturale la monarchia: ma in che senso

Chè se dovessimo assolutamente assegnare una forma *più naturale*, vi direi esser più naturale di ogni altra la monarchica, e ciò 1. perchè l'*uno* che la regge è uno *naturalmente*, mentre il comune è *uno artificialmente*.

2. Perchè *uno* è veramente il *natural* governante della universal società, Iddio. 3. Perchè uno è il superiore della *natural* società elementare, il Padre. 4. Perchè l' *unità*, scopo della autorità, non può più *naturalmente* ottenersi che con un agente *uno*: in fatti ad ottener *realmente* la unità dei molti ci vuole il *patto* umano, e con quante regole è forza *organizzarla!* e quanto è facile a dissestarsi poichè si *organizzò!*

Ma si lascino pur da banda queste ragioni di *convenienza*, colle quali non si mostra già che ogni società sia *naturalmente* monarchia, ma solo si spiega quella inchinevolezza che a questa forma di reggimento si manifestò sempre fra le nazioni grandi e colte; la quale è un *fatto* che domandava la sua spiegazione, e bene sta che ella ci sia caduta qui dalla penna senza che pur la cercassimo. L'intento nostro era sol di mostrare che la *idea di società* non include per conseguenza *naturale* la democrazia. Tolti di mezzo codesti equivoci, la maggior parte degli argomenti che potrebbero opporsi si sciolgono con somma facilità: accenniamone un solo meno ovvio.

562 La nostra dottrina non esce dai limiti di scienza naturale

Potrebbe taluno obbiettarmi che, supponendo io il *fatto particolare*, sono uscito dai limiti della scienza di dritto *naturale;* giacchè *il fatto* è accidentale, non è naturale. È facile il rispondere che l' oggetto può essere considerato scientificamente così nella specie, come nell'individuo: quando considero gli oggetti nella loro specie essi non mi presentano differenze accidentali e individuali; ma quando li considero nell'individuo, debbo necessariamente supporre in essi queste differenze. Così per esempio la fisiologia dopo avervi parlato dell' *uomo*, vi parlerà di *un uomo* il quale sia per esempio bianco o nero, collerico o mansueto, maschio o femmina ec. e di ciascuno cercherà il fatto, le cagioni, gli effetti ec. Non dobbiam dunque confondere due cose fra lor diversissime: la scienza non considera *individualmente;* la scienza non considera l'*individuo;* la prima proposizione è vera, ma la seconda è falsa. Questo è l' equivoco della obbiezione: quando io parlo di *disuguaglianza* fra gli individui umani posso conoscere per esempio fra Graziano e Massimo la *tal disuguaglianza individuale*, e questo è oggetto di storia non di dritto naturale; ma posso anche conoscere colla sola ragione appoggiata al fatto universale che la natura umana come fa gli uomini tutti *uguali di specie* così li fa *disuguali nell' individuo*, e questo è oggetto della scienza di dritto naturale. Il dritto naturale mi dice dunque prima che *nella* società indipendente presa in astratto esiste *la* autorità sovrana; ma poi soggiugne che nella *tale* società indipendente esiste la *tale* autorità sovrana, caratterizzata da quei medesimi fatti e dritti che caratterizzano individualmente quella tal società. Se dicesse altrimente confonderebbe la autorità in astratto colla democrazia, che sono cose diversissime, quanto è diversa l'*anima umana* dalle anime di tutti gli uomini (*) insieme raccolte.

563 2 Classe di difensori del patto sociale che formano una autorità tutta umana

Queste osservazioni intorno alla dottrina di autori, degni di riverenza e di stima, potranno giovare a sciogliere i sofismi e gli equivoci di molti altri; ma perchè ne apparisca vieppiù aperta la falsità e il pericolo, prendiamo ora a considerare le dottrine di quegli autori che considerando l'uomo gittato sulla terra non si sa d' onde (**), pretesero fabbricare colle sole sue forze la società e la autorità.

564 Loro 1. erro-

(*) Ottimamente in tal proposito il lodato sig. Perez l. c. pag. 206:
« Se a vantaggio della scienza il filosofo è costretto con una astrazione formarsi
« un' idea della personalità sociale, da un errore fecondo di strane conseguenze si
« dee guardare, ed è di riguardarla come il complesso di tutte le vite e individuali
« e successive. Così lungi dall' astrarre la idea della persona sociale altro non si fa
« che generalizzare l' uomo ».

(**) In terram undecumque projectus. *Puffend.* J. N. et G. l. 2. c. 2. § 2.

re: l' uomo selvaggio, stato di natura. Esso è impossibile

L'error loro fondamentale consiste nel riguardar l' uomo come originariamente selvaggio e dissociato: abbiam veduto essere ciò un errore e di dritto e di fatto; di fatto perchè niuna storia dà tale origine alla società, di dritto perchè l' uomo in tale stato non potrebbe sussistere. Ci vuole per lo meno una società domestica affinchè nasca, affinchè viva; vivendoci egli contrae degli abiti, si lega con doveri, si attacca con affezioni, e tanto più sentirà il dovere quanto più crescerà la ragione, e se questa nol domini sarà tanto più dominato dai bisogni e dalle passioni. Cessata colla gioventù la foga delle passioni vedesi avvicinare col tristo aspetto di sua debolezza la vecchiaja che rende cara la società almen pel bisogno che se ne sente, se non per gli affetti ai discendenti, sì gagliardo nei vecchi. È dunque la società necessaria all' uomo fisicamente per nascere, e poichè vi crebbe diviene moralmente necessaria per passione o per bisogno o per dovere. Infatti il maggior castigo che dar possiate all' uomo, tranne la morte, è bandirlo dalla società; e l' isolarsene spontaneamente è stato uno dei maggiori sforzi di una religione sovrumana. Ciò posto a che ci fanno certi autori la descrizione di questo stato *impossibile* che essi chiamano stato *di natura*? e così lo chiamano riconoscendolo talora impossibile! (*). Prendete in mano i principj del dritto politico di Burlamacchi, voi ci trovate (**) la descrizione di quello stato di *uguaglianza* e di *indipendenza*, sì che credereste esser lui stato uno di quei felici abitatori.

Ma questo stato beatissimo non durò lungo tempo (peccato che l'autore non siasi degnato almeno di indicarci l' epoca di tal durata!) e le cagioni furono perchè non vi era nè chi insegnasse la legge di natura, nè chi giudicasse i litigi, nè chi sostenesse colla forza il dovere. Or tutte queste ragioni non sono elleno una chiara dimostrazione della impossibilità della *società di uguaglianza e di indipendenza primitiva*? E il dirci al § 2, che la legge di natura *è perfettissima per provvedere alla conservazione e felicità del genere umano*, e al § 4, che l' *uguaglianza* e *indipendenza* sono uno stato che non potea durare, uno stato in cui nè si conoscea nè si praticava la legge di natura, non è egli un dirci che la *uguaglianza* e *indipendenza* sono uno stato *non naturale*?

565

2. È falso che per *conoscere* il dovere, si debba crear un sovrano

Ma, di grazia, è egli poi vero ciò che afferma il Burlamacchi, e tanti altri con lui? 1. non si conoscea la legge di natura, e per ciò vi volle il patto sociale: ma che impediva i padri di insegnarla ai figli? forse è oggidì il sovrano professore di dritto naturale? il dovere non si insegna dai padri ai figli? 2. Non vi era chi giudicasse: come! alla epoca nostra in cui al magistrato è sottentrato il *giurì*, si può accusare come scarso di giudici lo stato di natura? 3. Mancava la forza. E perchè? non potea ciascuna famiglia cautelarsi, unirsi con altre famiglie ed acquistar tal forza da farsi rispettare? forse la *natura* non permette anzi non ispira e di chiedere e di prestar soccorso?—Ma questa, si dirà, saria stata una vera società civile—. Ottimamente: dunque la società civile altro non è che lo stato naturale dell' uomo.

566

3. Nè per giudicare o costringere

567

4 Arroganza di chi vuol comandare in virtù di un *patto* non fondato su documenti

Ma via, mettasi pur in disparte e la falsità e la assurdità della uguaglianza primitiva, e suppongasi che l' uomo dovette per un *patto* privarsene: questo patto è *un fatto*, e fatto solenne, e fatto da cui dipendono tutti i dritti sociali: i fatti si provano coi monumenti storici, e sarebbe il maggior dabben-uomo del mondo chi consentisse a perdere roba e li-

(*) Cet état primitif *ne peut plus subsister*, et le genre humain périrait s' il ne changeait sa manière d' être. Rousseau, Contract social l. 1, c. 6. Gran paradosso! perirebbe il genere umano se vivesse secondo natura.

(**) P. 1, c. 3, § 3, e seg.

bertà al primo sentirsi gratuitamente affermare che egli la vendè. Con qual fronte dunque potrà dirsi a tutto il genere umano che egli obbedisce *per patto* senza recargliene *pure un* documento? Eppure tale è per ordinario la fiducia dei sofisti, che senza assegnare neppure un documento alla lor asserzione ci assicurano contro l'intima nostra persuasione avere noi venduta la libertà e perfin la vita.

568
5 Errori del Burlamacchi nell' allegare un preteso documento

Ma via, eccone uno meno ardito. Il Burlamacchi si arrischiò a frugar negli archivj del genere umano (1) e trovò finalmente che almeno i Romani fecero il patto, epperò essi almeno saranno obbligati ad obbedire. Ma vedete disgrazia! Ancorchè l'avesse dimostrato, nulla avrebbe potuto concludere riguardo a tutto il genere umano (LXXI); ma per colmo di sventura egli è riuscito a provare per l'appunto il rovescio di ciò che propose; dovea provare che una moltitudine *dissociata* si aduna sulle rive del Tevere, e il suo autore dimostra che quella era una colonia *formata* dal re di Alba (2); dovea provare che non avea sovrano, e Dionigi dice che la colonia (3) fu posta da lui medesimo sotto la guida dei due gemelli; dovea provare che stabilivano per la prima volta un governo, e i *cittadini* si protestano che non lo vogliono cambiare perchè sono contenti dell' antico (4) Si può dare disdetta peggiore?...

569
6 Insussistenza del preteso patto *di dritto*. Esso è *patto non patto*

Più saggi furono Rousseau e Spedalieri, uomini fra loro diversissimi, uno grande empio e gran sofista, l'altro cattolico leale e ragionator robusto, ma concorde per sua mala sorte col primo nel difendere il non difendevole patto sociale. Essi confessano amendue che il patto non fu (*) ma dicono che *dovette essere*. A dir vero ci vuole una logica un po'strana per sostenere tutti i dritti e doveri sociali fur un patto che non fu: imperocchè che cosa è patto? è il consenso di due libere volontà in un medesimo intento legittimo; e dove si appoggia la sua forza? sul dovere di veracità (370). Un *patto che non fu* è dunque *un consenso non accordato*, a cui manca per conseguenza e la base e la forza. Sostenere senza base e senza forza un edifizio ove tutto debbe accogliersi il genere umano, è impresa di quel solo che piantò per aria le fondamenta della terra.

570
Prova dello Spedalieri È contro natura che l'uomo sia in uno stato senza suo consenso

Lo Spedalieri sente la difficoltà dell' impresa e si accinge a dimostrare l'assunto. « Ercovi un orologio bell'e fatto . . . . . Questo *fatto* è forse cagione che l'orologio non contenga una *ragione intrinseca* della sua organizzazione. . . . La società è una macchina . . . io dimostrerò che la sua *ragione intrinseca* consiste in un verissimo contratto ». Sentiremo le sue prove, ma io confesso che non so vedere uscita dal laberinto di questa contraddizione. Egli vuol dimostrarmi che la ragione *intrinseca* della società è un *patto non fatto*, cioè un *patto-non patto*; dovrà dunque mo-

(1) Dr. polit. p. 1, c. 4. § 10

(2) Numitor dat eis agros ubi fuerant educati et populi suspectam partem (Dion. lib. 1, circa fin.)

(3) Acceperunt juvenes pecuniam arma frumenta ec. . . . . eduxit ex Alba populo miseruerunt er (Dionis Alicarn. L 1, circa finem) . . . . . Non jam concordes (fratres) sibi quisque principatum affectabant (pag. 72)

(4) Nobis nova reip forma non est opus, nec a majoribus probatam et per manus traditam mutabimus (ib. lib. 2, in principio pag. 80 Edit. Francofurt. Wechell 1586).

(*) Comment ce changement s'est-il fait? je l'ignore. Rouss Contract Social L. 1, c. 1. Gli uomini non sarebbero stati capaci di idearlo Spedal. L 1, c. 12, dei dritti dell'U. Bastano queste parole a far comprendere che questo ultimo è lontanissimo dall' ammettere l'uomo selvaggio *reale*; solo ne fa la ipotesi per assegnare la causa dell' essere sociale. Frattanto per altro dopo aver impiegato tutto il capo 11 a dimostrar impossibile il *patto sociale*, passa poi nel cap. 12 a stabilire che un *contratto* è il fondamento della società civile, e pretende di mostrarlo partendo dalla *libertà* naturale. Ne vedrem fra breve le prove e la lor falsità.

strarmela fondata sul nulla. Pure non pregiudichiamo, e udiamne le prove.

« In qualunque stato l' uomo si trovi, se questo deve essere consen- » taneo alla sua natura, dee trovarvisi *per sua volontà*, per suo con- » senso »

871

Falsità *di fatto* del suo 1. assunto

Ma di grazia il fanciullo che nasce è egli uomo? avrà dunque dato *il suo consenso* per nascere nelle tali circostanze determinate, ovvero dovrem dire non essere consentaneo alla natura lo stato del figlio che sta sotto l' autorità paterna. Che dirà l' Avversario?

872

Falsità del 2. e delle sue prove

Egli non si dà briga dei *fatti*, giacchè lavora *nel suo gabinetto*: ma ci dimostrerà coi suoi principj la proposizione contraria al fatto. « Dritti » naturali, immutabili anche alla potenza divina, sono la libertà di *giudicare* » e di *fare* ciò che concerne la perfezione ec. ». Adagio: se voi mi parlate qui della natura astratta, noi siam d' accordo: l' *umanità* è dotata di ragione affinchè colla ragione si regoli. Ma se mi parlate in concreto a me pare che codesta libertà sarebbe la rovina di molti non solo fanciulli ma anche adulti. Or bene, lo Spedalieri prende a dimostrarla: cercate la prova della pretesa libertà al c. 3. § 22 e segg. e vedrete che l' uomo può *giudicare* colla propria ragione *senza dipendere* da veruno, 1. perchè egli è indipendente nel *fare*, dunque ancor più nel giudicare; 2. perchè conosce meglio di ogni altro i proprj bisogni; 3. perchè ognuno ha dritto di regolarsi col suo gusto, colla sua vista ec. Or la natura ha dato a ciascuno la propria ragione come ha dato la bocca e gli occhi proprj; dunque tanto libera sarà quella come questi.

873

Falso che ognuno sia libero nell' uso de' sensi, e che conosca sempre i proprj interessi

Io che per mia sventura son miope e mezzo cieco, ho perduta gran parte di questa *libertà inalienabile*, e più d' una volta mi accade di esser preso repentinamente per un braccio da chi *contro natura* mi vuol proibire di urtare in un sasso o di farmi stramazzare da un cavallo sfrenato; ma forse nello stato di natura non vi erano nè ciechi nè miopi e potea ciascuno regolarsi coi proprj occhi; ne segue egli però che non vi fossero ignoranti? che il fanciullo avesse tanto giudizio quanto il vecchio, il figlio quanto il padre, e che conoscesse meglio di questo i proprj bisogni? o che *secondo ragione* non *dovesse* lasciarsi guidare? Or se *dovea* lasciarsi guidare non era dunque *indipendente*. False dunque e la seconda e la terza prova.

874

Falso che l' uomo abbia libertà di *fare* epperò di *giudicare*

Ma l' uomo ha libertà di fare, dunque di giudicare. È questa la prima ragione di Spedalieri; nè la credeste una asserzione gratuita: ella vien di- » mostrata poco prima al § 21. « Ponete che nel fare io dipenda da un » altro, sarà falso che la ragione ne dia a me un vero potere, mentre » *poter fare* e *dipendere nel fare* sono due idee ripugnanti. Ma *si è dimo-* » *strato*, convenirmi per ragione un *vero potere* in fare tutto ciò che con- » cerne perfezione ec. Dunque... » adagio: vediamo come si è *dimostrato* (*): » un impeto ci trasporta necessariamente alla felicità... ne siegue che la na- » tura ci dà dritto sopra tutto ciò che la ragione discuopre esser mezzo » opportuno di conseguir quel fine.

875

In molti casi dee *secondo ragione* dipendere

Ma di grazia di qual ragione parlate voi? di ogni ragione dritta o storta che sia? non crederei. Dunque quando la ragione è storta o dubbia o vacillante, la natura non le dà altro dritto se non quello di seguire altra ragione più retta, più certa, più ferma; cioè le dà il *dritto di dipendere* da altrui per conseguire il proprio fine; or molte volte l' uomo ragiona storto, molte volte lo *stato suo abituale* è per combinazione *naturale* di circostanze più soggetto all' inganno or dei sensi or della immaginazione or della inesperienza or della ignoranza ec. come accade al giovane per riguardo

(*) Ib. c. 3, § 3.

al *bene individuale*, al volgo per riguardo al *sociale* ec., dunque non sempre natura accorda la libertà nel *giudicare*, dunque neppure la libertà nel *fare*, dunque ben può essere consentaneo alla natura uno stato ove l' uomo si trovi senza l' approvazione del proprio giudizio ; dunque anche senza la propria volontà.

576
Si chiariscono certe idee per prevenire una obbiezione

Forse mi risponderebbe qui l' A. che chi assoggetta il proprio giudizio all' altrui miglior senno, opera realmente colla propria ragione, e colla propria volontà ; epperò sarà sempre vero non potersi lui trovare in istato conseutaneo alla natura se non per propria volontà ; epperò il suo argomento conservare tutta la sua forza. Ma in verità, se egli fosse capace di dar tal risposta, confonderebbe parecchie idee assai distinte, 1. *operar colla* propria ragione è tutt' altro che *dipendere dalla* propria ragione : chi si conforma nel giudicare al giudizio altrui, vi si conforma *colla* propria ragione, giacchè con che altro potrebbe egli giudicare ? ma il suo giudizio si appoggia sulla autorità altrui non sulla propria evidenza, e se questo conformarsi è per lui un *dovere*, è *obbligato* a giudicare secondo quella autorità ; ora *obbligato* è contraddittorio di *indipendente ;* dunque non è indipendente. Se persuaso da tale autorità egli cede *colla* volontà non per questo dobbiam dire che sia in quello stato *per sua volontà* ; la sua volontà nasce dalla necessità di quello stato, non lo stato dalla sua volontà. 3. Se alla retta ragione ei resista regolandosi col proprio giudicare e volere, egli sarà per sua volontà in uno stato non consentaneo alla ragione, epperò contro natura : dunque molte volte l' essere in uno stato *per propria volontà* non solo non è consentaneo alla natura, ma è contrario. E in questi casi l' uomo è *obbligato* a voler ciò che altra miglior ragione gli detta, cioè a *dipendere*.

577
Contraddizione della tesi di Spedalieri

Falsa è dunque la pretesa indipendenza dell' uomo individuo nel senso di Spedalieri, che fonda su questi equivoci tutto quel *dritto*, quella *necessità* del patto sociale con cui vorrebbe dimostrare che se esso non fu, ben dovette essere, epperò obbliga come se fosse stato. Ma io voglio per un momento supporre che egli avesse provato il suo assunto dell' *uomo libero* ; non sarebbe egli giunto a provare che egli non fu *obbligato a tal patto ?* E se provasse poi con ragioni di natura che *fu obbligato*, non ne seguirebbe che esso *non fu libero* a non farlo ? che la società civile è dunque parto della natura ? La tesi dello Spedalieri involge dunque una segreta contraddizione di cui non può dimostrar vera una parte senza negar la opposta.—L' uomo è in società per un *vero patto* (*) giacchè era libero, nè potè altrimenti divenir suddito—ecco la prima.—L' uomo *per la necessaria* tendenza *della natura* alla felicità *dee* mettersi in società civile (**)—ecco la seconda. Se è vero che egli è obbligato a mettersi in società civile per legge di natura, dunque la società civile non è opera del patto libero ; se non potè trovarvisi se non per un patto libero, dunque non è opera di natura.

578
Falso che il selvaggio possa idear la società

Risulta dal fin qui detto che il patto sociale nè *esistette* nè *dovette* esistere ; ma io domanderei più oltre *potè* egli esistere ? il quesito si riduce a vedere se troviamo nell' uom *sensitivo*, nell' *intelligente*, nel *volente* i principj che lo determinassero a sacrificare ciò che egli associandosi sacrificò.

579
Lo vietano le passioni più violente ; la intelligenza più scarsa

1. Le *passioni* quanto son più sfrenate, tanto più abborrono il freno; or nel selvaggio sono sfrenatissime ; dunque egli dee naturalmente abborrire la società civile e i suoi legami. 2. La *intelligenza* è poco sviluppata, dunque incapace di formarsi una idea dello stato civile non vedrebbe in esso che un ostacolo all' appagamento delle proprie brame. Ben potreste

(*) C. 12, § 2
(**) Ib. § 37.

mettergli in prospettiva la difesa dei beni, della libertà, della vita: *beni* stabili non li conosce, e se li conoscesse gli avrebbe in abbominio come un legame della sua libertà, e un lavoro intollerabile alla sua pigrizia; *libertà* non può sperarla maggiore di quella che gode; la *vita* ben sa difenderla senza allacciarsi, come sa avventurarla senza atterrirsi. 3. La *volontà* priva e dell' attrattiva delle passioni e della persuasione della intelligenza come potrebbe volere lo stato civile? Infatti, se voi cancellate dalla storia i prodigj della Croce piantata fra barbari dallo zelo dei missionarj, qual frutto banno ricavato i barbari di America dal commercio cogli europei? Due soli, dice il C. de Maistre: le armi a fuoco per uccidere altrui, i liquori per uccidere sè medesimi (*): del resto essi vedean talora lo stesso missionario stancarsi per esso-loro all' aratro, alla marra senza degnarsi porgere una mano a sollevarlo dalla fatica. Sì sono potuti distruggere, sì: ma incivilire?...

580 La mancanza di linguaggio

Non basta: il contratto sociale presuppone il linguaggio, e il selvaggio da lui immaginato ne è privo: potrà egli crearlo? già da gran tempo se ne è disputato, ed io ne lascio volentieri ai logici la trattazione, pago di appoggiarmi sul puro dubbio, benchè l' opinione negativa mi sembri evidente (**). Sì, sia pure un semplice dubbio aggiunto ai precedenti: non ho io vieppiù ragione di credere che la società civile nasce dalla natura e non dal patto? Dunque il sistema che combattiamo manca di *soggetto* perchè l' immaginario uomo *selvaggio* non esiste nè può esistere; manca di *vincolo* perchè il contratto nè fu, nè dovette essere, nè potè essere (***).

581 Il patto sociale non ha oggetto: giacchè la natura mi assicura

Aggiungo per ultimo che manca di *oggetto* giacchè non ottiene ciò che pretende, anzi conduce all' estremo opposto, attraverso ad una serie di ipotesi gratuite e di aperte contraddizioni. Infatti io dumando all' avversario: che pretendete voi? che io conservi i miei beni, la libertà, la vita: non è vero? or questi beni non son eglino assicurati dalla legge di natura? (****) — Sì, ma essa non vien osservata—. Or se essa non vien osservata qual forza può avere il vostro contratto? da che altro principio ha egli la sua forza, se non dalla legge di natura? (114)—Ma col contratto voi acquistate un potere sociale che guarentisce il dritto—. Lo acquisto se si osserva il patto; or questo è ciò che si controverte fra noi; dunque la vostra prova è una petizion di principio. Io non nego che se molti si accordano a difendersi scambievolmente non acquistino forza; ma un simile accordo non può egli farsi nello stato naturale, da cui solo egli ha forza, senza quella macchina che voi chiamate il patto sociale? Finalmente poi a che mi conduce egli codesto vostro patto? ad assoggettarmi ad uomini miei pari, fallibili, irritabili, capaci di ogni male: avrò dei magistrati ma spesse volte per opprimermi, dei soldati ma per angariarmi, dei legislatori ma per traviarmi, dei rappresentanti ma per tradirmi?... In fatti, non sono bene spesso cagione dei maggiori danni, quegli stessi appunto che voi supponete eletti dal popolo a suoi protettori? Libero dal patto ognuno secondo voi potrebbe giudicar dei proprj dritti e difenderli; il patto mi toglie le armi, mi grava di imposizioni, mi lega le mani, anzi diciam meglio colle mie proprie mani mi strozza; mi conforta a mettere in mano altrui la mia persona a condizione

582 Il patto aggiugne aggravj e non sicurezza

(*) Soirées de S. Péters bourg.

(**) V. Spedalieri, Dr. dell' U. L. 1. c. 11.

(***) Lo stesso Voltaire ci ha detto: Le fondement de la société existant toujours, il y a donc toujours eu quelque société. V. Maistre Soirées. Note XXXII. au 2. entretien.

(****) Il Rousseau risponderebbe che no, giacchè fuor della società a parer suo non è moralità. V. Contr. Soc. l. 1, c. 8.

che mi piglieranno ancora i beni (*). In verità io non veggo che più mi resti da conservare col vostro patto!

Direte voi forse che o per patto o senza patto questi inconvenienti accadono; dunque nella mia dottrina l' uomo è ugualmente infelice che nella vostra; dunque la mia dottrina non è più vera della vostra. Ma questa ultima conseguenza è falsa; imperocchè io non pretendo che, felice o infelice che ella sia, l' uomo abbia fabbricata da se medesimo questa società, io non suppongo che prima egli si trovasse in istato di libertà e vi abbia rinunziato. Or qui sta l' assurdo della dottrina che combattiamo: che l'uomo sia infelice nello stato naturale di sua corruzione, qui non ci è nulla di assurdo; ma che *senza niun guadagno* abbia rinunciato alla supposta libertà natia e *ratifichi continuamente* una tal rinunzia, questo sì che è non solo assurdo, ma (mi si perdoni la schiettezza) ridicolo. Se talun mi dice che i carcerati sono in prigione perchè la giustizia ve gli ha rinchiusi, nulla di strano; ma se talun mi raccontasse che essi vi corsero spontanei per timore di essere agguantati dai birri, oh questo sì che abbisognerebbe di gravi documenti a rendere credibile la novelletta. Gli uomini del *patto sociale* mi sembrano fratelli germani di quel *Gribouille*, che per non esser rubato nascondeva la sua borsa nella tasca dei ladri.

583 — E giustifica ogni oppressione

Non basta: nello stato naturale chi mi spoglia sa di mancare apertamente al suo dovere; nel vostro patto egli mi spoglia *a buon dritto* ogni qual volta giudica che lo spogliarmi è opportuno al ben pubblico (**); talchè non solo avrò perduta la forza di resistere ma perfino il *dritto* di dissentire. Onde ragionevolmente osserva il ch. di Haller, che se in ogni tempo il ribellarsi fu reo, propagate le dottrine del patto sociale è ormai divenuto assurdo. Se avete rimesso al sovrano (***) *il giudicare* del vostro bene, come potete voi dolervi se egli ve lo fa anche a dispetto vostro?

584 — Debolezza del patto secondo le dottrine dei suoi autori

— Falso, falso: io non ho mai inteso di rimettere a lui il mio giudizio così alla cieca, e quando conosco apertamente violato il patto ritorno nei miei dritti (****). — Voi dunque avete *rimesso il* vostro *giudizio ritenendovi la facoltà di giudicare*! in verità, comprendo che un tal sacrifizio poteste farlo esitare, giacchè, permettetemi il dirlo, avete *venduto il sole di agosto*. E poichè avete facoltà di giudicare la *violazione del patto*, è chiaro che avrete facoltà ancor di rescinderlo?—Qual dubbio? — Or ecco senza fallo il patto il più comodo che mai siasi fatto al mondo: cedere il giudizio e la volontà e le forze riserbandosi il dritto e il potere di giudicare, di volere e di fare. egli è questo un patteggiare con somma accortezza; e ben mi sembra che il patto sociale, come è un patto *che non fu*, così è un patto *che non obbliga*.

585 — Su quante supposizioni egli si appoggia

E sopra di che si appoggia tutta codesta bella invenzione? Si *suppone che* gli uomini furon selvaggi, *che* inventarono il linguaggio e la società, *che* si unirono e fecero il patto, *che* legarono sè stessi in perpetuo, *che* legarono i loro discendenti, *che* i discendenti vollero nella volontà dei parenti, *che* confermarono il patto vivendo in società senza reclamare, *che* i forestieri lo confermano quando entrano nei confini, *che* i vinti lo fanno

(*) Les sujets donnent leur personne à condition qu'on prendra aussi leurs biens: je ne vois pas ce qui leur reste à conserver. Contr. Soc. l. 1, c. 4, p. 11.

(**) Le souverain *Seul* est juge de cette importance.. Tous les services qu' un citoyen peut rendre à l' état *il les lui doit* si tôt que le souverain les demande. Ib. l. 2, ch. 4

(***) Ristoraz. della So. polit. c. 11

(****) Burlamac., Dr polit. P. 1, c. 7, § 22 e segg., e prima § 14

tacitamente col vincitore (*), *che* l' uomo obbedisce insieme o comanda, *che* dà e riceve, *che* è suddito e sovrano (LXX). Dio buono! quante supposizioni per sostenere il vacillante edifizio! e un tal sostegno è l'appoggio dei dritti e dei doveri i più sacrosanti che tutto debbono stringere in immobile unità il genere umano!

Or basti per adesso questo sguardo con cui alla sfuggita abbiam contemplati gli assurdi di quel funesto delirio: legga chi più vuol meditarvi le belle riflessioni del già lodato C. de Haller (**). In quanto a noi non altro aggiugneremo se non il contrapposto delle dottrine da noi appoggiate sul fatto; e riunite qui sotto in breve epilogo che servirà di conclusione a questa sezione.

CAPO XI. — *Epilogo della teoria dell'* ESSERE *sociale da noi proposta.*

586 *L'uomo è naturalmente in società*

Egli è un fatto evidente che viviamo fra uomini a noi somiglianti per natura, epperò destinati tutti dal Creatore ad un fine medesimo. Se dunquè debbo a me stesso il vero, il bene, la vita, i mezzi di conservarla e di ben conservarla, andrò debitore di tutto questo verso quant' altri a me si assomigliano per natura e meco vivono per qual che siasi fortuita o voluta combinazione. Or il concorrere con altri uomini all' acquisto di un bene istesso è *società*; gli uomini tutti formano dunque una società di uguali fondata sulla identità di natura.

587 *Ogni società dipende naturalmente da una autorità*

Ma la lor natura è libera; come potranno dunque correre concordi ad un medesimo termine? non altrimenti che guidati da un principio di unità, che ne riunisca gli sforzi verso codesto termine per via concorde. Non può dunque esistere società senza *autorità* che la armonizzi; epperò tostochè in qualche forma uomini si riuniscono a convivere sulla terra, esiste nella lor riunione una autorità naturale, destinata dal Creatore a far sì che nella tendenza al bene essi camminino concordi senza riuscir l' uno all' altro di ostacolo nell' uso dei mezzi ossia dei beni limitati con cui tendono al bene sommo.

588 *Si regge con leggi di ugual giustizia*

A questi beni abbiam noi *dritto*; giacchè *dritto* è il potere *secondo ragione* di conseguire un intento: e la *ragione* che a me accorda il potere di adoprar a tal fine quante forze ho in mano, impone altrui il *dovere* di rispettar l' uso che io ne farò.

Questo dritto e dovere è in tutti uguale, giacchè nasce da natura uguale; ma le forze non sono uguali in tutti, nè uguale in tutti la assiduità nell' adoprarle: è questo pure un dato di osservazione, da cui deriva una disuguaglianza indefinita, mantenuta dalla uguale *indipendenza*; la quale siccome mi dà dritto a valermi del mio, senza esserne da verun altro disturbato, così mi serba infatti tutti quegli acquisti che, usando lecitamente le mie forze, andrò facendo.

589 *La uguaglianza di giustizia assicurando la disuguaglianza personale, produce la superiorità*

Con tali acquisti può l' uomo crescere e le terre e la famiglia e il credito, e divenir potente, saggio, valoroso sì, che altri abbiso gni del suo sussidio, e con lui si *associi* per ottenerlo. Egli dalla cui superiorità *di fatto* nasce codesta società, ben può escludere dai suoi beneficii chi non si regola secondo gli ordini da lui stabiliti. Dunque in lui la superiorità *di fatto* produce una superiorità *di dritto*, ed egli diviene depositario di quella autorità che in ogni società dee guidare gli individui al retto uso dei mezzi.

(*) Burlamacchi, Dr polit P. 1, c 5, § 8 e segg. e P. 2, c. 3, § 8.
(**) Specialmente il C. 11 del primo tomo

890 Provveditrice del ben comune

Questa autorità è tutt' altro che il dritto di padronanza, tutt' altro che il patrio potere, benchè e nel padrone e nel padre naturalmente si trovi. Il suo principio è nella essenza della società, la sua direzione nasce dal dovere di bramare il bene altrui e di cooperarvi, il suo scopo è il bene comune, la occasione di atteggiarsi in concreto è la superiorità di fatto.

891 Essa può divenire sovranità monarchica o repubblicana

Quando ella tanto si avvalora da non avere più superiore in terra, allora ella acquista nome di *Sovranità* o di *Maestà*; e la società che ella governa, specialmente se posa in territorio stabile (LXXX), diviene uno *stato*.

Lo stato può esser formato o dalla potenza di un solo o dalla unione di molti uguali. La uguaglianza individuale di essi fondatori combinata colla loro uguaglianza naturale dà a ciascuno di essi uguale dritto alla autorità sociale. Ma poichè questo non ispunta immediatamente dalla natura ma dalle proprietà personali, egli è chiaro che appartiene a quei soli la cui superiorità personale fondò lo stato. Tutti gli altri sono colla *comunanza* di questi nella relazione di sudditi a superiori, nè hanno verun dritto al governo.

892 Paragone della dottrina di fatto

Ecco in pochi tratti la teoria dell'*essere sociale* appoggiata sul fatto e dal fatto parimente comprovata. Esistenza di associazioni d'uomini, riuniti dalla natura, eguali fra di loro nell'*essenza*, disuguali nelle *persone*, liberi nel volere, epperò bisognosi di un principio di unità o naturale o almeno artificiale: ecco i precipui fatti a cui abbiamo applicato l'universal principio del dovere. I risultamenti di tale applicazione sono stati che l'uomo debbe essere governato, e così è di fatto; che chi governa è più forte, e insieme ha l' autorità, ed è così; che i sudditi non sono sovrani, ed è così; che la monarchia non è repubblica, nè la repubblica monarchia, ed è così....

893 Colla dottrina di ipotesi

Paragonate di grazia, saggio lettore, questa teoria di fatto colle ipotesi del contratto sociale ove l' uomo per natura è libero eppur di fatto è in catene; per dritto è sovrano eppur di fatto è suddito; crea la società, eppur di fatto vi è creato; conferisce la autorità, eppur di fatto non ci ha alcuna parte; ha fatto un patto, eppur non patteggiò; lo ha fatto per assicurar tutti i dritti, e intanto gli ha rinunciati illimitatamente; crede ogni stato repubblica eppure vede delle monarchie; crede tutti gli uomini uguali, eppure ne vede ovunque graduate le classi; crede di dar il consenso, e vede che opera a suo dispetto; crede di dar la legge e vede che la riceve.... Paragonate, dissi, le due dottrine, e giudicate qual delle due sia la più vera: vedremo fra poco qual sia la più utile alla umanità sviluppando nella sezione seguente la teoria dell' *operar-sociale*.

PARTE TERZA

CONTINUAZIONE DELLA PARTE SECONDA

DELL' OPERAR SOCIALE

PARTIZIONE

594 Assunto di questa sezione

Oggetto finora di nostre meditazioni fu quell' essere che congiungendo in unità morale molti uomini individualmente distinti, li rende capaci di un pensare, di un volere, di un operar comune, e ne forma UNA SOCIETA'. Ne abbiam veduto il principio essenziale e astratto altro non essere se non il primo principio *fa il bene* applicato alla unione di più uomini, la quale non può non accadere nel sistema presente di natura (326 segg.); e ne abbiam concluso la società esser parto di natura.

Ma è ella parto sol di natura, sì che nulla vi cooperi il libero oprar dell' uomo ? No : l' uomo vi ha esso pur la sua parte, non nello stabilir le forme essenziali, ma nell' atteggiarle in queste o in quelle circostanze (337) : e questo oprar dell' uomo come contribuisce alla formazione della società, così contribuisce al suo conservarsi e crescere e declinare e perdersi. E vi contribuisce con azioni morali epperò o buone o ree secondo che o concorrono all' intento del Creatore o ne divergono.

Or ecco le azioni di cui in questa seconda sezione prendiamo a determinar le leggi, partendo nuovamente dall' universal principio *fa il bene*; intendiamo di provare che e nel formare e nel conservare e nel perfezionare la società l' uomo va soggetto a certe leggi morali appoggiate su quel primo principio di ogni dovere ; e assicurare in tal guisa la *esistenza* della società su quella base istessa su cui ne abbiamo assicurata la *essenza*.

595 Verrà trattato metafisicamente quanto fia possibile

Ma avvertasi che noi trattiamo il dritto sociale teoreticamente, cioè in un aspetto metafisico, da semplici filosofi non da pubblicisti : epperò ci sforzeremo per quanto ci fia possibile parlar di società nel suo essere il più universale in quanto ella è unione di uomini cospiranti ad un fine a loro prefisso dalla natura. Ne seguirà il vantaggio che ad ogni specie di associazione umana potranno applicarsi le nostre dottrine, ed avrem così appianata la via ad ogni maniera di *Dritto*, e a tutte le altre scienze sociali : che è appunto lo scopo di chi tratta il dritto di natura.

Dissi che mi atterrò all' universale *quanto mi fia possibile*, vale a dire, in modo che la *generalità* non riesca in danno o della chiarezza o della utilità. Giacchè nelle scienze pratiche la troppa astrattezza potrebbe talora recare oscurità che con fatti concreti facilmente dileguasi ; potrebbe trasportare fuori del mondo reale, a cui però dee potersi applicar finalmente la contemplazione del saggio ; potrebbe rendere meno utili le teorie per quelle persone che negli studj ulteriori non ne facessero una positiva ap-

plicazione. E appunto per questo credemmo necessario, dopo la generale trattazione delle materie, entrare all' ultimo in alcune considerazioni *speciali*, le quali dieno qualche contezza delle società concrete a coloro principalmente che non dovranno proseguir questi studj, dopo averne toccata la soglia. Ma il tutto sarà sempre in aspetto teorico come il titolo dell'opera annunziò fin dal principio.

596
Partizione di questa sezione

Dal fin qui detto è chiara la partizione di questa ultima parte del mio lavoro. Stabilire teoricamente le leggi dell' operazione umana: 1. nel formare la particolar società; 2. nell' ottenerne lo scopo; 3. nel perfezionarla riguardo alle interne sue relazioni; 4. nel guidarla riguardo alle relazioni esterne; 5. accennar per ultimo le leggi morali che quindi risultano nelle precipue forme speciali di natural società: ecco la materia delle cinque dissertazioni in cui è divisa la teoria dell' operar sociale. La materia per sè complicata ci ha astretti ad usare maggior numero di suddivisioni che nelle parti precedenti, affine di servire alla naturale suddivisione delle teorie che contengono gli elementi morali di tutto il pubblico dritto: se la forma tipografica ne potrà parer meno armonica, sarà compensato il difetto dalla maggior chiarezza della trattazione.

DISSERTAZIONE PRIMA

TEORIA DELL' OPERAR UMANO NELLA FORMAZIONE DELLA SOCIETA'.

CAPO I.—*Soluzione del problema fondamentale.*

597
Problema fondamentale: come accade per l'uomo il dover di società concreta?

Il primo fondamental problema che da sè si presenta quando si prende a determinare le leggi morali che regger debbono la umana operazione relativamente alla società, egli è il problema intorno al *dovere di associarsi*. Nella parte precedente, allorchè mostrammo la società esser parto di natura, fummo condotti (334) a riconoscere potersi dar certi casi nei quali il dovere obbliga a legarsi in società o a rimanervi: ma quando? ma in quale delle tante società concrete che nel capo vi si noverarono? ma per quanto tempo? ma con quali obbligazioni? ec..... tutti questi problemi erano allora inopportuni, mentre lo sguardo era vòlto solo all'*essere* della società.

Ora che, conosciuto l'*essere*, prendiamo a contemplarne l'*operare* è necessario risolverli; ma per procedere con ordine ci è mestieri incominciare dal più generale, e domandare a noi stessi: come può accadere che l'uomo *debba* formare una stabile associazione con certi altri uomini determinati?

598
Può nascere o per fatto fisico, o per dritto altrui o per proprio volere

Ogni dovere nasce per l' uomo dalla cognizione degli intenti del Creatore manifestati a noi dall' ordine dell' universo (112): se dunque talvolta il non legarsi ad una società o il non rimanervi è violazione dell' ordine, l' uomo è obbligato in questi casi a quella società. Ma questo ordine può nascere e dal sistema stesso della natura fisica, e dai dritti altrui, e dal nostro libero volere altrui manifestato (370). Ecco dunque tre serie di *fatti* da cui può accadere che l'uomo sia individualmente legato a questa o a quella associazione particolare. Li diremo *fatti associanti* (*).

Presentiamo la stessa prova sotto altro aspetto. L'uomo è per natura legato ad un general dovere di società che lo obbliga a cospirare cogli uomini tutti al ben *comune* (319); e ciò non solo *negativamente* col non

(*) Se ben si mira essi corrispondono alle tre grandi classi dei doveri primitivi (207).

opporvisi, ma anche *positivamente* quando le circostanze *per necessità* lo esigono (337 segg.). Questa necessità può nascere e in me e negli altri o dall' ordine fisico o dal morale, giacchè l' uomo è un composto di corpo e di spirito, ed ha doveri e bisogni rispetto all' uno e all' altro. Posso dunque essere obbligato ad entrare o a rimanere in società *per bene* or mio, or di altrui sì di ordine fisico come di ordine morale. E siccome nell' ordine morale io posso esser legato or per mia libera volontà or indipendentemente da essa: avremo tre specie di fatti che potranno obbligarmi in concreto a questa o a quell' altra associazione: 1. necessità di natura fisica; 2. consenso liberamente prestato; 3. dritto irrefragabilmente obbligante. Dal *bisogno naturale* del figlio il padre è obbligato a viver col figlio per dargli assistenza, il figlio col padre per riceverla; da necessità pure di ordine fisico un naufrago è astretto a vivere in quella isola ove fu buttato dalla tempesta se non ha naviglio con cui partirsene, un servo in quella famiglia fuor della quale *non può assolutamente* campar la vita ec. Da *consenso* liberamente prestato viene obbligato un mercenario al padrone con cui pattuì senza necessità, un popolo ad un sovrano elettivo, un religioso all' ordine cui si aggregò ec. Da *dritto* irrefragabilmente obbligante un popolo vinto in guerra giusta può esser legato alla società col vincitore, un figlio a vivere in luogo di educazione determinato dal padre. La prima associazione è formata per mano di natura, la seconda per libera volontà, la terza per moral necessità: la prima e l' ultima appartengono a quella classe di società che abbiam dette *necessarie* (446): ma siccome la necessità radicata nell' ordine fisico può produrre conseguenze diverse da quella le cui radici stanno fisse nell' ordine morale, le distingueremo dicendo *naturali* le prime, *doverose* le ultime: *volontarie* poi o *libere* quelle il cui legame nasce da libero assenso della volontà.

599 Associazioni *naturali, volontarie, doverose*

600 Possono mescolarsi quegli elementi

Non sarà inopportuno l'avvertire che queste radici varie di stabile associazione possono talora e sogliono mescolarsi per modo che crescono la obbligazione: così la associazione coniugale che ha nel *consenso volontario* la *prima* radice, diviene poi legame di *natura* pel fine e per gli effetti; la associazione di giusta conquista, la cui stabilità è primariamente fondata nel dritto della parte offesa, può assodarsi pel vinto offensore e da necessità fisica e da consenso volontario.

601 Fonte rispettivo della obbligazione a società concreta. 1. nella volontaria il consenso

Ma proseguiamo, e sforziamoci di penetrar vie meglio le radici di questo dovere di stabilità sociale.

Nella società *volontaria* qual è il principio per cui il consenso obbliga? è il dritto e dovere di veracità. Le parti erano libere e nello stato di reciproca indipendenza naturale (360) non alterata da veruna disuguaglianza individuale; talchè niuna delle due potea senza ingiustizia legare la controparte. Ma dal momento che reciprocamente assentirono alla stabile convivenza, non possono fallir al contratto senza violare il dritto altrui. E chi dà alla parte opposta un tal dritto? La natura del *linguaggio* ordinato a comunicarsi le idee; la natura dell' *uomo* che gli rende necessario di conoscerle per propria regola (368). Sì, la *natura* è il principio teoretico che ci fa conoscere l' obbligazione di stabile società: ma *il fatto* per cui questa regola fu atteggiata ad oprar realmente, *il fatto* è stato qui alle due parti pienamente libero; epperò diciamo che *esse* si sono legate, benchè il valor del legame sia formato per man di natura (348).

602 2. nella naturale il *fatto naturale*

Ben altramente procede *il fatto* nella associazione *naturale*: nè potè il padre scegliere questo o quel figlio, nè il figlio questo o quel padre. La Provvidenza creatrice dell' anima e regolatrice dell' ordine fisico diede a quest' associazione non solo le leggi morali ma la materia ancora ossia le persone in cui esse vengono atteggiate. Le parti dunque non si legarono da sè, ma furono legate per man di natura.

603
3 nella doverosa il dritto

Osserviamo ora le associazioni *doverose*. Posto da una parte il dritto di legare altrui, la natura obbliga la contro-parte a non violar quel dritto: ma quando? quando questo dritto venga dal suo posseditore adoprato. Potrebbe questi lasciarlo giacere inerte, e giacerebbe inerte dalla parte opposta il *dovere*: ma appena si desta *il dritto* ad esigere, destar si deve il *dovere* a soddisfare. Ecco dunque una associazione stabile per parte di chi è legato pel dovere, ma libera dal lato opposto.

Il fatto, base della stabile obbligazione associante, è dunque nelle società *volontarie* libero da ambi i lati; nelle *naturali* necessario da ambi i lati; nelle *doverose* da un lato è libero, dall' altro necessario.

604
Genesi del dritto associante a società doverosa

Ma potrà qui sorgere una difficoltà. Che la natura possa legare gli uomini è cosa evidente da quanto si è detto nella prima parte (114): che nessuno possa obbligar se stesso, quando non si obblighi a cosa contraria al dovere, è pure evidente dal dovere di veracità dichiarato nella seconda parte (368). Ma come può accadere che un uomo indipendente per naturale uguaglianza possa esser da un altro suo pari *ragionevolmente* legato? (*ragionevolmente* dico perchè il *dritto* essendo potere *secondo ragione*, le associazioni *doverose* debbono essere fondate in *ragione*). Indaghiamo come possa accadere che i dritti di indipendenza cessino di essere uguali in due individui umani; per modo che l' uno *debba* cedere all' altro senza avere volontariamente consentito a sottoporsegli.

605
Per aumento o per decremento dei dritti naturali collidentisi

È chiaro che la disuguaglianza non può nascere se non o per l' aumento di dritto da una parte, o pel decremento dall' altra, o per amendue questi princip]. Ma non basta un aumento o decremento qualunque, se non occorra eziandio la collisione, essendo questa *sola* capace di arrestare lo irresistibile corso del dritto (362). Or come può in primo luogo crescere o scemare il dritto per una parte? L' aumento s' intende facilmente: aggiugnete ai dritti uguali di natura dritti disuguali di persona, avrem risultato disuguale (356). Ma come può accadere che scemino in taluno i dritti proprj della natura umana? Lo spiega egregiamente il Romagnosi (*): il dritto di natural indipendenza può suddividersi in tre dritti distinti, cioè di conservarsi e perfezionarsi, di difendersi, di usarne i mezzi. Or l'uso di questi mezzi coi quali io posso o vivere meglio, o assicurarmi la vita potrebbe talora privarne altrui: potrò io *ragionevolmente* privarne altrui per giovare a me stesso? Se altri non mi ha offeso è chiaro che ha dritto *al par di me* su quei mezzi che io potrei adoprare; dunque la ragione e il dritto sono uguali, e collidendosi non possono mutare lo stato delle cose: dunque egli rimane in possesso dei mezzi che io dovrei rapirgli. Ma suppongasi che egli mi abbia offeso e che appunto la offesa sia cagione della necessità in cui mi trovo, di farne cessare la azione malefica: in qual proporzione staranno allora reciprocamente i nostri doveri e dritti? Egli che mi *offende* è ingiusta cagione del mio male; cagione ingiusta vuol dire contro ragione, contro dritto, contro ordine; dunque la cagione ingiusta non ha dall' ordine, dal dritto verun appoggio. Frattanto io ho *dritto* di rimuovere da me il male usandone i mezzi; dunque ho *dritto* di far cessare la sua azione malefica, senza che egli abbia *dritto* di oppormisi.

606
Il decremento è effetto di una azione malefica

Una azione malefica può dunque inceppare il dritto di indipendenza in chi la commette, e renderlo così inferiore *al dritto altrui*. In tal caso potrà accadere che l' offeso abbia dritto ad obbligarmi ad una tal società determinata; se da questa società dipenda il suo ben essere, la sua sicurezza da me ingiustamente compromessa.

607
Materia in cui

E in questa ultima condizione voi vedete la *collisione*, necessaria

(*) Genesi, Del dr. pen. t I, fino al § 44.

(605) ad arrestar il dritto altrui. Il *ben essere* e la *sicurezza* sono *un bene* a cui abbiam dritto amendue in forza di natural indipendenza ; ma che per ipotesi non può ottenersi dall' uno senza che si perda dall' altro ; i dritti uguali dunque si collidono (362). Ma io ho di più il *dritto* di rimuovere l' impedimento *ingiusto*, mentre l' avversario *non ha dritto* di durarla nella *ingiusta* opposizione ; dunque il suo dritto è superato dal mio.

nasce la collisione

608 Conclusione

Si danno dunque alcuni fatti, posti i quali nascono fra certi individui umani delle relazioni dalle quali essi vengono obbligati fra di loro a stabile associazione ; nè possono dispensarsene senza offendere le leggi della natura ; e ciò può accadere e per le relazioni che nascono dall' ordine fisico, e per quelle che derivano dal libero volere, e per quelle che da irrefragabile dritto : così abbiam risposto al problema fondamentale (597) intorno al dovere di concreta associazione. Ma in questi casi quali sono i doveri di tali individui nell' atto del *formare* la società ? Essi *debbono* associarsi ; ma sotto quali condizioni ? I doveri, le leggi sono un risultamento delle relazioni (206, 347) : or nei casi proposti le relazioni degli associati sono diverse (599), debbono dunque produrre leggi diverse. Consideriamole partitamente.

CAPO II.—*Teoria delle leggi dell'operar sociale nel nascimento della società naturale*

609 Osservazione dei fatti

Il nascimento della società *naturale* è un fatto indipendente dalle volontà degli associati (602) : ignoti gli uni agli altri essi vengono dal poter irresistibile di cause materiali ridotti stabilmente a contatto ; e trovansi per conseguenza reciprocamente legati dal dovere di socievolezza universale a procacciarsi *il bene* (314) senza aver potuto apporre limiti nè al *fine* inteso dalla universal legge di socievolezza, nè ai *mezzi* con cui si può procurare questo *fine*. Eccoli dunque *completamente* associati (447), ed obbligati ad adoprarsi concordemente per l' intento di una *vita felice*.

Ma con quali leggi ? a conoscere le leggi veggiamo le relazioni che dal fatto risultano. Un fatto soggetto a leggi fisiche , e indipendente dalle volontà degli associati non può *per sè* produrre in essi cangiamenti morali; onde rimarranno in quei dritti e doveri che prima aveano, colla sola giunta dei doveri universali di società atteggiati fra di loro per la loro materiale riunione. Onde se due amici vengano da una tempesta balzati in una isola disabitata, si troveranno in società uguale ; ma se quella spiaggia fosse già dimora di un popolo, questo nulla perde del suo dritto sociale , nè alcun dritto vi acquistano i naufraghi se non quello di camparvi la vita, e, se ne abbisognino, coll' altrui soccorso. Parimente niun dritto porta seco il figlio nascendo se non il dritto agli aiuti domestici , effetto della sua necessità raccomandata dal dovere di umanità all' amor paterno ; niun dritto perdono i parenti nella famiglia in cui comandavano, anzi li stendono ad un nuovo soggetto, nato senza alcuna sua volontà membro della famiglia medesima, e di lei bisognoso a sussistere.

Ma se per tali fatti i dritti non crescono nè anche scemano : onde barbaro uso ed inumano è quello di abusare della sventura altrui aggiungendo ai disastri della fortuna le vessazioni e la forzata schiavitù (*). Il misero, il debole ha dritto *come uomo* al concorso di tutti gli uomini coi quali è associato ; *come misero* poi, *come debole* questo dritto raddoppia di attività perchè *è in atto* di implorare aiuto , e dalla umanità egli riceve il dritto, almeno imperfetto, di ottenerlo *a proporzione della vera* sua *necessità*.

(*) Rettamente il Grozio riprova in tal proposito quella legge romana che le sostanze ricuperate dal naufragio aggiudicava al fisco (I. B. et P. L 2, c. 7, § 1).

Avvertasi però che come ha dritto il misero ad ottener sorcorso così ha l'obbligo di contraccambiarlo: nè solo colla gratitudine, facile derrata (eppur sì rara!) ma eziandio colle opere, fin dove giungonu le forze: chè il *pretendere* gratuito in aiuto mentre si può ricambiarlo è una specie di ingiustizia protettrice della infingardaggine. Ed ecco forse una delle naturali origini di moderata schiavitù di cui parleremo altrove.

610
Leggi che ne risultano
1 Cedere alla necessità

Dal fin qui detto appariscono le leggi sotto le quali si forma ogni società *naturale-necessaria*. La 1.ma è la legge della *necessità* colla quale opera ogni causa fisica: questa legge, considerata solo come terribil *chiodo* (*) che fissa irremovibili le sorti dell'uomo, esige dal savio l'esercizio di tutte le virtù compagne della necessità, pazienza, costanza, rassegnazione ec.; ma considerata qual provvedimento di *Colui che il tutto move*, attutisce nel savio ogni angoscia, ogni ritrosia e fa che colla volontà si acqueti ilare all'alto consiglio, da cui è imposta la necessità. Nel qual senso è verissimo che ogni società naturale debbe essere volontaria (570).

611
2 Rispettar gli altrui dritti

La 2.da legge della società *naturale necessaria* è la legge del *possesso* conseguenza spontanea della naturale indipendenza ed uguaglianza astrattamente considerate (360). Chiunque sta in possesso legittimo non può essere spossessato senza dritto certo (**). Or i due associati non hanno nel caso nostro se non i dritti *uguali* della umanità; dunque non possono spossessarsi reciprocamente, ma rimangono in possesso, ciascuno di ciò che avea.

612
3. Durevolezza maggiore o minore

La 3.za legge nasce dalla *indole del fatto* onde ebbe occasione la società. Se questo fatto è causa *accidentale* della associazione (come il naufragio) non possiam quindi raccogliere alcuna legge particolare di natura intorno alla durata delle relazioni sociali: ma se egli è causa *costante* (come il matrimonio) ci dimostra un intento particolare del Creatore (112) e ci impone per conseguenza dei *doveri* e accorda *dritti* correlativi affine che se ne adempiano le mire; e finchè queste non sono adempiute è chiaro che la società non può sciogliersi.

613
Influenza della prima legge sociale

Ponete mente che queste leggi nascono dalla natura della particolar società che stiam contemplando: essa è società *concreta*, epperò fra individui determinati; dunque li trova *in possesso* di dritti determinati: è società che nasce da fatto ineluttabile; dunque impone doveri inevitabili: questo fatto può essere causa ora costante ora fortuita di associazione; dunque può rivestire di caratteri varj la società che egli produce. Ponetela, qual che ella sia, sotto la influenza della legge primaria di ogni società (319) della legge di *benevolenza*; e vedrete che anche nella società *naturale-necessaria* l'uomo può trovare la sua felicità, nè occorre *contratto* veruno affine di assicurargliela: *la natura*, da cui avrebbe forza il contratto, accorda al debole assai più di quel che egli o ardirebbe chiedere o potrebbe ottenere col contratto medesimo.

614
Formazione della autorità

Dalle leggi con che si forma la società risultano quelle sotto le quali spunta la autorità, giacchè senza questo quella non potrebbe formarsi. O il fatto associante è causa puramente *accidentale*; e allora non manifestandoci verun intento sociale di natura, lascerà a ciascuno, giusta la legge 2.da, il pieno possesso dei proprj dritti, epperò l'autorità andrà a posarsi colà ove già risiedea: o il fatto è causa *costante* di associazione; e allora come ci addita l'intento del Creatore così ci mostrerà chi ne sia il principal regolatore, somministrando ordinariamente a chi ne è ministro e propensione e forze ad eseguirlo. In ambi i casi vedremo ridursi in *dritto*

(*) Clavos trabales et cuneum manu—Gestans ahena.
(**) V. Bolgeni, Il possesso n. 1, pag. 5.

quella legge *di fatto* già osservata nella 1.ma sezione (470 segg.) che la autorità sociale tende naturalmente ad atteggiarsi colà ove congiugnesi col dritto la forza.

CAPO III.—*Leggi formatrici della società volontaria.*

Articolo I.—*Leggi generali.*

615 Divario della società volontaria dalla naturale

Nella società *natural-necessaria* la Natura, o diciam meglio il provvido suo Regolatore supremo è il solo principio veramente attivo sì nella legge primaria che tutte informa le società, sì nei fatti che stabiliscono relazioni particolari di associazione, sì nelle leggi particolari, risultamento di essi fatti. L' uomo non ha qui altra parte *attiva* se non di vivere in quella società ove natura portollo, di piegarsi a quelle leggi che natura gli impose, *facendo*, come dice il proverbio, *di necessità virtù*. Ben altrimenti procede la cosa nella società *volontaria*: qui sebbene l'uomo non può sfuggire il giogo soave di quella astratta socialità che perpetuamente e dappertutto lo siegue, pure egli è libero a determinare le proprie relazioni volgendole anzi a questi che a quegli altri individui, in questo anzi che in quel paese ec. Ma benchè libera sia *in dritto* la sua determinazione sempre andrà soggetta a certe leggi psicologiche necessarie, dalle quali nasceranno leggi morali della sua associazione; imperocchè la libertà di dritto non fa sì che egli non senta certe tendenze o fisiche o morali, e che queste tendenze egli possa appagarle a suo talento. L' uomo non ha sulla natura materiale un dominio assoluto; anzi tal suo dominio quasi tutto si riduce a mettere le sostanze materiali in circostanza tale che la loro azione necessaria produca l' effetto inteso dall' uomo. Molte leggi fisiche possono dunque contribuire a muovere la volontà umana con impulso di necessità finale (94) non così assoluto come quello del *dovere* morale, ma spesso volte più efficace ad ottener l' effetto negli animi dei più, i quali sogliono esser mossi più dal sensibile che dal ragionevole.

Il *modo costante* con cui le impressioni sensibili muovono *comunemente* l' uomo è ciò che io chiamo qui *legge psicologica* del suo operare, certa quasi nell' effetto benchè non obbligatoria nel dritto. E questo stesso *modo costante* considerato come regola dell' istinto sociale, lo chiamerò rispetto alla società *legge fisiologica*, giacchè da queste leggi nasce l'operare *spontaneo* della società, come dalle *leggi morali* della giustizia e della equità nasce il suo operare ragionevole e volontario (731).

Esaminiamo or dunque queste leggi e psicologiche e morali che dirigono gli individui nel formare le libere associazioni.

616 *Libertà* di tale associazione che significhi

Parlando di associazione *liberamente* volontaria è mestieri fissar dapprima chiaramente il significato di questa voce *liberamente*; tanto più che il dritto sociale la usa frequentemente, e bene spesso in sensi, benchè analoghi, pure fra di loro assai diversi. Ognuno può osservare una tale diversità nelle seguenti proposizioni: *la legge non può darsi se non ad un ente libero*—*il libero non è schiavo*—*chi obbedisce non è libero* ec. le quali, se la voce *libero* non significasse diversamente, sarebbero contraddittorie. Vediamo dunque la idea primitiva e le derivate per quanto a noi si aspettano.

617 Significa potere di regger sè stesso

Libero noi diciamo l' opposto del necessario; e siccome un *ostacolo* che nel nostro operare incontriamo ci *arresta*, ossia ci impone una cotal *necessità* di non operare, così la esenzione da ostacoli entra e si insinua nella nozione di *libertà*, ma non ne è, come vuole il Romagnosi, il primo elemento. In fatti la interna necessità non può dirsi ostacolo, anzi può essere qualità naturale dello impulso primitivo; eppure è inconciliabile col-

la nozione di *libertà*, come protesta anche nel volgar linguaggio ogni uomo appassionato, quando dice (benchè falsamente) di *non poter resistere*, di essere *strascinato* dalla passione. Il primo senso della parola *libero* è dunque l' *αυτονομοσ* dei greci, REGOLATOR-DI-SÈ: ed ecco nella radice stessa della nozione, la ragione dei varii suoi significati equivoci. Quel pronome sè che entra nella spiegazione dell' aggiunto *libero*, ed è regolatore insieme e regolato, può riferirsi a mille soggetti diversi or semplici or più o meno complessi, e cangiare per tal guisa in mille forme il senso dell'aggiunto *libero*. Facciamone la applicazione ai soggetti del dritto naturale che sono *individuo* e *società* (58 segg.).

618
Applicazione ai fatti

Se io considero nell' individuo le varie sue facoltà isolate mi avveggo esser dotata di tal potere *autonomo* la sola volontà: essa *è libera* dunque ; il senso, la ragione ec. sono facoltà *necessarie* ; cioè ricevono la legge dal di fuori di *loro*, dai loro obbietti.

Ma pognamo ora la volontà sotto la influenza del bene infinito dimostratole dalla ragione (97) che ne addita insieme la via *necessaria*: ecco la volontà obbligata, eccola non più *libera*. Perchè ? perchè la riguardo non più come regolante sè stessa , ma come moralmente necessitata dalla *ragione* e dal *fine*. La volontà non è cangiata in sè ma è cangiato il modo con cui io riguardo la cagione del suo determinarsi : questa cagione nell' atto *naturale* è la volontà libera, nell' atto *morale* è la legge obbligante questa libera volontà. Quel che si è detto della volontà applicatelo all'individuo: siccome l' individuo operante si muove ad operare colla volontà guidata dalla ragione, lo diciam *libero* quando l' atto totale nella sua integrità (46) è frutto di essa volontà guidata dalla *sola sua* ragione ; all'opposto quando l' individuo non è guidato e mosso *da sè solo* ma da qualche altro uomo lo diciamo *non libero* benchè operi colla sua volontà ragionevole, perchè non guardiamo il suo operare come effetto della *sola* sua individualità (426).

Or le società hanno ancor esse una cotal loro *unità* e *individualità* , epperò una operazione sociale: se questo operare lo ravviseremo come effetto totalmente della società medesima, la direm *libera*; se lo ravviseremo come dipendente da qualche essere straniero la direm *dipendente*. Dal che avviene che quando in uno stato dividiamo la società in *sudditi* e *sovrano* non diciamo *liberi* i sudditi perchè motore del loro operare è il sovrano che abbiam considerato come fuor dei sudditi. All' opposto se riguardiam lo stato come *un* sol *tutto* composto di sudditi e sovrano, li diciam liberi se non dipendono da sovrano straniero.

619
Conclusione.
1 La libertà è autonomia
2. Del soggetto agente

Da queste osservazioni concludo che I. la prima idea di libertà è riposta nell' esenzione da necessità nell' operare.

II. Che questa esenzione vien considerata nel soggetto agente preso in tutta la sua estensione e sotto l' impero di tutte le leggi proprie della sua natura.

3 Infinita in Dio

III. Atto sommamente libero sarà quello che ha in sè solo *ogni* ragione di operare, trovando in sè solo e la propria esistenza e la materia, la forza, la idea, il fine di ogni sua operazione : e tale appunto è l' operare dell' Atto Creatore eternamente sussistente, che è Dio.

4. Graduata negli esseri inferiori

IV. Tutti gli esseri inferiori all' uomo operando naturalmente per necessità interna , allora si diranno liberi quando si riguarderanno come esenti dalla esterna. Il sasso dunque che dalla propria natura è nel muoversi determinato necessariamente , si dirà *libero* se non viene necessitato in ciò da causa esterna ; e nel modo stesso *libera* sarà la pianta se la sua vegetazione non viene ristretta ; *libero* il bruto , se l' istinto non violentato. L' uomo poi che nella propria natura va esente in molte sue

operazioni dalla interna necessità determinante epperò dicesi *libero naturalmente*, pure siccome può andar soggetto a molte forze esterne le quali or nell' esterno or nell' interno diminniscono questa autonomia e influiscano nel suo determinarsi, tanto meno sarà detto *libero* quanto meno avrà in sè *solo* la total cagione del suo operare.

5 Relativa nel soggetto

V. Ma siccome ogni *essere* creato forma parte naturalmente di varj *tutti* subordinati (14), così ogni essere potrà dirsi or *libero* or *dipendente* secondo che vien riferito ad un minore o ad un maggior tutto, perchè ogni essere creato dee necessariamente essere *soggetto* a più leggi a misura che va congiungendosi in relazioni più estese. Così parlando del materiale il gaz che si combina con una base qualunque perde una parte delle sne operazioni assoggettandosi alle leggi del composto e cessa di essere *libero*. Il sale che ne nasce perde in parte le sue forze natie mentre entra p. e. ad alimentar la pianta e va soggetto alle leggi della vitalità ec., la pianta mentre sta a servizio dell' uomo viene da lui e trapiantata e potata e consumata pei suoi bisogni. Altrettanto può dirsi dell' ordine morale: la volontà che, *isolata*, ci si mostra psicologicamente libera, entrando nel composto dell' individuo morale viene *assoggettata* alle leggi della ragione. L' individuo che dalla sola sua ragione sarebbe guidato se fosse solo nell' universo, essendo in famiglia è assoggettato dalla ragione stessa alle leggi dell' ordine domestico, il domestico al civile, il civile al pubblico ec. Insomma a misura che si va partecipando a beni più estesi, si va anche assoggettandosi a leggi più complicate.

6 Diversa nello stato *elementare* e nel *perfetto*

VI. Ma avvertite che questa soggezione, la quale relativamente allo stato *elementare* è una diminuzione di libertà, pure è stato *veramente naturale* epperò *libero* dell' essere considerato nella *perfezione* del suo sviluppamento. Onde il cittadino è *come cittadino* veramente *libero*, benchè *come uomo* e *come* membro *di una* famiglia ei va soggetto nella città a molte leggi oltre le morali e le domestiche. Ed è libero perchè quelle leggi essendo *essenziali* al cittadino non scemano in lui la *autonomia* e tuttor possiamo dire che egli non è astretto ad operare da altri, se non dall' esser suo di *cittadino*. Se volessimo assegnare un nome a tutte queste forme di libertà potremmo dire libertà *materiale* quella delle sostanze inanimate, *spontanea* o di *istinto* quella dei bruti; *umana* o *di arbitrio* quella dell'uomo libero da interna necessità; *morale* quella dell'uomo non vincolato da *obbligazione*; *individuale* se vada esente da ogni vincolo non naturale; *domestica* se da ogni vincolo fuor della propria famiglia; *cittadina* se da ogni vincolo esterno alla sua città; *nazionale* se da ogni vincolo oltre le leggi dello stato al quale appartiene.

7. Ogni legge non è per sè un male

VII. Dal che può vedersi non avere il Bentham (*) compresa sotto il vero suo aspetto la idea di *legge* allorchè disse ogni legge essere un male perchè restringe la libertà; e il legislatore essere come il medico ridotto a scegliere il mal minore per evitare il maggiore. Se egli parlasse solo del dritto *penale* sarebbe giusta la sua osservazione; ma ammessa in tutta la estensione in che esso la prende, ci obbligherebbe ad una strana conseguenza, cioè dovremmo dire essere un male per l'uomo il dono della ragione, giacchè i suoi appetiti e la sua volontà ne ricevono una direzione da cui andrebbero esenti se l'uomo fosse irragionevole.

No, la legge civile non restrigne *assolutamente* la libertà, ma ristringe *una* libertà inferiore cioè la libertà dell' *individuo* e del *domestico*, affine di renderlo *cittadino*; toglie l' uomo alla libertà della solitudine, armonizzandolo in un essere sociale, ove a partecipare un maggior bene na-

(*) Bentham, Oeuvres t. 1, pag. 32, c. 10.

tura lo chiama. Se questo è un male, sarà un male eziandio l' insegnar ad un ignorante il vero, giacchè gli si toglie la libertà di spropositare; sarà un male il satollar un famelico, giacchè gli si toglie la libertà di mangiare quando è sazio. No, ripeto: una legge *giusta* che colloca l' uomo ove natura lo chiama, non ne diminuisce ma ne cangia di specie la libertà.

Quindi pure apparisce la inesattezza del Montesquieu il quale fra le tante idee che ci dà della libertà, dicendola ora *la sicurezza*, ora *il sentimento della sicurezza*, ora *il dritto di non essere costretto a ciò che le leggi non impongono*, e di potere *ciò che esse permettono;* sempre si è dimenticato della base di ogni libertà che è poi sempre *la natura* di quell' *essere* della cui libertà si discorre; quando ad un essere qualunque viene imposta una necessità, *straniera alla di lui natura*, allora egli cessa di esser *libero*, perchè non ha più in sè la cagione del proprio operare.

Dal che pure potrà dedursi, la diminuzione della libertà in un ordine inferiore in tanto essere un bene, in quanto è diretta e necessaria a far partecipare beni di un ordine superiore.

620 Uguaglianza individuale base di società volontaria

Accertate con tali schiarimenti le idee e il valore delle espressioni studiamoci di stabilire le leggi formatrici della associazione in cui gli individui si uniscono per *libera* loro volontà. Se debbono esser *liberi* nel volere la associazione, dipenderanno solo dalla PROPRIA loro determinazione; che se gli uni avessero dritto a determinare gli altri, la associazione già più non sarla libera per questi ultimi. Questa reciproca indipendenza è effetto della *uguaglianza di dritti individuali* e la diremo *uguaglianza individuale*, diversa come ognun vede dalla uguaglianza *naturale*; giacchè questa suppone uguali soltanto *le nature;* quella uguali ancor *gli individui*, almeno nelle relazioni scambievoli di dritto (354).

621 Fine di tal società è un bene particolare

Or individui scambievolmente uguali e indipendenti come potranno stringersi a legame di *stabile* società? Ogni legame diminuisce la libertà; questa diminuzione nell' individuo (618) *è per sè* un male; la volontà non può voler un male per sè; dunque se lo vuole, lo vuole per qualche bene che ne consiegue. Ogni associazione libera nasce dunque dalla brama di ottener un bene. Ma questo bene che la *libera* volontà pretende non è nè il bene *infinito* nè un mezzo *necessario* a conseguirlo, giacchè la associazione in tal caso (95) non sarebbe *moralmente* libera, ma sarebbe associazione *doverosa*. Concludo dunque che ogni associazione *liberamente* volontaria nasce dall' intento di ottenere *un bene* finito, mezzo di felicità nella mente di chi si associa.

Il consenso ne è il legame

Ma un bene finito non imponendo obbligazione, la associazione non sarebbe *costante* (597); ad accertarne la durata qual mezzo può esservi mentre le volontà non sono legate nè dall' ordine di natura, nè da dritti di autorità? un solo mezzo rimane, ed è che ciascun individuo leghi sè stesso coi doveri di lealtà (570). Dunque ogni associazione libera dee nascere da un consenso volontario, ossia da un patto.

622 Divario fra questo e il *patto sociale*: noi ammettiamo società naturale

Questo patto è tutt' altro che il preteso *patto-sociale* di Rousseau, Hobbes e lor seguaci, giacchè è semplicemente un determinare gli individui coi quali conviveremo, e verso i quali praticheremo i doveri sociali dalla natura umana a noi prescritti; patto mediante il quale la società non cessa di essere parto di natura, come si vede p. e. nel matrimonio, associazione libera eppure regolata con proprie leggi dalla natura.

623 Il consenso aggiugne legami positivi

Ma se la natura stabilisce nella libera associazione, come in ogni altra riunione d' uomini, le leggi fondamentali della società, ben può l' uomo aggiugnerne altre secondarie e positive: mercecchè gli individui, essendo liberi prima del patto, possono apporre qual condizione essi vogliono al

legame che contraggono alla cessione che fanno volontariamente della pienezza di libertà (415). Nel che questa specie di associazione differisce essenzialmente dalla *naturale* in cui i doveri secondarii nascono per un fatto naturale, e dalla *doverosa* in cui vengono imposti da un dritto prevalente.

624 Leggi di società volontaria

Dal fin qui detto emergono le leggi di formazione per le società volontarie. 1.ma Niuno può entrarvi che non sia *libero veramente*, giacchè si legherebbe a doveri che non potrebbe adempiere. La libertà poi di ciascuno dee determinarsi da molte leggi che accenneremo appresso, e che per ora possono a questa ridursi: è libero a formar società chi può entrarvi senza violar l'altrui dritto. 2.da *Niuno può essere costretto ad entrarvi*: nè vi ha dottrina più assurda e ridicola, come ben nota il ch. De Haller (*) di quella *tirannia rivoluzionaria*, la quale rotolando giù dalle alpi nel 93 portò alla Italia nostra l'*obbligo di essere libera*, eppoi di *legar la sua libertà col patto sociale*, e *il divieto di aggiungere al patto veruna condizione*. Cieca esecutrice dei decreti filosofici, la rivoluzione obbediva agli ordini dei sofisti che avean detto essere ogni uomo *obbligato* ad entrare nella fattizia loro società civile *volontaria*.

1. Libertà di chi entra

2. Libertà di ingresso

3.za legge. Chi si associa volontariamente, può apporre alla sua adesione le condizioni che vuole, salva la equità e la giustizia (415).

3. Libertà di condizioni

4.ta legge. La violazione grave di queste condizioni può annullare questo al pari di ogni altro contratto, se pure qualche nuova obbligazione sottentrando al consenso *libero* nol rendesse *doveroso* (600). La violazione *grave* io dissi, perocchè se ogni lieve infrazione giustificasse lo scioglimento dei vincoli i più gagliardi e sacri di *fedeltà*, l'effetto sarebbe maggiore della causa. Ora i vincoli diretti a produrre società costante, sono fra i patti puramente umani i più forti, perchè decidono di tutti gli interessi temporali e di molte delle più care affezioni anche morali. Grave dunque debbe esserne la violazione per dissolverne i legami.

4. Condizionalità della obbligazione

E quando potrà dirsi grave la violazione delle condizioni? 1. quando toglie direttamente o tutto o quasi tutto quel bene particolare che venne inteso dalla associazione volontaria. 2. Quando questa perdita è accertata, quanto l'accertarla è possibile: giacchè trattandosi del danno altrui, e danno talor gravissimo, una qualunque probabilità o apparenza di offesa non può contrapporsi alla certezza del dritto opposto. 3. Quando l'offensore è in mala fede, cioè riconvenuto non desiste; giacchè nella buona fede non è colpa (201), e senza colpa non scemano i dritti fra uguali (606). In tali circostanze il consenso che dipendea da questo *bene* vien meno; e vien meno per conseguenza il legame prodotto dal consenso. Vien meno ugualmente pel concorde svincolarsi dei contraenti; giacchè il dritto *non doveroso* essendo alienabile (349), può ciascuno dei contraenti col consenso degli altri alienar il dritto proprio e sciogliere dal dovere corrispondente gli altri associati.

5. Sua dissolubilità per colpa o per consenso

Libertà di ingresso, libertà di condizioni, condizionalità del vincolo, ecco le tre leggi morali più importanti, che spuntano dalla libertà della associazione. Proseguiamo ora a considerare le leggi fisiologiche con cui essa andrà sviluppandosi per dedurne poi altre leggi morali.

625 Dissertazione *di fatto* possono occorrere colla uguaglianza individuale *di dritto*

La associazione volontaria non può dirsi società se non in quanto è governata da una autorità; ma fra uomini *individualmente* (620) ugnali in dritti reciprochi, non vi è ragione per cui uno possa dar legge; dunque la associazione per sè nascerebbe *uguale* (519, segg.) e la autorità non potrebbe trovarsi se non nel consenso universale. Ma la uguaglianza *dei dritti* non è nella associazione volontaria *la causa* dell'associarsi, ne è soltanto la

(*) Restaur. L. I. So. polit.

condizione: *la causa* effettiva della associazione è quel *bene finito* che ciascuno dei socj ne spera e ne domanda (621). Or questo bene può essere per gli uni di maggiore, per gli altri di minor importanza che quella parte di libertà a cui rinunziano associandosi. Così p. e. quando il servo si addice ad un padrone giudica minor male il servire che il patir la fame; ma il padrone stimerebbe minor male esser privo degli altrui servizj che della propria libertà.

626 Essa porta alla disugual società

In tali casi egli è evidente che chi nell' associarsi farebbe perdita maggior dell' acquisto non vorrà associarsi a tanto suo costo; ma chi abbisogna della associazione per non perire sarà astretto a rinunziare alla propria indipendenza per ottenere quel maggior bene che la associazione gli promette. Dovrà dunque per necessità riconoscere nel men necessitoso una superiorità di dritto, nata *non dalla superiorità di fatto* precisamente ma coll' occasione di essa *dal consenso* del più debole e necessitoso. Ecco come la superiorità *di fatto* diviene con tutta giustizia *superiorità di dritto* ancor *fra uguali in dritto* (481): *con tutta giustizia* io dico perchè e il consenso fu volonteroso e la materia del contratto fu eguale, avendo ciascuno dei contraenti ottenuto il maggior bene che pretendea sacrificando il ben minore.

627 In cui il suddito cede alla necessità di natura, non alla prepotenza

Ma, di grazia, avvertite bene *che cosa* è stato sacrificato *a chi* e *da chi*. L' inferiore ha sacrificata la sua *indipendenza* che è l' apice della libertà di cui era in possesso. E *a chi* l' ha sacrificata? al superiore? non già: l' ha sacrificata alla inesorabile *necessità* sociale, a quella legge indeclinabile che vuole in ogni società una autorità. Egli sentiva il bisogno di società; ogni società esige una autorità; ad ogni autorità corrisponde un dovere di dipendenza: era dunque impossibile che la società nascesse, se nessuno accettava la dipendenza. Or la dipendenza è un onere; dunque non potea esser accettata se non da chi vi trovava un compenso; vel trovava solo il più debole; egli dunque e dovette e volle accettarla. Egli dunque cede alla *necessità di natura*, non già alla oppressione del più forte: questi altro non fa che mantenersi in quella indipendenza della quale già stava in possesso, e di cui la società non gli compenserebbe equamente la perdita.

628 Disuguaglianza di condizioni anche fra gli liberi

Dal che si vede che la uguaglianza di dritti individuali anteriori non produce sempre nella volontaria associazione uguaglianza di *dritti presenti sociali* ossia di *condizione*, ma soltanto uguaglianza di *inviolabilità*: i loro dritti sono tutti ugualmente *inviolabili*, ma la condizione ossia la quantità dei dritti relativi può esser diversa.

Nasce dal fine sociale particolare

E d' onde nasce questa diversità? Ogni effetto è proporzionale alla causa: or la causa della associazione volontaria è quel bene finito a cui si aspira; quanto maggior sarà questo bene, tanto sarà più gagliardo il vincolo sociale. Dunque chi spera maggior bene sarà legato ad accettare maggior soggezione; ma legato, come ben vedete, non dal *dovere* ma dall' *interesse*: il dovere se lo impone egli medesimo *col* suo *volontario consenso*. Ed ecco perchè cessa il dovere allorchè egli ha *dritto* di rivocar il consenso, come accade nelle gravi violazioni dei patti (624, IV. legge).

Due specie di società possono dunque nascere dalla liberamente volontaria associazione: società uguali, società disuguali. Consideriamo le leggi di entrambe.

Articolo II. — *Leggi formatrici della società volontaria uguale.*

629 In questa società dee crearsi deliberatamente la unanimità

Quando *il bisogno*, causa associante, è uguale in tutti i membri suol nascere, abbiam detto poc' anzi, società uguale, in cui la autorità non ha sede determinata da circostanze individuali. La autorità appartiene qui dun-

que a tutta la società presa solidariamente, e ciò pel fatto concreto della reale uguaglianza nei dritti personali (620). Ma se a tutta la società appartiene l'autorità solidariamente, ciascuno per dritto ne è padrone, ciascuno ne può disporre; eppure se uno ne dispone, gli altri tutti ne restano privi giacchè la autorità è essenzialmente *una*. Al più potrebbero tutti usarne se fossero sempre *spontaneamente* unanimi; ma questa unanimità *spontanea* è a lungo andare *moralmente* impossibile in tanta varietà e di intelletti e di volontà e di indoli e di interessi (e appunto da tale impossibilità nasce la necessità di chi comandi) (426). Dunque la *natura* degli animi umani fra loro associati non può *da sè sola* mettere in esercizio la autorità sociale. Eppure senza la influenza *attiva* della autorità la società non può sussistere; dunque conviene che ogni società uguale formi *per prima condizione* della sua esistenza l'unanimità *deliberata*, o come altri dicono *artificiale*, obbligandosi a volere ciò che vorrà un certo numero determinato degli associati. Se questa non formisi, la società perirà sul nascere.

630 Sue leggi

Ma quali saranno le leggi *morali* che guideranno gli associati nel formare la *unanimità deliberata*? Avvertasi che il problema può aver due sensi: 1. quando leggi positive non danno il dritto a veruno degli associati, qual è la opinione che dee prevalere? 2. senso: a chi conviene assegnare per legge positiva il dritto di prevalere nelle pubbliche deliberazioni sociali? Ognun vede quanto gran divario corra fra i due quesiti: il 1. è un problema di giustizia, il 2. di convenienza. La risposta dunque è molto diversa.

1. Legge naturale in favore delle pluralità

La legge di giustizia, fondamento della società, non vede fra possessori di dritto uguale altra prevalenza che quella del *numero*; dunque se il consenso comune non avesse stabilito altri dritti, il numero maggiore *ha dritto* di obbligare il minore. Imperocchè una qualche prevalenza è necessaria alla esistenza sociale: dunque *se la società* DEVE *esistere* conviene che una delle due opinioni prevalga; ma è assurdo che il numero maggiore ceda al minore, che *il dritto dei più* sia sopraffatto dal *dritto simile* dei pochi: dunque il numero minore è obbligato a cedere al maggiore, il quale come più si accosta alla unanimità così ne partecipa più gagliardi i driti (363).

2. Legge positiva determinante tal pluralità

Ricordiamoci però che questa *prevalenza naturale* suppone *possessori di dritto uguale*, e decide i partiti quando non è stato creato niun dritto positivo in favor di chicchessia. Ma quando una società si consiglia sul modo di formare una *unanimità-deliberata*, essa intende stabilir a voti comuni un dritto *positivo* in favore di certuni *per maggior bene della società*. In tal caso la risposta deve appoggiarsi sul *fine* e non più sui *dritti*: il dritto dee crearsi, epperò ancor tace. La legge positiva che dee crearlo qual *fine* ha di mira? *il maggior bene sociale*. Or il *fine* determina l'*atto* (24): dunque il maggior bene sociale è quello che dee determinare a quali condizioni debba legarsi la unanimità.

3. Tal legge sarà giusta se farà prevalere i più saggi

Lasciamo ai pubblicisti il determinarlo esaminando ciò che sia più spediente e nelle varie classi di associati, e nei varj ordini di interessi, e nelle varie circostanze dei tempi ec.; lasciamo a loro l'enumerare le tante maniere diverse con che i suffragi si possono e raccogliere e valutare: Essi colla storia alla mano ci mostreranno la influenza che avea nella repubblica romana la deliberazione per centurie o per tribù, nel Concilio di Costanza per nazioni o per individui, nella convenzion nazionale la riunione dei tre Stati, nei collegj elettorali il numero degli elettori, nelle camere costituzionali le varie forme di deliberare ec. A noi basti il ricordare che se nel determinare queste forme *il ben pubblico* dee dar norma (*); se a farlo è d'uopo

(*) *Salus populi suprema lex.*

conoscerlo e *volerlo* e *poterlo* : la perfezione dunque delle leggi formatrici di unanimità sociale consiste nel far sì che i socj si astringano a consentir con coloro cui sarà più consueto e naturale il *conoscere*, *volere* e *potere* il ben comune. Ma qual complicazione di combinazioni è qui necessaria ! Gli uni conoscono meglio gl' interessi morali, gli altri i materiali ; tal cui manca *il conoscere* avrà più retto *il volere* ; altri cui manca imparzialità nel *volere* avrà più accortezza al *conoscere*: Gli uni potrebbero e non sanno, gli altri saprebbono ma non possono. In somma il lavorio di combinare artificiosamente le leggi di unanimità deliberata, in modo che i socj leghino il loro assenso a coloro che sapranno, vorranno e potranno far il bene comune, egli è questo il capo d' opera del pubblicista legislatore.

631 Epilogo

A noi che parliamo qui non da pubblicisti ma da filosofi morali basta l'aver determinate le leggi morali imposte dalla natura stessa ai membri di una associazione. 1. La unanimità *deliberata* dee formarsi. 2. Quando altre leggi non la abbiano determinata, i meno debbono cedere ai più. 3. Se si vuole formarla con giuste leggi, esse debbono mirare a far sì che nelle deliberazioni vinca sempre il partito più saggio, quelo cioè che meglio conosce e vuole e può ottener il ben pubblico. 4. Il volere del partito, concordemente riconosciuto come autorevole, è legge obbligante ogni membro della società.

Articolo III.—*Società volontarie disuguali*

632 Anche a queste associazioni precede dipendenza reciproca *di fatto*

La associazione volontaria disuguale sembra andar libera dalle difficoltà finora esposte ; perocchè il più potente non potendo ricevere condizioni forzate sembra necessariamente padrone di imporle a suo talento a chiunque voglia seco lui associarsi. Ma siccome il poter dell' uomo qual che egli si sia, quasi mai non è tale che non abbisogni d' altrui, così avviene d' ordinario che chi dà in una volontaria associazione la legge, non la impone mai con tanta indipendenza, che non sia insieme astretto a riceverla per qualche parte: Tanto più che se egli è superiore *di fatto* ai singoli associati, è bene spesso inferiore ai tutti. Nel che apparisce quanto sia realmente più fiacca la superiorità *di fatto* che quella *di dritto*, benchè agli occhi del volgo quella sembri più eccellente d' assai : *il dritto* dà legge ai mille come la darebbe ad un solo, e ben maneggiato per lo più ottiene obbedienza ; il potere *di fatto* che fa tremare i pochi è quasi nullo sui molti, anzi è da loro dipendente almeno in qualche parte, epperò dee con essi venir a patti, se da essi brama e spera un qualche pro.

Dunque nasce società complicata e condizionata

Quindi è chiaro andar queste associazioni accoppiate a complicazione e a difficoltà non minori della precedente ; anche qui ciascuna delle parti appunto perchè è libera, si adopra ad assicurar quanto può della propria libertà. Questo si vede *in piccolo* nel contratto di servitù e di matrimonio, ove il servo e la donna benchè inferiori dettano molte condizioni ; e con tanto maggior predominio quanto maggior bisogno ha di servigio il padrone, quanto maggior dipendenza dalla donna il marito. *In grande* poi che altro sono quelle tante forme di costituzioni imposte da popoli a sovrani, se non associazioni disuguali di chi possedea o credea possedere uguali dritti di indipendenza ? Osservatele e vedrete che quanto men bisognoso di sovrano si crede il popolo, tanto gli impone più dure le leggi ; e siccome men necessario di ogni altro è l' usurpatore, così all' usurpatore più stringonsi i panni addosso : testimonj Enrico I. e Guglielmo III. in Inghilterra (LXXVII).

633 Abbaglio del Cousin intor-

Questo patteggiar da uguali considerato dal signor Cousin nel governo costituzionale coll' occhio del suo entusiasmo platonico, lo fece proromp-

re in una sentenza (se pure ella è sua e non del compilatore) poco degna e del suo riserbo politico e della sua filosofia eclettica (*) : — Noi non abbiam conosciuto per lungo tempo altra sovranità che quella della forza o della volontà : l' istituzione dei governi costituzionali ha consacrato la sovranità della ragione—.Questa proposizione dimostrata da lui in modo un po' curioso (LXXXI) è un improperio buttato in faccia a tutti i governi e a tutti i popoli monarchici, e come tale non è degna di un politico suo pari riserbato e cortese : è una mentita data *sì alla natura* che per quaranta secoli avrebbe governato o colla violenza o collo arbitrio, *sì alla storia* che ci presenta e repubbliche e monarchi i quali si protestano e si mostrano *in fatti* sudditi di quella Ragione eterna che il sig. Cousin vede regnare *soltanto* nei governi costituzionali ; e sotto tale aspetto non è degna di un filosofo eclettico.

no alle costituzioni

Ma il suo abbaglio nasce da una mutazione che realmente è accaduta nel mondo politico, e da cui le forme costituzionali hanno acquistato gran favore. Le dottrine del *patto sociale* avendo trasformate le idee politiche, e persuasi molti popoli della loro *naturale* indipendenza (529), essi hanno o cacciati i sovrani legittimi o trattato con essi come uguali con uguali, legandoli a condizioni tali che mantenessero la uguaglianza acquistata. Questa uguaglianza di condizioni, che fra dritti uguali è giustissima, ma è ingiustissima fra disuguali, parve cred' io al Cousin *il regno della ragione*; e forse contribuì a tal suo abbaglio l' essere egli pure imbevuto delle idee volgari intorno alla *uguaglianza*, poste le quali ogni governo legittimo è necessariamente repubblicano (525), e ogni governo non repubblicano è illegittimo. Secondo tal dottrina è evidente che il *regno della ragione* incomincia allorquando i Sovrani assoluti sono spogliati della lor sovranità. Ma questo a dir vero parmi il *regno della violenza* non della *ragione* ; e pur quando essi se ne spogliassero di propria lor volontà, sarebbe o *generosità* o *dabbenaggine* ma non *giustizia* e *ragione*.

Nasce dalle dottrine del patto sociale

634

La dottrina temperata che noi professiamo, come combatte codeste esorbitanze, così esclude l' eccesso opposto ammettendo molti casi in cui una associazione anche politica si forma col patteggiare fra membri, uguali *nel dritto* di indipendenza reciproca, ma disuguali *nel fatto* di bisogno e di potere. Il linguaggio volgare ha dato rettissimamente a codeste società il titolo di *costituzionali*, perchè le loro leggi di associazione sono *con-statuite*, stabilite di comune accordo da tutti i membri.

Vera idea dei governi costituzionali

635

Or in tali associazioni quali saranno le leggi naturali ? A quelle che per ogni associazione *volontaria* abbiam poc'anzi indicate se ne aggiugnerà qualcuna sua propria.

Leggi morali di società volontaria disuguale

1.ma *Sia libero chi si associa*. Contro questa legge mancano ordinariamente non sol quei popoli che cangiano forme per via di ribellione, ma ancor quei filosofi che prendono a discutere qual sia migliore governo, senza badare che il miglior governo, è quello *del dritto* (552). Se la costoro politica prendesse piede vedremmo un giorno i figli, i servitori discutere qual sia miglior governo di una famiglia, se il *paterno* monarchico ovvero l' *amichevole* uguale.

1 libertà di chi entra

2.da *Operi liberamente nell' associarsi*, nè sia costretto da violenza, o indotto con fraude.

2 libertà di ingresso

3.za *Libere sono ambe le parti di aggiugnere condizioni* proporzionate all' intento con cui si uniscono ; e siccome diversissimi esser possono que-

3. libertà di condizioni

(*) Nous n' avons connu pendant long tems que la Souveraineté de la force ou de la volonté : l'institution des gouvernements constitutionnels a consacré la souveraineté de la raison (Hist de la philos. morale Leç. 8, pag. 449).

sti intenti, non è meraviglia che diversissime ancora sieno le forme di tali condizioni (di che diremo nel trattare delle società particolari in ispecie).

4. Condizionalità dell'obbligazione

4.ta La grave infrazione delle condizioni abolisce il patto e restituisce i contraenti alla libertà primitiva.

636
5. Situazione del potere

5.ta È chiaro da quanto si è detto dover l' autorità collocarsi naturalmente colà ove è maggiore *di fatto* il potere; ma sotto le condizioni che verranno dagli associati liberamente convenute. Potrà dunque il poter del sovrano esser or vera monarchia qualora la comunità si spogli di ogni sovranità; or monarchia apparente se il governante possa esser chiamato a render conto; or poliarchia se a molti venga affidato il potere ec.

637
6. Sua direzione generale e speciale

6.ta Qualunque sia il sovrano egli è associato coll'intento di un bene suo proprio (621) che egli spera dalla associazione; gli è dunque permesso di ricercarlo ed ottenerlo per mezzo di essa. È dunque dottrina ripugnante non menó alla giustizia sociale che alla umana debolezza il pretendere dal sovrano a titolo di *dovere* la total dimenticanza dei proprj interessi. Altro *è l'autorità*, altro *il sovrano*: quella è un potere astratto che non mangia, non ha famiglia, non ha bisogni; questi è un uomo della natura di ogni altro, benchè investito di suprema autorità. Con qual dritto vietargli di cercare i proprj interessi se per questo appunto egli si è associato? *Sieno salvi i dritti altrui*; epperò egli è padrone di usare i proprj a proprio vantaggio: il bene del sovrano diviene intento sociale, poichè fu il fine del suo associarsi, come il bene del popolo. Distinguasi dunque il fine della società astratta dal fine della concreta: quello è fine della natura, questo delle volontà umane

CAPO IV.—*Leggi formatrici di società doverosa.*

ARTICOLO I.—*Società doverosa in generale.*

638
Società doverosa

Società *doverosa* abbiam detta quella ove la causa associante è *il dritto* prevalente di chi ordina la società. Un popolo vinto in guerra giusta può dal vincitore essere non dico *costretto* ma *obbligato* a contrarre associazione con esso-lui; un figlio può essere dal padre obbligato a vivere in un collegio, un religioso dal superiore ad abitare in un determinato luogo; ogni padron di casa che prende a servizio un famiglio, associa con esso il rimanente di sua famiglia: in somma, non v' ha quasi società ove il *dovere* non abbia la massima influenza: tanto è falso che ogni società sia effetto di *libera* volontà! (446).

639
Sue leggi primarie: dritto *certo, moderato, umano*

Ognuno vede qual è la legge fondamentale di tali associazioni, vale a dire la proporzione fra il dovere e il dritto; fra l' esecuzione e il dovere. Conviene dunque in 1. luogo che *sia certo il dritto* che dee formare la associazione, giacchè dee elidere il dritto certissimo di naturale indipendenza. Conviene in 2. luogo che esso dritto sia maneggiato in modo che *non pretenda più del dovuto*, come di leggieri accade quando esso è maneggiato dalla forza. Conviene in 3. luogo che l' intento particolare della associazione non impedisca il fine universale della società umana; altrimenti sarebbe non una *applicazione* concreta, ma una *distruzione* della *legge di socialità* (437 494 ec).

640
La società doverosa è o pacata o violenta

Per ben applicar queste leggi conviene osservare che l' associazione doverosa può nascere e da dritti *pacati* e da dritti *violenti*: pacati sono i dritti *naturali* o *convenzionali*, violenti i dritti di *guerra* o di *conquista*. La applicazione ad una società doverosa-pacata delle leggi or proposte non abbisogna di particolari avvertenze, onde ci limiteremo a parlar della *violenta*, nella quale il *dritto*, armato di tutto l' apparato della forza, agevolmente potrebbe scambiare con esso-lei e le forme e la azione.

ARTICOLO II. — *Società doverosa violenta.*

641 Analisi del dritto cogente a società doverosa

Qual è il dritto da cui vien formata nel caso *violento* la società doverosa? È un dritto nato dalla colpa dell' offensore contro l' offeso, ossia dalla violazione dell' ordine nelle relazioni che passavano fra loro (607). La prima delle leggi poc' anzi accennate non può dunque applicarsi, se non si determina pria chiaramente la estensione e la forza del dritto: or ditemi, quale è il dritto di chi è offeso? 1. riparar il danno sofferto; 2. impedirne il rinnovamento. Potrà dunque 1. rifarsi nell' onore coll' obbligar l' offensore a certi atti umilianti, nella roba col riaversene, nella persona coll' obbligarlo ad ufficii di servitù personale ec. 2. Per impedire poi il ritorno dei torti potrà scemare altrui tanto o di mezzi o di libertà quanto basti ad assicurar se medesimo. Tutto ciò è *riparazione* dell' ORDINE di dritti privati che anteriormente esisteano fra i due contrastanti.

642 Include la idea di giustizia ordinatrice

Ma avvertite che l'offensore ha violato l' *ordine* sociale (135 segg.) e non soltanto il *privato* dritto. Or questo ordine sociale ha egli un *ordinante*? chi può dubitarne? si può dar effetto senza causa? E questo *ordinante* è egli stato offeso? certamente, giacchè la causa conservatrice, impedita nella azione della conservazione, viene scemata del suo effetto, parte del suo essere, e dei suoi diritti. E qual fu il principio *disordinante*? fu la volontà depravata: sì *la volontà*, non *il fatto*, è la sede del disordine. Or l' offeso che si è ristorato del mal sofferto ha rimesso *il fatto* nello stato pristino di *ordine esterno* e di *sicurezza*, ma non ha operato nè ha dovuto operare nulla sulla volontà dell' offensore per l' ordine sociale, giacchè essendo per natura *uguale* all'altro, non è *ordinatore* dell'altro. Rimane dunque da reintegrarsi questo ordine, violato coll'offesa fatta all'*ordinante*.

643 Epperò vendicativa dell' ordine

E *chi* ristorerà questo ordine? l' ordine non può ristorarsi se non dall'*ordinante*. E *dove* lo ristorerà? nella volontà dove fu violato. E *come* lo ristorerà? contrapponendovi una spinta verso l' ordine proporzionale alla spinta che traboccò la volontà nel disordine: ella vi fu sospinta da un bene che lusingò le passioni (156), dunque dovrà esserne respinta con un male che le tormenti. Vuol dunque giustizia che ad un mal di colpa corrisponda un mal di pena inflitto dall' ordinante alla volontà delinquente. Talmentechè quand' anche l' offeso condonasse il tutto all' offensore, ancor grida contro di costui l' ordine sociale, e l' ordinator della società (353 segg.).

644 Di cui la *autorità* risiede nell' offeso

— Ma dove è nel caso nostro questo *ordinatore*? Io qui non veggo se non due individui contrastanti. — Contrastano! dunque sono fra loro in relazione: dunque sono legati da legami di società (322) universale: dunque esiste fra di loro un principio di autorità sociale (430) astratta, destinata a regolarli verso il fine della universal società, verso il bene. E qual dei due è il possessore legittimo di codesta *autorità*? in qual dei due viene ella a ricevere una esistenza concreta? Egli è evidente che ella parla per bocca di colui che è superiore in dritto, e che sostiene i dritti dell' ordine. L' offeso è qui dunque investito della autorità sociale, e l'offensore è *naturalmente* suo suddito; l' offensore debbe essere ricondotto al fine da cui trasvia, secondo quelle norme che la prudenza detterà allo offeso.

645 Necessità di questo elemento di giustizia nel dritto penale

Questa idea della superiorità dell' offeso sull' offensore, e del demerito con cui l' offensore chiama sopra di sè il castigo, cioè un mal di pena che lo rimetta nell' ordine; questa idea, io dico, è sì naturale, sì universale, sì costante che parrà a taluno lungherìa inutile la dimostrazione da me arrecata. Ma vi fui costretto affine di correggere la lacuna lasciata per questa parte dal Romagnosi e da altri nella analisi del dritto penale; dalla

quale escludono ogni idea, come di privata *vendetta*, così di *giustizia vendicativa*. La privata vendetta è un vizio perchè cerca il male altrui per soddisfare una passione: ma la giustizia vendicativa coll' infliggere una pena sensibile pretende o il bene di lui che ella castiga (*) se lo castiga per tornarlo col pentimento alla onestà che ei calpestò; o il bene della società se lo punisce per ristabilire nella mente degli associati quell' ordine che viene disordinato dall' altrui delitto in quanto questo delitto dichiara vero e buono ciò che è falso e colpevole. E in questo, avvertitelo bene, in questo precisamente sta il *nerbo* del dritto penale; giacchè se voi ne togliete questa idea di *ripristinare nelle menti e nelle volontà l' ordine di onestà*, la *pena del reo* viene a confondersi colla *pena del pazzo* o *del bruto*, cui si cerca distogliere da azioni nocive colla *material* impressione di pena sensibile (LXXXII).

646 In qual senso il dritto penale esiga giurisdizione

Inoltre fu necessaria la analisi accurata da noi sminuzzata per chiarire alcune idee di Grozio, che sostiene il dritto di guerra contro chiunque commette certi falli *più enormi* contro la naturale onestà, *benchè non nocivi a colui che muove la guerra*: e la ragione con cui lo sostiene è appunto che in dritto di natura *ciascuno che non sia reo del fallo* istesso, ha dritto a castigar le colpe altrui anche senza aver sopra di lui giurisdizione *civile*. Chi legge nell' A. questo tratto (**) si avvede tosto della mancanza di basi dalla incertezza delle vacillanti sue dottrine; giacchè quali sono quei *delitti enormi*? Il Grozio ne annovera alcuni che a lui sembrano più gravi: sacrificii umani, antropofagia, furto, certi incesti in grado più prossimo rendono lecita la guerra; all' opposto certi altri incesti in grado più remoto, il concubinato, l' usura non ne sono causa sufficiente. Or chi gli dà il dritto di determinare il punto ove sta la *enormità*?—Ma volete dunque permettere al privato di punir *ogni* delitto oppur *nessuno*? — A suo luogo risponderò più adeguatamente: per ora dirò solo che non permetto mai ad un privato il *punire* ma solo il *difendersi*; ma siccome nell' atto della difesa il *privato* diviene *superiore*, così egli acquista non già una giurisdizione di *stato civile fittizio* (che io non ammetto) ma la giurisdizione di autorità naturale, che è la stessa tanto nella società più sviluppata quanto nella più ristretta.

647 Inesattezze del Grozio in tal materia emendate

Inesatte dunque mi sembrano le idee del Grozio, 1. perchè suppone che lo stato civile non sia stato naturale (***): 2. perchè suppone lecito il punire senza giurisdizione (****); dal che nasce quella 3. inesattezza nel permettere queste punizioni *indeterminate* col titolo di *delitti enormi*. All' opposto chiarite una volta le idee di *autorità* in genere; e compreso come essa nasca nel fatto stesso della umana associazione dal dovere di *far l'altrui bene*; come investa dei suoi dritti colui che è di fatto, ordinatore di una società; come l' atto punitivo può considerarsi e qual difesa dell' offeso, e qual riordinamento del disordine: ne dedurremo 1. che in ogni società (civile o non civile) vi ha naturalmente dritto penale; 2. che fuori della società, il dritto penale in quanto è difesa appartiene per sè naturalmente all'offeso, ma nella società ben può la società stessa avocarne a sè sola l'esercizio, come appresso vedremo; 3. all'opposto in quanto è ristabilimento dell'ordine non appartiene a veruno che non sia superiore di chi è punito; 4. che fra due uguali e indipendenti, l'individuo che *offeso si difende* giustamente, viene ad acquistare il carattere di ordinatore epperò di superiore, e come

(*) Della eterna Giustizia sta scritto: quos diligit corripit.
(**) Grot. I. B. et P. L. 2, c. 20 § 40.
(***) Ib. § 8.
(****) Ib. § 3.

tale può aver dritto a dovere punire a proporzione del delitto; 5. che se certi delitti enormi si puniscono lecitamente in popoli indipendenti, ciò si fa, come spiegheremo altrove, *perchè* questi disordini *sono offesa* della società naturale universale, e il punirli è per conseguenza una *vera difesa* e di sè e di altri. E solo da questa *offesa* può derivarsi la *superiorità* o dritto ordinatore, e misurarsi il dritto di punizione.

648 Dal detto si deduce la estensione del dritto associante

Dal che inferisco che il *dritto associante* nella società *doverosa-violenta* è un dritto di *difesa*, di *assicurazione*, di *giustizia*, nato dalla offesa evidentemente ricevuta. Or questo dritto che potrà pretendere dall'offensore? Può pretendere: 1. una ristorazione proporzionata al dritto violato; 2. una guarentigia di perfetta sicurezza; 3. un gastigo proporzionato al disordine: in questa triplice proporzione consiste la base del *dritto* di conquista che costituisce una vera *obbligazione* sul conquistato: ciò che eccede queste basi non è dritto di conquista ma violenza del conquistatore, a cui la licenza della vittoria e l'uso dei prepotenti ben può assicurare impunità, ma non acquistare *diritto*. Ed ecco perchè la conquista sembra molte volte non imporre da principio dover di coscienza: ella suol essere eccessiva nel modo anche quando è giusta nelle cause.

649 Osservazioni sul *soggetto* a cui si applica quando è persona morale

L'applicar praticamente queste tre proporzioni appartiene alla *prudenza* politica non alla *scienza*: aggiungeremo per altro alcune osservazioni sul soggetto a cui vanno applicate. Il soggetto può essere una persona fisica o una persona morale; sul primo caso non abbiam che aggiugnere; ma quando il reo è persona morale, una famiglia, una città, una nazione, fin dove si estenderà il dritto di punirla?

650 Le colpe sociali sono principalmente dell'autorità

La società ha una *unità* REALE, benchè non fisica (V): ella ha dunque una *reale* operazione comune, la quale quando è avvertita, volontaria, libera è una vera azione morale. Ma in chi è ella azione morale? può osservarsi nella persona morale ciò che nella fisica: il corpo vien mosso dall'anima, la moltitudine dalla autorità (428, 730). Dunque come nell'uomo la colpa è principalmente dell'anima, così la colpa *sociale* è colpa ordinariamente della autorità sociale; e su questa dovrebbe gravitare principalmente la pena. Di qui nasce il dritto di togliere ad un popolo, in caso di grave delitto, la sua *indipendenza* politica, la quale è proprietà della *autorità sociale* non degli individui. Ma siccome la autorità risiede concretamente in qualche persona *fisica*, la quale influisce sommamente nella volontà sociale, a questa inoltre suol volgersi precipuamente il colpo della giustizia che dee punire una società.

651 La moltitudine può parteciparvi or nei suoi individui, or solidariamente

La società per altro o piuttosto la *moltitudine* è ella sempre senza colpa nei delitti *sociali*? Tutt'altro: non solo ella può esserne rea *tutta moralmente* in quanto il maggior numero degli individui si riguarda moralmente come *il tutto* della società (e il maggior numero ben può talora prender parte colla *individuale* volontà ai delitti sociali); ma inoltre ella può prendervi parte con una cooperazione, la quale è molto più *sociale*, molto più *solidaria*, epperò rende a tutto rigore degni di qualche pena tutti quasi gli individui, anche quelli che *sogliam dir* innocenti. Per comprenderlo riflettete che ogni società ha *uno spirito* suo proprio, che si forma

652 Cause efficienti dello spirito pubblico

1. dal retaggio della società anteriore (444); 2. dal fine a cui ella tende (442); 3. dalle dottrine che ella professa (458) e dalle leggi con cui si governa; 4. dalla educazione con cui forma le generazioni successive. Gli avanzi della società precedente animati da novella tendenza finale sono la materia e la forza ossia sono la *sostanza* del nuovo essere sociale: le dottrine e le leggi sono le facoltà attive, intelletto e volontà, sono la *mente* del nuovo essere: la educazione è la facoltà *propagatrice* dello spirito della vita, dell'anima sociale.

653
Sua influenza nei fatti pubblici

Or avrò io mestieri di spiegare qual influenza esercitino questi elementi nelle determinazioni di una autorità qualunque? Ognuno lo sente, ognuno ravvisa una magnanimità particolare in quei forti che sanno resistere alle importunità dello spirito pubblico per bene di quei medesimi che cercano, malaccorti, il proprio danno:

Justum ac tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium...
Mente quatit solidâ.

Qual forza di animo ammiriamo noi in quei principi che, come lo Czar Pietro, osano affrontare *per vero ben comune* la pubblica disapprovazione! questa ammirazione non è ella un indizio, una misura del grado di forza che attribuiamo, forse senza pur avvedercene, alla influenza sociale, epperò una misura della colpa sociale? Or qual è l'individuo che non abbia parte in tale influenza? toglietene il bambino che appena balbetta, e il pazzo che farnetica; fra gli altri ne troverete voi *uno* che non abbia parte nel conservare, che non abbisogni di rimedio a correggere, che non meriti castigo a punire in qualche parte i traviamenti dello spirito pubblico? Facil cosa, e bel luogo rettorico è il declamare in favore dell'innocenza del volgo: ma chi riflette alla *attività solidaria* dello spirito pubblico sulle pubbliche risoluzioni, trova nel natural istinto, con cui si attribuiscono a tutto il corpo sociale certe colpe del superiore, assai più filosofia che nel celebre verso del Venosino: *Quidquid delirant reges plectuntur Achivi.* Il solo, a parer mio, che possa dirsi esente da colpa, sì nello *spirito-pubblico* sì nel *delitto sociale*, è colui che vi ha *direttamente* opposta quella quantità qualunque di influenza che egli possiede *legittimamente* nella sociale attività: sì, questi è il solo che possa dire *innocens ego sum*, il solo che meriti totale esenzione dalla pena (*).

654
Applicazione di tali osservazioni al dritto penale

Quali conseguenze morali vedete voi spuntare da queste osservazioni, per riguardo alla applicazione dei dritti penali nella formazione forzata di società *doverosa*?

1. Chi ha dritto *a punire* dovrà ordinariamente dare pene *sociali* al delitto sociale, pene *individuali* all'individuale (**); e reciprocamente il dovere di assoggettarsi a tal pena riguarda *il soggetto* che peccò; onde se *una città* sia punita, gli individui che da essa si separano non vanno soggetti alla pena; se ella divien parte dello stato che la conquistò, agli individui spicciolati non è *per questo capo* vietata la emigrazione: la associazione è *doverosa* per la città non pei privati.

2. Chi ha dritto ad essere *ristorato nei danni* dovrà gravarli prima alle loro cause più attive e più immediate; poi alle più deboli e remote. Se dunque un conquistatore vuol rifarsi delle spese, più giustamente le ripeterà dall'erario, finchè esso può supplirvi, che dai privati del popolo conquistato.

3. Anche le *guarentigie* debbono gravitar maggiormente sul più reo e colpevole che sull'innocente, o men reo.

655
Osservazione sul doppio *fine* del dritto associante

Ma in tutte le operazioni del superiore che impone un dovere di associarsi, la terza legge da noi poc'anzi accennata dee regolarlo e determinarlo: l'*intento particolare della associazione mai dee distruggere l'in-*

(*) Di questo discernimento fu lodato da Demostene Filippo, da Plutarco Alessandro. V. Grot. L. 3, c. 14, § 1.

(**) La strage di Tessalonica, macchia sì ben cancellata dalla penitenza del gran Teodosio, peccò gravemente contro questa legge,

tento sociale naturale (639). La legge mi sembra evidente, giacchè d'onde nasce nel caso nostro il dritto associante? nasce dalla *essenzial* necessità di una autorità in ogni società (496). E perchè una autorità è necessaria in ogni società? per coordinare al fine universale le intelligenze associate (426). Se la autorità tendesse ad impedir questo fine tenderebbe dunque a distruggere sè medesima.

656 — Ne nacque doppia azione di schiavitù

Potrà dunque il possessore del dritto associante cercare nella associazione, che giustamente egli forma, la propria sicurezza, un compenso di danni, una riparazione di onore ec.; ma non potrà mai cercarla in modo che tolga ai sudditi quella felicità a cui sono chiamati dalla natura stessa dell' essere sociale. Dal che apparisce perchè da tanti autori siasi detto proibita per dritto di natura la schiavitù, da altri permessa. I primi diceano *schiavitù* la dipendenza di un uomo il cui padrone ha un dritto *illimitato* di *usarne* per proprio bene: i secondi la dipendenza di un uomo il cui padrone ha dritto ad usarne perpetuamente le opere *osservando verso lo schiavo tutti i doveri della umanità*. Ognun vede che la contraddizione di cotesti autori è tutta apparente. La schiavitù fra i Germani era tale che potrebbe oggidì invidiarsi da molti liberi (*); gli schiavi dei primi cristiani, gli schiavi degli antichi patriarchi, erano quasi figli ai loro padroni, e il nome *puer* mostra che tali erano i sentimenti ancora degli *antichi* Romani (**). Sia qual ei si vuole il *dritto associante* vuol salvo sempre il naturale intento di felicità sociale.

657 — Il dritto associante è mosso dalla natura

Talchè quei doveri che il Burlamacchi e tanti altri si ingegnano addossare al Conquistatore derivandoli da un finto patto sociale, quei medesimi e assai più urgenti addossa a lui la natura; non perchè «*i vinti vengano riputati aver* anticipatamente *prestato un tacito consenso* alle condizioni che loro imporrebbe il vincitore *purchè non fossero ingiuste*» (***), ma perchè il dritto di superiorità è stabilito dalla natura nel vincitore come in chiunque altro, *affine* di indirizzar le intelligenze concordemente verso il fine sociale; e solo in vigor di tal dritto esso può *obbligare* i vinti a formare seco lui società novella.

658 — Epilogo

Riepiloghiamo brevemente quanto si disse sul *dritto* che produce per legittima coazione una società *doverosa*. Esso nasce, abbiam detto, da dritto penale fra uguali indipendenti per cui può l' offeso esigere riparazione e guarentigia; ed infliggere una equa pena al delitto in qualità di superiore dell' offensore. La equità di tal pena, oltre quei riguardi che svilupperemo nel dritto penale, esige che si distinguano le colpe sociali dalle individuali, e che i rimedii corrispondano a tal distinzione. L'offeso divenuto *superiore*, vien *obbligato* in tale qualità da tutti i doveri di umanità verso i nuovi sudditi a procurarne efficacemente la felicità; ma non gli è vietato il provvedere anche direttamente *ai proprj interessi. I sudditi vengono obbligati* anteriormente a qualsivoglia loro consenso *a vera dipendenza politica sotto* le condizioni *equamente* imposte dal nuovo superiore.

CAPO V. — *Del governo di fatto.*

ARTICOLO I. — *Natura e leggi di tal governo.*

659 — Si propone la quistione

Mancherebbe uno sviluppamento essenziale alla materia finor trattata se non ne inferissimo le conseguenze naturali intorno ad un punto di pub-

(*) V. Tac., De mor. German; Müller, St. univ. ec.
(**) V. Grot. S. B. et P. l. 3. c. 8.
(***) Dr. polit p. 2, c. 3, § 8.

blico dritto, la cui applicazione può essere e frequente e intricata a tempi, come i nostri, torbidi e rivoltosi; cioè intorno ad un quesito che può proporsi riguardo alla associazione violenta, considerata da noi finora come prodotta da un *dritto*. Or chi non vede potere accadere che ella venga prodotta dal *puro fatto*? chi non vede che questa diversità porta nelle relazioni e nelle leggi sociali uno svario immenso? Potrà dunque taluno domandare quali sieno i principii su cui dee regolarsi la condotta sociale in tali frangenti, in cui ognuno ravvisa una complicazione di associazione *doverosa* e di associazione *naturale*: *naturale* in quanto le vittime *innocenti* di tumulto politico sono balzate, come il naufrago dalla tempesta (599), irresistibilmente in relazioni inaspettate e involontarie; *doverosa* in quanto queste relazioni che partoriscono per loro indole nuove leggi di condotta morale, sono effetto di un fatto umano non già di una forza puramente fisica. Per risolvere il quesito ricorriamo ai principj.

660 — Principj generali di soluzione

La autorità è un dritto di ordinare, coesistente alla società in forza della sua essenza, affine di imprimere una direzione costante ed uniforme alle libere intelligenze associate (426). Ella ha dunque per suo fine il bene sociale (437) ed ecco perchè per lo più ella va da sè naturalmente a collocarsi in mano di chi *può* far questo bene, in mano di chi è *realmente* superiore (477). Ma siccome il bene sociale, come bene di un essere composto, esige delle forze e morali e materiali; e siccome queste due specie di forze possono dividersi, così possono avvenir tre casi, cioè che una persona abbia la *reale* superiorità or in entrambe, or nel puro dritto, or nel puro fatto.

661 — Proprietà morali che ne risultano nel sovrano *come sovrano*

Nel 1. caso la persona, posseditrice *realmente* della superiorità nel potere di piegar gli animi e di costringere i corpi, 1. è legata dal *dovere* di umanità a valersi di tal superiorità per fare il ben comune; al qual dovere corrisponde nel popolo il dritto di essere equamente regolato, e fortemente aiutato; ma insieme ella ha *dritto* per conseguenza di comandare ciò che crede essere di ben comune; e a questo dritto corrisponde nel popolo il dovere di ubbedire pel ben comune; 2. ha *dritto* a non essere spogliata, anzi ad essere difesa nel suo *giusto* possesso della autorità: e questo dritto, siccome ordinariamente influisce molto sulla pubblica felicità, ella è ordinariamente *obbligata* a difenderlo dalla violenza (392). A questo *dritto* e *dovere* corrispondono nel popolo rispettivamente il *dovere* di difenderla, e il *dritto* di non essere da lei abbandonato all'usurpazione o alla anarchia (vedremo altrove (Dissert. III) se in altre circostanze la autorità sia alienabile); 3. ha la *forza* di ottenere questo comun bene ancor dai ritrosi; e a tal forza corrisponde nel popolo interesse o necessità di ubbedire.

662 — E come *uomo* regnante

Ma ricordiamoci che il sovrano *ha* la autorità; non *è* la autorità, non è un essere astratto, ma un individuo umano, epperò travagliato da tutti i *bisogni* e assistito da tutti i *diritti* di nostra natura: e questi bisogni appunto e questi dritti (637) lo hanno associato ai suoi sudditi, esigendo da lui dei sacrifizj e promettendogli dei compensi. Egli ha dunque il dritto di valersi delle sue forze per tutelar i proprj non meno che gli interessi altrui; e a tal dritto corrisponde nel popolo il dovere di non impedirnelo, anzi di aiutarvelo come uomo, e come sovrano. All'*uomo* tutti gli individui vanno debitori dell'*amore* naturale e della cooperazione (390) per obbligazione di umanità; coloro poi che ne ricevessero o stipendj privati o altri favori aggiungono al dover comune il dovere o di giustizia o di gratitudine. Al *sovrano* i sudditi vanno debitori di quella riverenza, obbedienza e affetto che altrove spiegheremo (940), richiesti dalla autorità in lui personificata; onde anche i privati suoi interessi ricevono un cotal carat-

tere più rispettabile, come sono più rispettabili al figlio i dritti anche comuni del padre. Ecco una analisi abbozzata della *persona* sovrana qual che ella sia, o individuo o corpo morale, ma considerata nel suo essere concreto.

663 Quali di queste appartengono al governante *di puro fatto*

Or supponete in un uomo una superiorità di pura forza *materiale* colla quale egli siasi posto *di fatto* alla testa di una società pubblica, ed osservate quali ne saranno le relazioni morali, e qual parte avrà nei poteri e doveri sovrani enumerati. E prima di tutto, la società ha ella perduto l' *essere* sociale? No. Dunque in lei esiste *una autorità* per far il proprio bene, coordinando le proprie membra alla comune felicità; ed esiste per legge di natura, e legge *essenziale* (425) non già *solamente morale.* Qui non ci è difficoltà: l' intrico sta tutto nel determinare *la sede* di tale autorità.

664 1. Può mantener l' ordine

A determinarla io domando: la moltitudine può ella *di fatto* esercitarla? no, giacchè l' usurpatore la tiene inceppata. Può ella almeno sospenderne l' esercizio? neppure, giacchè perirebbe, essendo la autorità anima del corpo sociale (429). E chi la esercita, chi fa camminare il corpo sociale? l'usurpatore. E l'usurpatore mantenendo l' ordine civico fa egli un bene o un male alla società? Fa un bene. Or la società è ella obbligata a ricevere il bene della propria conservazione da chi ha *solo* il potere fisico di assicurarglielo? ovvero sarà obbligata al *suicidio,* o libera a cangiare *la essenza* della società? Ognuno vede che la moltitudine è obbligata a salvar l' ordine sociale *per bene della società*, e che per conseguenza la autorità *civica* è qui posta in mano dell' usurpatore dal dritto che ha la società medesima alla propria felicità.

665 2. È possessore, ma ingiusto, della sociale autorità

—Ma se l' usurpatore comanda con *autorità* ossia con *dritto di obbligare*, sarà dunque un vero superiore, cui la coscienza dovrà obbedienza? — L' usurpatore è possessore ingiusto di autorità *necessaria*, amministrata da lui in vantaggio comune. Spieghiamoci: che vuol dire *possedere? Pos-sedeo*, io tengo in poter mio *di fatto*, ecco l' idea che ci presenta il verbo *possedere*: possessore ingiusto della autorità è dunque quello che tiene *di fatto* ma *contro dritto* il dritto di comandare. Parrà forse a taluno assurdo che possa *tenersi un dritto contro dritto* (*); ma lo assurdo nasce dalla espressione ellittica, che può chiarirsi agevolmente ricorrendo alle nozioni elementari. Ogni dritto nasce da *un fatto*, da una relazione, la cui verità è titolo del dritto (343): possedere un dritto vuol dunque dire possedere una relazione da cui nasce tal dritto, o anche più chiaramente possedere certa situazione *di fatto* dalla quale consiegue una tal relazione morale, generante il tal dritto, il tal *potere-secondo-ragione.* Sviluppata così la proposizione è tolta ogni difficoltà al possedere contro dritto un dritto, cioè posseder contro dritto un titolo di dritto. I dritti *reali*, censurati mal a proposito dal Bentham (Oeuvres t. III, pag. 339), ce ne porgono un esempio quotidiano: se un campo ha un dritto di passaggio, se una casa ha il dritto di *stillicidio* o di *alzata* (altius tollendi), l' ingiusto possessor della casa o del campo dee conservarne i dritti, che sono dritti della casa o del campo, epperò del loro vero padrone, a cui dovrebbe restituirli in tutta la loro integrità. Fa male se non restituisce la casa o il campo; ma se in oltre ne deteriorasse la condizione farebbe due mali. Or così appunto l' usurpatore impossessatosi ingiustamente di una forza sociale a cui va essenzialmente annesso il dovere epperò il dritto di

(*) Avvertasi che altro è un *dritto contro-dritto*, altro un *dritto posseduto-contro-dritto*: in altri termini, altro è *autorità ingiusta*, dritto di comandar cosa contro 1° ordine; altro *ingiusto possesso di giusta autorità*, dritto di comandar cose giuste ottenuto per vie ingiuste. La prima espressione è contraddittoria (495), la seconda non è.

far il bene sociale, dovrebbe certamente rinunziare all' usurpata corona; ma finchè ingiustamente la possiede ha il *dovere* e il *dritto* di fare il ben sociale, e corrispondenti sono nel popolo il *dritto* ad avere e il *dovere* di non impedire questo ben sociale. Ma, notate bene, il *dritto* nell' usurpatore non è dell' usurpatore ma della cosa usurpata, della autorità sociale: a questa obbedisce il popolo non all' usurpatore.

666
Divario fra *potere violento e autorità illegittima*

Abbiam dunque già ravvisato nel governo di fatto il *dritto* di governare nell' ordine *civile*: dritto in lui generato 1. dalla necessità di natura sociale; 2. dalla *forza* prevalente. Dal che si vede il divario fra la *violenza* e la *illegittima-autorità*: questa se ordina qualche azione per ben pubblico ha *dritto* alla obbedienza, quella no; così p. e. se un capo di banditi comanda ad un altro che cessi dalle ruberie, questi commettendone peccherà, ma non disobbedirà: ma se questo ordine gli venga dalla pubblica autorità, benchè illegittima, sarà reo di particolar disobbedienza. E perchè? perchè la autorità pubblica ha *dritto di comandare*, benchè chi la possiede non abbia dritto di possederla; mentre il capo-banditi non solo è ingiustamente capo, ma la sua masnada non ha alcun dritto di conservarsi, epperò niun dritto di comando (449) benchè talora abbia *potere* tale da farsi obbedire. Il masnadiero ha *solo potere*, il governo illegittimo oltre *il potere* ha, benchè ingiustamente, *la autorità*. Quando il Redentore dal conio della moneta inferiva dovere di obbedienza a Cesare, esprimea questa dottrina in una maniera non meno *esatta* che *palpabile*.

667
3 Non ha dritto a difendersi il possesso per bene suo proprio.

Inoltriamoci. Tutti consentono che il sovrano legittimo ha non solo i dritti della autorità che possiede, ma di più ha *il dritto di possederla*; dal che ne consiegue che niuno può spogliarnelo (*almeno* nello stato ordinario della società tranquilla), anzi egli ha dritto a difendersi nel suo possesso e ad esser aiutato in tal difesa (*almeno* quanto ogni altro uomo nel difendere i proprj beni (390)). E notate che altro è difendere *il possesso* della autorità, altro difenderne l' *uso*: in diversi termini, altro è *sostenersi colla forza nel dritto* di comandare, altro *sostener colla forza i comandi* dati in virtù di tal dritto: Il sovrano legittimo ha dritto ad impiegar la forza, e ad ottener sussidio in ambi i casi, sì per conservare *a sè* la autorità, sì per conservare *alla autorità* la sua efficacia. Possiam noi dir altrettanto dell' usurpatore? ognun vede la differenza: l' usurpatore è bensì obbligato a conservare *alla autorità* la sua efficacia pel ben sociale (665); ma *non può ragionevolmente* conservare *a sè* una autorità che possiede contro ragione. Gli sarà dunque dovuto il sussidio di forza necessario all' ordine civile; ma niuno potrà cooperare a conservarlo nel possesso ingiusto, se non in quanto potesse talora un tal possesso essere turbato ingiustamente, e per danno alla società (*).

668
4. Non partecipa alla maestà Sovrana, ma serba i dritti di umanità

Oltre i dritti di autorità il sovrano legittimo ha dritti *d' uomo*, resi dalla sua dignità ancor più rispettabili: l' usurpatore può egli esserne a parte? È evidente che *l' uomo* nello usurpatore non solo non è cresciuto in dignità, ma è scemato pel suo delitto. Ciò non ostante non essendo egli, finchè prevale, sotto la pubblica autorità, di cui anzi è in possesso, non può da alcuno venir punito: vedremo altrove qual pena ei possa avere pel dritto delle genti. Frattanto non avendo perduti i dritti di umanità, ognuno vede che gli stipendj *privati* obbligano chi lo serve a domestica fedeltà, ed anche i *privati* benefizj a gratitudine purchè sia senza

(*) Magistrati o gendarmi, polizia o finanze ec. saranno dunque *per sè* sussidj leciti; ma diverrebbero illeciti se fossero adoprati a sostenere l' usurpazione. L' esercito che lecitamente combatterebbe un invasore nemico, combatterebbe ingiustamente un alleato del sovrano legittimo.

pubblico danno: i pubblici poi come vengono dalla *autorità sociale* a questa debbono ritornare 416); nè impongono veruna obbligazione *per sè* alla persona dell' usurpatore.

669 Epilogo delle leggi morali

Concludo che l' usurpatore è possessore legittimo dei dritti di umanità; possessore illegittimo della autorità sovrana nelle *civiche* e nelle *estere* relazioni; privo di autorità nelle relazioni *politiche*, ossia nella *ragion di stato*. *Dee* dunque il popolo usare *verso la* sua *persona* in tutto ciò cui non osta il bene pubblico, gli ufficj che ne esige la umanità; verso la *autorità* per cui ha *dritto di comandare* dee corrispondere colla obbedienza civica in ciò che concerne il bene pubblico; nell' ordine *politico* dee guardarsi dal secondarne l' ambizione e l' ingiustizia.

670 Dritti del pretendente: 1 Gli manca la autorità civica

Abbiamo esaminato quali dritti abbia il governo *di fatto*: vediamo ora i dritti della persona che ne fu ingiustamente spogliata, o, come suol dirsi, del *pretendente*.

Se la sovranità civile è in mano dell' usurpatore, è chiaro che non è in mano del *pretendente*, e che esso non può nè dar leggi nè amministrar la giustizia nè comandar movimenti contrarj all' ordine civico. E se egli non ha dritto a comandare in questo ordine, il popolo non ha dovere di obbedire.

671 2 È in possesso della politica

Ma l' usurpatore non ha potuto entrar in possesso di quella parte di sovranità, ossia di quei *dritti* che danno ad un sovrano un ragionevol potere di muovere colla propria volontà le volontà dei sudditi a sostenere la sua persona nel possesso della sociale autorità. Questi dritti rimangono dunque in mano del *pretendente*; nè si può in questo vedere difficoltà, ancorchè la *autorità* sociale sia di fatto in mano all' usurpatore: imperocchè sono dritti non *della* autorità, ma *alla* autorità; sono dritti fondati non nel fatto della associazione, ma nelle circostanze *individuali* (titoli) per cui in quella associazione la autorità astratta andò a posarsi nella sua *persona*. Se i titoli sono personali, i dritti durano colla *totale* (*) identità della persona.

672 Regole generali per la collisione di questi dritti

Ma avvertite che accadrà frequentissima in tali circostanze la collisione fra i dritti della *autorità* civica invasa dall' usurpatore e i dritti personali del pretendente. Quali dei due saranno superiori nel conflitto? A prima vista apparisce evidente la superiorità dei dritti (363) sociali, i quali, come abbiam notato più volte, sono dritti non dell' usurpatore ma della società. Se non che potendo spesse volte costui abusarne in favore della invasione, nel qual caso gli vien meno il dritto (667); e potendo talora il pretendente usare men prudentemente dei suoi nel qual caso essi sarebbero in collisione con altri dritti più gagliardi; sembra non esser possibile determinare *scientificamente* altre leggi generali in questa opera, per sè assai ristretta ed elementare. Basti l' avere stabilito per base delle leggi morali che:

1. come sta in mano dell' usurpatore la autorità sociale di ordine civico, così in mano del pretendente la autorità di ordine politico;

2. come niuna autorità può usare anche in favore della giustizia mezzi rovinosi, non può il pretendente nè comandare tentativi gravemente pericolosi ai privati, nè permetterne di quelli che pongano in rovina la società, della quale egli dee, per general dovere, volere e *fare il bene* (435);

3. per conseguenza i diversi individui della società possono essere obbligati a regolarsi diversamente riguardo ai contendenti, secondo i maggiori o minori legami da cui sono stretti all' uno o all' altro ordine. Così

(*) La persona può essere identica *fisicamente* e diversa *moralmente* o *politicamente* ec. Vedremo fra poco la importanza di questa osservazione.

p. e. nel padre di famiglia più dipendente dall' ordine civico potrà riuscir biasimevole in favor del pretendente ciò che il militare scapolo più legato all' ordine politico e alla persona del sovrano, tenderà lodevolmente;

4. sarà lecito il giuramento che lega il suddito alla fedeltà puramenta civica, illecito quello che lo stringe a sostener la invasione (LXXXIII).

ARTICOLO II.—*Andamento progressivo del governo di fatto.*

673 Genesi e progresso del governo *di fatto*: osservazioni generali

Ma queste leggi riguardano un governo *stabilito*, e stabilito per *violenza*, chè questo sogliamo intendere per governo *di fatto*; ognun vede doversi distinguere questa *fase* politica sì dal termine che la precede sì da quel che la siegue. Per ispiegarmi osservo che ogni essere creato, così morale come fisico, che non si formi per creazione, ma *nasca* nello universo creato, e tenda a qualche *fine* inteso dal Creatore (6), dee necessariamente sbocciare da un essere precedente, epperò aver questi tre stati di *incominciamento*, di *progresso*, di *compimento*. L' *incominciamento* consiste nel distruggere quello essere precedente, il *progredire* nel rivestirsi di qualche principio di essere epperò di qualche prima operazione sua propria, il compirsi nel giungere all' ultimo termine dell' *essere*, destinato alla propria specie: nel qual termine incomincia poi la compiuta operazione specifica, colla quale egli si porta ad eseguire i disegni della Mente creatrice. Così per esempio nell' ordine fisico *incominciamento* della pianta è il macerarsi del seme, *progresso* è lo svilupparsi del germoglio, *compimento* è quel giugnere, che fa, a possedere tutta la sua specifica mole e fecondità ec.; così nell' ordine morale, il dominio, p. e. del compratore *cominciò* col cessare nel venditore la volontà di ritenere, *progredì* coi varj passi fatti da entrambi per convenire (come *speranze*, *promesse*, *condizioni* ec.) *si compì* nella ultima tradizione o stipulazione. In tal movimento progressivo si vede che la transizione partecipa sempre dei due termini nè può mai presentare un carattere unico e risoluto. Soltanto possiamo distinguerne i caratteri successivi paragonandone gli stati diversi in varj punti del lor progredire presi a distanza notabile. Quindi è che il cominciamento non può veramente prendere il nome dell' essere che poi succederà, ma si riguarda *naturalmente* come pura alterazione e deformazione dell' essere che precedea, il quale colla sua forza conservatrice (272) resiste alla alterazione. *Naturalmente* dissi; perchè se l'*arte* miri ad ottenere colla distruzione del primo essere la esistenza del secondo, essa, che non curava il primo, non tiene conto se non del secondo. Così un seme che si maceri a caso gittato nel sudiciume passa per *immondezza*: ma se si macera nel terreno ad arte gittatovi dal coltivatore, si guarda qual *principio* della pianta futura: se una pennellata sfugga sopra una carta pulita, si dice che questa è *macchiata*; se diasi ad arte, si è cominciato la pittura.

674 Loro applicazione: Una sedizione non è governo *di fatto*

Applichiamo queste idee al governo, e vedremo che ogni mutazione dee cominciare con qualche alterazione sociale, alla quale il principio conservativo (la autorità) resiste *onninamente* (429). In tali circostanze la cagione alterante è ancora un principio totalmente straniero anzi nemico all' essere sociale; onde lo sforzo di tutto il corpo morale tende *naturalmente* (vale a dire ogni cittadino è obbligato) ad opporsi. In tale stato non si può dire che esista un *governo di fatto*: esiste un tumulto, una congiura, una oppressione, un assassinio: nè però a questa prima epoca può applicarsi quanto abbiam detto intorno al governo di fatto.

675 Il governo *di*

Ma se la resistenza sociale non distrugge la forza *alteratrice* della so-

cietà (*) ella si insinuerà a poco a poco (e forse appunto non può essere distrutta perchè già inviscerata) onde incomincerà a divenire principio costitutivo di una società diversa le cui forme non ancor si coloriscono al di fuori, ma già sono disegnate nello *spirito pubblico*, e vi preparano una nuova società (**). In tali circostanze un tumulto, una catastrofe, una sconfitta determina repentinamente lo scoppio, e la società novella, di cui la antica era pregna, comparisce repentinamente sotto le forme illegittime di *governo di fatto*: *governo*, perchè veramente ella già tiene in mano i destini futuri; *illegittimo*, perchè ne ha fatto il conquisto colla forza, non ottenutolo col dritto: la mano ha soggiogato l' esterno, l'interesse ha piegate le volontà, non la verità dei titoli piegate le intelligenze nel che consiste il governo del dritto (343).

fatto si prepara nelle menti, in seno al precedente

676 Tendenza del fatto a legittimarsi

Ma un tale stato di società è violento, giacchè nell' ordine di natura la autorità tende *naturalmente* a collegarsi colla superiorità *di fatto* (470); e la superiorità di fatto essendo nel caso nostro fondata sopra un accordo delle intelligenze (675) già contiene un certo *embrione* di dritto in quel *vero* o *apparenza di vero* che le riunisce; e da questo *principio di essere* nasce un principio di tendenza conservatrice (272), colla quale egli farà ogni sforzo per abbarbicarsi col *dritto* in quel trono ove lo innestò la forza delle armi e dell' interesse. Or qui sogliono domandare i pubblicisti: giungerà egli mai tempo in cui la violenza ottenga prescrizione? Che possa ottenersi prescrizione dalla buona fede di un possessore che con qualche apparenza di titoli dormì lunga pezza tranquillo nel godimento di quei dominii a cui un possessore indolente o impotente parea aver rinunziato per sempre, questo si intende, giacchè la quiete sociale lo dimanda, senza compromettere la onestà. Ma che possa ottenersi un dritto di prescrizione colla violenza, conscia a sè stessa del suo fallire, e ottenersi perchè si ostina nel suo fallire: non è egli questo un incoraggire il delitto, anzi il più scellerato dei delitti fra quelli contrarii a dritto puramente umano?

677 Si cerca se in politica abbia luogo la prescrizione

Sarebbe per fermo cosa desiderabile che mai il delitto patente non giungesse a possesso tranquillo, e così vuol giustizia nelle società e negli individui subordinati; fra i quali una *forza suprema* congiungendosi colla autorità (dritto *ordinatore della società*) le pone in mano un potere irresistibile. In tale stato sarebbe una solenne ingiustizia promuovere il disordine, dandola vinta a lunghe frodi, a delitti ostinati appunto per loro perfidiare ostinato. Eppure se ben si riflette anche qui vi sono dei casi nei quali la pubblica protezione abbandona *di fatto* l'innocente dopo un certo termine di tempo, per la impossibilità di tenere il tutto in una sospensione eterna, e per la supposizione che il silenzio di lungo tempo è un indizio di aver rinunziato colla speranza anche il dominio o il dritto, e la lunga inoperosità un indizio della impotenza riconosciuta.

Quanto più sarà da ammettersi un tal tempo di prescrizione tranquillante in materia di dritto politico ove il non legittimare giammai la vio-

(*) N. B *Alterare una società* può avere due sensi, uno *fisico* l' altro *morale*. Una società viene *fisicamente* alterata ogni qualvolta vi si insinua un principio di mutazione straniero alla sua natura; viene alterata *moralmente* quando se ne corrompono i costumi: questa corrozione è sempre un male; ma la prima può essere un bene se correggesse legittimamente dei vizii della società precedente.

(**) Di ciò non si avveggono certi politici materiali che si immaginano per essi la rivoluzione di Francia essere incominciata cogli stati generali, o il protestantismo colla ribellion di Lutero. È oggimai inutile il dire (chè tanti il ripetono) la rivoluzione esser parto del filosofismo, questa della protesta luterana preparata da Vicleffo e da Huss; e così di mano in mano.

lenza felice diverrebbe una *ingiusta ostinazione* della Giustizia? *ostinazione* perchè sarebbe *costanza contro ragione* (298); *ingiusta* perchè collidereb- be il dritto maggiore in confronto del minore. Proviamolo.

678
Una specie di prescrizione può darsi in favore della società

Nelle liti dei privati è costanza ragionevole il non darla vinta al delitto, benchè felice e ostinato, perchè sempre la pubblica autorità può in qualche modo restituire in pristino il dritto offeso. Ma trattandosi di dritto politico, la storia e la natura dell'uomo ci dimostrano che in molti casi *la forza* congiunta *colla arte* può giugnere a segno da superare perpetuamente ogni renitenza della legittimità debole ed incapace. La forza maneggiando timori e speranze, l'arte dando loro una vernice di dritto agli occhi del volgo e degli interessati, riduce la innocenza ad una impossibilità morale di ripristinare le proprie forze. Pretendere che una società debba durarla in uno *stato violento* perpetuo *per legge di natura*, egli è un dire che la legge di *natura è violenta*, il che ripugna; ed imputa alla natura una *costanza a voler* conseguire l'*impossibile*, nel che consiste la ostinazione.

Al più potrebbe dirsi che la società sarà giustificata nel cedere, ma non l'usurpatore nel rimanere al governo politico. E in verità parmi la società poter giugnere assai prima di lui alla prescrizione in favore dello stato politico novello. Imperocchè i dritti politici, *mezzi* destinati a difendere una persona nel possesso della autorità, non possono mai tendere a distruggere la autorità (giacchè i *mezzi* renderebbero impossibile il possesso della autorità, loro fine); or la autorità verrebbe distrutta se si distruggesse l'ordine sociale, il quale è scopo della autorità (484), giacchè ogni facoltà cessa se ne cessa lo scopo (23 segg.). Dunque quando la difesa dei dritti politici giugnesse a distruggere l'ordine sociale, cesserebbe nella società l'obbligo di tal difesa. L'argomento par rigorosamente concludente *supposto*, che in alcune circostanze la fermezza nel sostenere certi dritti politici sia rovinosa all'ordine sociale. Ma questa ipotesi è ella vera?

679
Altrimenti si ammetterebbe un disordine perpetuo

Non solo vera ma ella parmi evidente. Tutti gli ordini sociali sono in necessaria dipendenza reciproca (come ogni sistema dell'organismo animale, nervoso, vascolare, muscolare ec.) giacchè formano un sol tutto; or nel governo *di fatto* questa dipendenza è rotta; dunque il governo di fatto è uno stato di disordine, il quale a lungo andare dee rovinare la società. Deducete dal pratico la dimostrazione e vedrete non meno evidente la verità proposta: considerate che cosa è una società divisa in partiti, l'uno *legittimista*, l'altro *contrario*, un terzo *medio* e mille altri *intermedii* in cui ogni testa, ogni coscienza, ogni interesse dee crearsi un *dritto*: consideratene i principii di condotta, le avversioni di affetto, i sospetti, i rancori eterni, il ristagno della buona fede del credito pubblico ec... E questo stato supponetelo perpetuo, conservato dall'urto insuperabile di *una forza* e di *un dritto* amendue per ipotesi inalterabili: e ditemi se per una tal società vi può più esser pace, e felicità?

680
E prevarrebbe un dritto men forte ad uno più forte

Dal che voi vedete scendere per conseguenza quella proposizione che io poc'anzi promisi dimostrarvi — il non ammettere prescrizione nei dritti di autorità sociale sarebbe una INGIUSTA *ostinazione* della giustizia —. *Ingiusta* io dico, perchè codesta giustizia pretenderebbe mantenere perpetuamente una società in istato deplorabile per non privar del suo dritto un individuo, che ne ha perduto irreparabilmente l'uso. E di quale dritto? del dritto di farsi, senza averne le forze, autore della di lei felicità a cui la società ha un dritto inalienabile, giacchè costituisce la essenza stessa della società, la quale non è se non *cospirazione* AL BEN COMUNE. Di grazia, ponderate bene che cosa direbbe il pretendente alla società se avesse dritto ad averla sì ostinatamente fedele: « Io ho dritto a fare la vostra fe-

licità, ma non ne ho la forza; voi avete dritto ad essere felici, ma da me non potete sperarlo; rinunziate alla vostra felicità per conservare a me il dritto di farvi felici ». Che ragionare sarebbe codesto? o piuttosto che sragionare!

681 Il momento di tal proscrizione è quello della impossibilità del riordinamento

Concludo che quando il ritorno dell' ordine antico è divenuto impossibile, non solo i sudditi cessano dai lor doveri politici verso l' antico principe, ma questo stesso è obbligato a rinunziare, in vantaggio della società che perirebbe, all' uso dei proprii dritti politici. Vero è che, essendo questa *impossibilità* un futuro incerto, la estimazione morale potrà esserne varia; ma verrà senza fallo un giorno in cui la prudenza ancor la più guardinga si dirà sicura nel giudicarne; onde *per lo meno* allora la prescrizione politica sarà indubitata.

682 Come possa legittimarsi la usurpazione

Ricordiamcene per altro, questa prescrizione è in favore della società; ma l' usurpatore non giungerà mai ad avere giusto possesso di quella autorità che Egli invase? — Il dritto a governare apparteneva al *pretendente*: se questi con *volontario* contratto glielo cedesse e il dritto fosse alienabile (di che diremo altrove), l'usurpatore verrebbe ad ottenerne legittimo il possesso. Legittimo pur diverrebbe se la nazione abbandonata a se stessa per mancanza di legittimi governanti, gli conferisse legittimamente quella autorità di cui essa sarebbe divenuta ragionevolmente padrona. Legittimo finalmente, se una potenza superiore ne legittimasse la invasione; il che potrebbe accadere in certi piccioli stati che professano da altri maggiori una politica dipendenza, ed anche in certi trattati e confederazioni, come poi si mostrerà (Dissert. seg.). Ma se togliete codeste vie legittime, la sola prescrizione che milita in favore della società, ed è fondata principalmente sul *bisogno sociale* di stabilità, sulla *impotenza* del pretendente, sulla *forza* dell' usurpatore; questa prescrizione, io dico, non può produrre in costui vantaggio alcun dritto; giacchè la sua *forza* è, per ipotesi, usata da lui *contro ragione*, e la ragione violata produce *doveri* non *dritti*, rende inferiore non superiore.

683 Nei successori

Soltanto nei successori, non partecipi personalmente della ingiustizia, sembra potersi legittimar il possesso, 1. per l' abbandono del pretendente, le cui speranze negli eredi scemando di giorno in giorno svaniranno al fine, e con esse la volontà di rivendicare i dritti, interamente: 2. pel bisogno sociale, potendo riuscire di grave danno ad una nazione un totale abbandono della autorità suprema esistente per la difficoltà di conciliare gli animi nella scelta e di nuovo governo e di nuovo governante. Ma anche qui dobbiam ripetere che determinare, senza intervento di legittima autorità, il giorno in cui si fa il passo dalla violenza al dritto, è tanto impossibile, quanto è impossibile determinar... il minuto in cui aggiorna o annotta. Quel punto dee giugnere, e giunto che sia sarà manifesto; ma la transizione è sì sfumata e insensibile, che niuno può fissarne il momento, se non la legittima autorità, che può *crearlo* pel dritto che ha di mantener l' ordine (346).

684 Caratteri della assortazione legittimata

Giunto a questo punto si vede che il *governo-di-fatto legittimato* si veste del carattere di società or doverosa, or naturale, or anche volontaria: *volontaria* se fu legittimato dal consenso del popolo; *naturale* se dal tempo immemorabile e dalla successione delle generazioni; *doverosa* se da legittima autorità o da contratto legittimo col pretendente. Le leggi morali di tal formazione sociale dovranno dunque ripetersi da ciò che rispettivamente ne abbiamo spiegato: il determinare poi di qual natura sia il nuovo governo nella sua origine, cioè se volontario o naturale o doveroso è cosa storica, giacchè dipende dagli avvenimenti che gli hanno data una legittima esistenza.

CAPO VI. — *Gradi di subordinazione fra società diverse, ossia dritto ipotattico.*

Articolo I. — *Osservazioni sulla natura di tale associazione.*

685
Necessità di trattare tale nuova materia.

Abbiam parlato finora della formazione della società considerando soltanto *la forza* associante, che potrebbe dirsi il *nisus formativus* dell' ordine sociale. Ma il fatto della associazione e le leggi che ne risultano possono ricevere gran lume dalla considerazione del *soggetto* in cui essa esercita la sua influenza; onde è importante l' applicarci a tal considerazione. E tanto più importante quanto che non conosco autore che vi abbia fatto quello studio teorico che la materia desidera; onde a ragione ebbe a dolersi il Romagnosi che le dottrine intorno al dritto municipale ancor sono oscure e mal fondate. Ma se un qualche abbaglio non mi ha tradito, parmi poter asserire che la oscurità e il vacillare di quelle dottrine non appartiene esclusivamente al dritto propriamente detto *municipale*, ma riguarda generalmente tutta la teorìa del dritto di società *subordinate* che fanno parte di altra maggior società, ove cercano riunite un ben comune. Le leggi della loro *subordinazione* non sono state mai contemplate, che io sappia, con un occhio un po' metafisico; dal che è nata gran confusione di idee, e dottrine assai pericolose intorno alla formazione e alla dissoluzione delle società, intorno alla cittadinanza e alla forensità, intorno ai dritti civili e pubblici ec.

686
Problema da risolversi

. Il fatto di cui dobbiam rendere ragione e spiegar le leggi è questo.— Ogni gran società è composta non solo di individui, ma anche di altre società minori (le diremo *consorzj*) le quali hanno dei dritti loro proprj; ma tali che spesso debbono sacrificarsi a pubblico vantaggio Si domanda come nasca tal associazione, in quali relazioni si trovino le minori colla maggior società? e quali leggi si deducano dalla natura delle loro relazioni? — S' accorgerà tosto il lettore che in questo problema, considerato con tanta generalità, si includono i germi di molte dottrine speciali spettanti le grandi associazioni e civili e religiose; talchè non solo al dritto *pubblico* ma anche al *canonico* può dare maggior luce e consistenza la retta soluzione di tal problema.

687
Principj altrove stabiliti

Per proceder con ordine ricordiamoci dei principj altrove piantati. 1. Non possono due individui incontrarsi senza trovarsi in reciproca relazione di naturale amore, epperò cospiranti al ben comune, vale a dire *associati* (314). 2. Questa universale associazione, quando per fini particolari (mezzi di felicità) viene ridotta a certi limiti, forma le leggi fondamentali della particolare società che ne risulta (442). 3. Ogni società ha il suo *essere* ed *unità* dal *fine* principio estrinseco, determinante la sua specie (24) e dalla *autorità* principio intrinseco, causa efficiente del suo operare (424). 4. Ogni società particolare intanto sussiste in quanto ha il suo fine particolare, la sua autorità, la sua operazione (442 e 446).

688
Ogni consorzio ha il suo *essere*, distinto dal comune

Con queste nozioni fondamentali il fatto che dappertutto osserviamo della subordinazione di varie società (che chiameremo (*) *associazione ipotattica*) ci presenta a prima vista una conseguenza notabile: se ogni

(*) Non ci si imputi a colpa la novità del vocabolo: esso è necessario per determinare questa specie di relazioni sociali, giacchè la voce *subordinazione* si usa indistintamente per ogni dipendenza ordinata; l' aggiunto *sociale* non determinerebbe chiaramente il soggetto giacchè *subordinazione sociale* esprime ugualmente la dipendenza delle società fra loro, e degli individui dalla società.

maggior società è composta di *consorzj*, e se questi consorzj *sono* qualche cosa, ossia hanno *un essere*; questo *essere* è diverso dall' *essere* della maggiore, altrimenti non vi avrebbe alcuna differenza fra la società composta di *consorzj*, e la società composta di individui; eppure chi non vede altro essere una moltitudine di due mila uomini, altro una legione composta di 20 centurie? chi non vede altro essere un ammasso di carni nel macello, altro un corpo organizzato di un animale? Nelle centurie voi ravvisate una unità propria e una propria organizzazione, tendente bensì ad ottener viemmeglio il fine comune, ma formante, a tal fine appunto, un sistema da sè. Nelle membra dell' animale oltre la forma e le forze, voi vedete una unità di *fine*, subordinato bensì al totale, ma, appunto per meglio cooperare al fine totale, concentrata in quel membro particolare. Per vantaggio di tutto l' animale l' occhio vede, il piè cammina, l' orecchio ode; ma non per questo l' occhio è piede, o il piede orecchio, o l' orecchio è l' animale: ogni membro ha il suo fine, il fine ne determina l' operare, l' operare ne necessita la organizzazione, la quale poi, animata e mossa dal principio vitale *uno*, eseguisce a bene di tutto l' animale la operazione sua propria. Dunque ogni consorzio ha un *essere* suo proprio.

689 — Dunque dee aver fine, autorità, operazione *sua*

Ma il consorzio è *società* anche esso, e società particolare: dunque egli dee necessariamente aver un *fine*, contener una *autorità*, eseguire certe *operazioni* sue proprie secondo i principj 3. e 4. sopra enunciati (687): le quali cose se gli si togliessero egli cesserebbe di avere un essere particolare, e si trasfonderebbe nel solo essere comune. Così una famiglia che perdesse il suo nome, le sue memorie, i suoi dritti, le sue affezioni, il suo modo di pensare ec. diverrebbe un ammasso di cittadini nella città, o di uomini uguali nello stato di indipendenza. Ogni corporazione, ogni accademia, ogni società di negozio cesserebbe se ne cessasse il *fine* la propria *direzione*, la *operazione*. Siam dunque astretti o a non ravvisar consorzj o ad ammettervi autorità e fine e operazione particolare distinta dalla operazione sociale totale (LXXXIV).

690 — Il sistema ipotattico è dalla natura. Prova *di fatto*

Domandiamo ora al fatto se questa divisione della società in consorzj sia naturale o positiva; esso ce la darà per naturale, giacchè quale è mai quella società un po' estesa che ha esistito senza suddivisioni? Potrà il consorzio avere una esistenza posteriore o anteriore alla società, giacchè talor accade che la divisione si forma nell' intero, talora che l' intero si compone di elementi già divisi; e l' un modo e l' altro viene dalla natura adoprato così nel morale come nell' ordine fisico: ma una vasta società non organizzata in *corpi* diversi (in *consorzj*), questo non si vide giammai.

691 — Prova di ragione

E che questo fatto nasca da necessità di natura ce lo mostra il discorso. Imperocchè ogni uomo ha dei bisogni individuali moltiplici ai quali egli cerca sussidio quando si associa (444) secondo il principio 2.; questo sussidio sociale deve esser ottenuto mediante il concorso dei socj diretti dalla autorità (305). Or è impossibile che tutti i socj abbiano volontà e capacità e luogo e tempo e opportunità da occuparsi per tutti, è impossibile che la mente limitata di un uomo qualunque, in cui risegga la autorità suprema, conosca (*) tutti i bisogni individuali: dunque per la materiale divisione di spazio, tempo, capacità ec. gli uomini debbono necessariamente aggrupparsi in varj consorzj quando la società è vasta; e per

(*) L' autorité civile n' a rien de mieux à faire qu' à se fier à la prudence des individus pour la conduite de leurs intérêts personnels, qu' ils entendront toujours mieux que le Magistrat. Mais le chef de famille doit continuellement suppléer à l' inexpérience (e potrebbe aggiungere anche a mille altri bisogni di ordine) de ceux qui sont soumis à ses soins. (Bentham, Oeuvres T. 1, pag. 239. Usage de la puissance de l' éducation.)

la limitata forza di mente e di corpo in chi tiene la autorità suprema, è necessità che ogni consorzio abbia della propria autorità particolare un particolar possessore, ed amministratore, che conoscer possa i bisogni individuali dei suoi, e applicarvi a sussidio le forze del consorzio.

692 Necessità di altre suddivisioni

Quindi apparisce essere necessità di natura la divisione organica delle grandi società in consorzj minori: e collo stesso raziocinio si potrà dimostrare che se i consorzj minori ancora contenessero tal numero di socj, che superasse coi bisogni da rimediare le forze di un solo provveditore, dovrebbero anche essi suddividersi in altri gruppi vieppiù decrescenti finchè si giunga ad un numero sì limitato che possano i suoi bisogni da una sola intelligenza totalmente conoscersi, e agevolmente provvedersi di quegli *esterni* sussidj a cui la società umana è destinata (305). *Esterni* io dissi, perchè gli interni venendoci direttamente dalla mano benefica del Creatore la cui intelligenza infinita tutto conosce, da Lui possono esattamente venir provveduti senza che gli bisognino aiutatori; epperò egli solo è autorità bastevole nell'ordine puramente interno.

693 Ciascun consorzio è società

A ciascuno di questi *consorzii* e *gruppi* subordinati, come voi ben vedete, dobbiamo applicare tutto ciò che della *società genericamente* abbiamo detto, giacchè ciascuno di essi è una, piccola sì, ma vera società. Ciascuno dunque ha il suo fine, la autorità, l'operare; ciascuno può essere or naturale, or volontario, or doveroso; ciascuno considerato da sè sarebbe indipendente naturalmente, ma nella società divenendo parte di un maggior tutto perde la indipendenza sua propria e partecipa alla libertà sociale... in somma ciascun *consorzio è società*: detto questo è detto tutto.

694 I. Legge ipotattica: la parte giovi al tutto, il tutto alla parte

Fin qui abbiamo sviluppata la prima idea di associazione *ipotattica* (688) la cui natura può ormai esprimersi in forma di general principio, dicendo che *ogni* GRANDE *associazione è composta, per necessità di natura, d'altre società minori*. Potrebbe taluno domandare che intendo per *grande* società, e qual numero si ricerchi a prendere tal titolo. Questa domanda parmi soddisfatta benchè indeterminatamente dalla prova recata di nostra proposizione: *grande* è quella società la cui amministrazione supera le forze di una sola mente ordinatrice. Dal che scende una legge universale, principio di tutto il dritto ipotattico, nata dalla essenza di queste relazioni — *Ogni consorzio dee conservare la propria unità in modo da non perdere la unità del tutto; ed ogni società maggiore provvedere alla unità del tutto senza distruggere la unità dei consorzii*—.Mi par quasi inutile il dimostrar questa legge, tanto ella scende spontanea dal detto finora. Imperocchè è voler di natura (690-1), attestato dal fatto e dal discorso, che una società vasta sia composta di società minori; or il voler di natura impone obbligazione manifestandoci gli intenti del Creatore; dunque posta la associazione, è contro natura e nel consorzio il separarsi dal tutto sociale e nel tutto l'annullar il consorzio, se pure alcuna causa di eccezione non intervenisse.

695 Questa legge suppone la associazione già formata

Niuno, spero, vorrà credermi sì stolido che io voglia *obbligare* con questa legge ogni società a farsi parte di altro maggior tutto, o a dividersi in varii consorzii: lasciamo alla *natura*, ai *bisogni*, al *dritto* (v. c. II) l'incarico di associare i *consorzii* e formarne il *Tutto* sociale: *posta questa formazione*, noi diciamo che il dovere del *consorzio* è tendere alla unità del *Tutto*, il dovere del *Tutto* è non distruggere l'essere dei *consorzii* (*).

696 Per via o di

Questo sistema ipotattico di associazioni può formarsi in varie maniere,

(*) *Livellare*, e cancellare ogni antica memoria delle provincie, delle città, degli stati: ecco qual fu la smania dello spirito rivoluzionario ovunque attignò.

potendo accadere ora che i consorzii adunatisi dieno l'essere con tal *fatto* alla società maggiore (il che suole accadere nella associazione *volontaria* prodotta dal bisogno): ora che la società maggiore dividendosi dia origine alle minori (il che suole accadere nelle società *doverose*, prodotte dal dritto prevalente, in cui la autorità suprema partecipa una parte dei suoi diritti agli ufficiali subordinati, e li destina capi di minori società): ora che si uniscano amendue queste forme di subordinazione, talchè un medesimo Tutto sociale si trovi composto e di un sistema ipotattico prodotto, dirò così per via di *divisione*, e di un altro sistema prodotto per via di *composizione*. E questo suole essere lo stato delle società derivate, in cui il governo, qual che egli sia, adopra per comodo della sua amministrazione un sistema di autorità subordinate reggenti dei consorzii artefatti; mentre la società si trova originariamente composta di altri consorzii ordinati da circostanze anteriori alla ultima divisione ipotattica.

composizione e di divisione o mista

697 Legame degli individui nelle varie forme ipotattiche

Questa osservazione è praticamente di molta importanza pei casi di nascimento e di cessazione di autorità. Nel nascere dell' ordine ipotattico se la associazione si forma per via di composizione, questa composizione può essere opera or degli individui or delle autorità particolari: se tutti gli individui hanno colla loro personal *volontà* o *dovere* o *necessità* formato il legame, è chiaro che sono obbligati dal loro fatto e a proporzione di esso. Ma se la unione è stata fatta per opera delle rispettive autorità (come accade p. e. nella resa di una città, nella confederazione di più provincie ec.), qual è il legame che obbliga gli individui a formar parte della maggior società? Ognun vede che sono astretti alla maggiore da quel legame stesso che li stringea colla minore: talchè se alla minore erano stretti da *volontario consenso* revocabile o dal dimorare nel territorio, potranno dalla maggiore separarsi separandosi dalla minore o emigrando dal suo territorio: se alla minore erano stretti da *dovere* di obbedienza, non potranno non entrare nella maggiore, qualora una tal consociazione venga legittimamente comandata. Insomma il vincolo che *lega* gli individui alla permanenza nel Tutto sociale è quel medesimo che li legava al consorzio, onde se dal Tutto si disciogliesse legittimamente la autorità del consorzio, gli individui rimarrebbero parimente disciolti.

Ma, di grazia, avvertite a non confondere il dovere di *permanenza* col dovere di *obbedienza*. Il dovere di permanenza nasce da un fatto concreto (442 597) e stringe per legame accidentale a vivere in relazione con certi individui determinati: ma il dovere di obbedienza nasce dalla essenza di società; epperò, *posto che pel fatto dovete* vivere in quel Tutto sociale, voi dovete obbedire alla suprema autorità da cui nasce l' ordine del Tutto; e dovete obbedirle per un dovere immediato, come a *principio* dell' ordine sociale, non già come a *partecipante* la autorità del consorzio. Il consorzio vi lega a restare, la natura vi obbliga ad obbedire.

Se poi la associazione venisse formata dal *Tutto* che si suddividesse per comodo della amministrazione, allora è chiaro che la dipendenza degli individui è primitivamente dal Tutto, derivativamente poi dai consorzii; onde sciolto il consorzio tornano a confondersi col tutto, e sono obbligati a rimanervi.

698 Legge di organizzazione sociale nel caso di scioglimento del Tutto

Da questa osservazione medesima nasce una altra legge importantissima per l' ordine sociale; ed è che se talora disciolgasi per un caso qualunque il Tutto sociale, tutte le autorità (tranne la suprema che cadde, e quelle da essa stabilite) rimangono in possesso e in dovere di provvedere all' ordine pubblico; nè entra già per questo ogni individuo in possesso della *naturale* indipendenza, come si diede a credere la delirante libertà demagogica. Non è questo il luogo di esaminare le sue dottrine in-

torno alla decadenza della suprema autorità; giacchè senza codeste dottrine sappiamo d'altronde poter avvenire che cada una autorità suprema e lasci nella indipendenza i consorzii che da lei dipendevano. Or in tal caso quale è la legge dell'ordine sociale? Se la associazione ipotattica fosse *tutta* dipendente per ragion di divisione (696) dalla autorità caduta (come accadea nelle *masnade* del medio evo, che sussisteano solo pel loro capitano) allora certamente ogni individuo acquisterebbe se non una vera indipendenza certo almeno una reale uguaglianza *rispetto alla società disciolta* (prescindo ora da altri legami). Ma quando un Tutto sociale è composto di altre minori associazioni aventi la lor propria unità e fine e autorità ec., allora lo scioglimento di quel nudo supremo nulla altro produce se non abbassar di un grado il primato, ponendo in primo ordine quella autorità che teneva il secondo. Così se si sciogliesse p. e. la confederazione degli stati uniti di America, ogni provincia rimarrebbe col suo proprio governo, che allor sarebbe supremo: e se questo ancor cessasse sottentrerebbe nel primato il governo civico; e dopo la caduta di questo, il domestico o patriarcale, da cui la società gradu per grado è progredita al supremo.

699 Sua dimostrazione

La ragione di tal legge mi pare evidente. Ogni *Tutto sociale* riunisce i consorzii ma non ne distrugge la *naturale* unità (688); sussiste dunque in essi il loro principio ordinante (autorità) cagione di essa unità; e sussiste in forza dell'associazione del consorzio (466), e non in forza della associazione totale; dunque se dura la associazione del consorzio, dopo la caduta del *Tutto sociale* e della *autorità totale*, dura parimente la autorità che al consorzio dà unità e vigore. Dunque gli individui e i *gruppi* che lo compongono sono, come dianzi, legati da tutti quei doveri che stringono al superiore il suddito. Talchè come è difficile ad accadere che negli ultimi suoi elementi si risolva il composto fisico, così è raro il caso che una società nomerosa si disciolga in individui sgranellati e liberi.

700 Conseguenze della teoria ipotattica e sua importanza

Se questa dottrina meriterà la approvazione dei saggi, essi vi scorgeranno forse il germe di teoremi sociali, con cui si risolvono, in maniera diversa dalla finor adoprata, molti problemi politici. Così p. e., si vedrà il principio che determina nelle crisi sociali i dritti *politici*; giacchè sussistendo molte autorità secondarie esse sono naturalmente investite di tai dritti. Ed ecco perchè spesse volte questo dritto è caduto ai capi delle famiglie (di che il *patto sociale* mai non seppe spiegarci il *perchè*): perchè essendo quasi impossibile che una società politica si spiccioli in individui, la famiglia è la parte più elementare in cui la società (465) soglia disciogliersi; dunque i capi di famiglia sono i superiori naturali di una società disciolta e ne hanno il governo. Si vedrà come la natura tende a conservare l'ordine sociale anche dove non sono *collegi elettorali* e *camere* addossando alle autorità secondarie il dovere di ristabilire l'ordine legittimo. Si vedrà che quando in una (696) associazione ipotattica *mista* cessa il poter supremo, cessa con esso quella subordinata serie di poteri che da lui riceveano la forza e il dritto, ma non cessano quelli che la hanno dalla natura dei consorzii superstiti... Ma lasciamo a più periti il dedurre corollarj e passiamo ad esaminare le relazioni delle parti nella associazione ipotattica.

Articolo II. — *Leggi delle mutue relazioni fra le parti della associazione ipotattica.*

701 Prima legge di mutue relazioni: libertà privata

Applicando alle parti della associazione ipotattica e al loro tutto il primo principio di umanità *fa il bene altrui*, abbiam dedotta poc'anzi dalla

considerazione dell' *essere* di tal società la 1. legge del suo operare (694) — giovi il Tutto alla parte, la parte al Tutto — ; o in altra forma — la parte non si sciolga dalla unità del Tutto, il Tutto non assorbisca nella unità sua la unità della parte —. Diamo qualche sviluppamento a questa legge.

In che consiste e d' onde nasce la unità del consorzio? Nasce dalla necessità di sussidio e direzione immediata, e dalla impossibilità che una autorità estesa arrivi ai più minuti particolari (691): consiste nella direzione data ai membri del consorzio verso il suo fine particolare da una autorità proporzionata. Se il Tutto dee custodire la autorità del consorzio, dee dunque operar in modo che questo possa ottener il suo fine speciale sotto la direzione della autorità sua particolare. L' operar di un *essere* non necessitato da causa alcuna dicesi *libertà* (617); 1. perfezione dunque di associazione ipotattica è la *libertà* dei consorzj.

702 Seconda legge: subordinazione

Ma questa libertà non può mai esser totale; giacchè se il consorzio vuol partecipare al bene del tutto dee farsene parte; or ogni parte partecipa all' operare del tutto, epperò dipende dal tutto nell' operare; chi nell' operare è mosso da causa esterna, non è libero; dunque il consorzio quando opera come *parte* della maggior società partecipa sì alla *libertà* di lei, ma scema alcun che della propria (619 vi). Nè questa è perdita giacchè, applicando al concreto, chi non vede il vantaggio che trae una società minore dal partecipare ad una maggiore, se questa sia paga di averla sua parte nè pretenda ingoiarla? di quanti beni è scemo lo stato patriarcale rispetto al cittadino, questo rispetto al politico! Libertà lasciata dal Tutto alla parte, concorso volonteroso della parte nel comune operare, ecco un primo sviluppamento della legge fondamentale.

703 Terza legge per la collisione delle precedenti

Ma questo *dover* di concorso collide, come ognun vede, il *dritto* di libertà: potrebbe domandarsi quali ne sieno i limiti rispettivi? La risposta dipende da ciò che altrove diremo in generale circa le leggi sotto le quali ogni autorità imprime direzione al corpo sociale (721 segg.) Risponderemo qui soltanto con idee generali primieramente che la autorità comune dee muovere i *consorzii* al ben comune giacchè ella sola può manifestarlo potendo *sola* conoscerlo appieno. Ben veggo che il valor della mente non è sempre retaggio della persona che comanda: pure sostengo che *ordinariamente sola* essa conosce il bene sociale, 1. perchè essa *sola* ne ha il dovere che ve la obbliga, 2. perchè a lei *sola* mettono capo tutte le reazioni della società, 3. perchè molti beni sociali, benchè abbiano un principio nella natura delle cose, pure non acquistano la ragione di ben sociale *compiutamente* se la autorità non vi appone il suo sigillo (346); perchè nella natura delle cose essi non avrebbero una resistenza precisa e determinata. Così è un bene il termine della *minorità*, ma la natura non ne determina il giorno; è un bene il *conio* nella moneta, ma la natura non ne disegna l' emblema e i carati; è un bene il culto *sociale* verso Dio, ma la natura non ne determina la liturgia. La suprema autorità ha dunque non solo il *dovere* e il *potere* di conoscere ciò che *precisamente* conviene alla natura delle relazioni sociali; ma anche il *dritto* di *precisare* ciò che la natura ha lasciato fluttuante. Essa sola adunque che conosce i proprj divisamenti, può guidare al ben comune i consorzii. *Potrà* dunque *la autorità entrare nella direzione dei consorzj quando trattasi di drizzarli al ben comune* (*) Ecco la 3. legge che determina i limiti della azione superiore sulla libertà del consorzio. E ne consiegue che, sebbene il supremo ordinatore non deve ingerirsi nella privata amministrazione, pure può aver dritto per quanto

704 La autorità può limitare la libertà dei consorzj volgendoli al bene comune

(*) Merita di esser letto in tal proposito il c. IV, del libro VIII dell' Esprit des loix.

il bene generale lo richiede e di conoscerne le entrate e di esigerne delle imposizioni ec.: sebbene a lui non tocca, come pensò il Burlamacchi, farsi maestro dei dogmi o dei costumi, pure può influirvi affinchè non si pervertano: sebbene non dee provvedere a ciascuno i divertimenti opportuni, pure può vietarne i pericolosi pel pubblico. Insomma, l' autorità suprema conosce sola i bisogni del tutto, dunque può obbligar i consorzii a cooperarvi.

705
Quarta legge: e derivando alle autorità speciali la influenza suprema

Ma quando questi provvedimenti universali debbono applicarsi nello interno del consorzio agli individui di cui esso è composto, questa applicazione individuale meglio può farsi da chi meglio conosce gli individui, e da chi più immediatamente li tocca. Or la autorità particolare meglio conosce e tocca i privati suoi dipendenti. Dunque 4. legge: la azione del supremo ordinante sarà più efficace e soave se passerà negli inferiori per via delle autorità subordinate: or ella debbe essere quanto più può efficace e soave: dunque...... la conseguenza è chiara; ed è stata dedotta più o men adequata da tutte le colte nazioni, presso le quali il santuario domestico fu sempre (più o meno) riverito e *per sè* inviolabile: nel che consiste la libertà *domestica* (519 VI). E se una tal conseguenza non fu estesa a consorzj più vasti, ne vedremo la ragione a suo luogo.

E la sua venerazione

Dal che una altra legge consiegue, cioè la obbligazione imposta alla autorità superiore di riverire se stessa (*) ancor nell' inferiore; perocchè 1. a parlar propriamente *una* è la autorità nell'universo, benchè da molte rappresentata, ed è la eterna Ragione (428): 2. la autorità inferiore è della superiore mezzo necessario, e naturale partecipazione; onde avvilire e indebolir la inferiore è avvilire e indebolir anche la superiore. Ed ecco perchè in ogni savia legislazione la potestà paterna è oggetto di rispetto alla cittadina, questa alla suprema: e gli individui che le sostengono rivestono un particolar carattere di dignità, a cui per comun bene dee rimirarsi nel riordinare i trascorsi, salvando quanto si può il carattere anche nel punir la persona.

706
6 La autorità comune può internarsi talora nei consorzj

Dissi poc'anzi *per sè* inviolabile il santuario domestico, perocchè non sono rari i casi nei quali può *per ragioni accidentali* penetrare la Autorità comune nel cuore di un consorzio qualunque. A ben capirlo riflettasi che questo è bensì socialmente *uno*, ma la sua unità è *morale*, dipendente cioè dal *libero* operar degli individui, i quali abusando di lor libertà potrebbero romperne, henchè colpevolmente, i legami. Or la autorità suprema è obbligata a volerne il bene, a custodirne la unità, a impedirne il disordine (701): dunque, quando ella si avvede della rovina o del grave pericolo, *può aver dritto* di accorrerne al riparo.

707
Per impedirvi il disordine della particolare autorità

Può averlo dico, ma non sempre l' avrà: perocchè non ha egli ogni consorzio la autorità sua propria, e appunto perchè propria assai più soave ed efficace (705) a riparare al danno e al pericolo? Dunque se la privata autorità ordina con saviezza e vuole con efficacia, non è necessaria nè utile la intervenzione della pubblica. Ma quanti sono i consorzj ove la autorità ordinatrice cade in mano or di stolidi or di furibondi, dei quali direbbe il sacro testo, sono leoni che mettono la loro società a soqquadro! (**) In questi egli è evidente che la suprema ragione *ordinatrice* non solo ha *dritto* ma *debito* di intervenire. Il negarlo sarebbe un dire che ella non è ordinatrice di tutta la società; non ne è la *conservatrice*; non ne è la

(*) Persino della autorità divina sta scritto *cum magna reverentia disponis nos.* Sap. XII. 18.

(**) Quasi leo in domo tuâ subvertens domesticos tuos.

assicuratrice; in somma sarebbe un toglierle e il dovere e il dritto di provvedere al ben comune.

708 Questo non è offesa della autorità speciale

—Ma in tal guisa la autorità del consorzio non sarà più *vera autorità*, il consorzio non sarà più *libero* ; ma privo dell' essere suo proprio altro non sarà che una massa di individui chiusi in certi limiti dello spazio —.Anzi, in tal guisa la autorità del consorzio non potrà a meno di essere *vera autorità* , *pura autorità*. In fatti che cosa è *autorità* ? È il *dritto di ordinare al bene* una società ; dunque quanto meno va soggetta al disordine la ragione del superiore, tanto è più *vera* e più *schietta* in esso la autorità. Or questa legge ipotattica (che chiameremo di *correzione*) impedisce i disordini del superiore : subordinato dunque gli assicura più *schietta* e *vera* e *riverita* la autorità: più *schietta* perchè scevra da disordini : più *vera* perchè effetto di ragione , non di passione ; più *riverita* perchè la *retta ragione*, natural partecipazione del lume celeste, si fa naturalmente riverire.

709 Nè della libertà del consorzio

—Almeno confessate esser perduta così la libertà del *consorzio*, giacchè più non si governa da sè—.No ; anche questo *in gran parte* è falso e la falsità nasce dal confondere due cose assai diverse , *libertà di una società, e libertà di chi la governa* ; la libertà di una società consiste nello aver in sè la causa del proprio operare *conforme alla propria natura* (619, VI): or la autorità superiore dee soltanto arrestare la inferiore nella azione *disordinatrice* , cioè contraria alla natura ; dunque per questa parte nulla si scema alla libertà del consorzio. Anzi ella cresce , specialmente nei socj subordinati, ai quali la direzione della immediata *autorità* viene assicurata dalle aberrazioni della *miseria umana*. Infatti non sarebbero assai men liberi i figli di un padre bisbetico , se questo non avesse sopra di sè una autorità moderatrice dei suoi eccessi ? La libertà di una società non consiste nella sfrenatezza di chi la governa , ma nella esenzione da impedimenti al retto governo di chi saggiamente presiede. Dunque, ripeto, la obbiezione *in gran parte* è falsa.

Che se il consorzio innestato nel Tutto sociale è *come consorzio* in qualche parte men libero (e l' accordammo noi stessi (704)), ciò avviene per due capi : o 1. per la direzione che riceve il consorzio dalla suprema autorità verso il ben comune del Tutto sociale ; e in questo caso lo scemamento della libertà privata è una giunta di perfezione, come sopra si disse (619 , VI), e di libertà comune : o 2. per l' abuso del potere superiore, nel qual caso la diminuzione di libertà è una vera calamità, un vero danno ; ma questa calamità, questo danno nasce non dal *sub*-ordinamento, ma dal *dis*-ordinamento (e nascerebbe uguale e forse peggiore se il disordine accadesse non esistendo potere supremo, nell'immediato, giacchè questo disordine più da vicino ferisce). La subordinazione può dunque diminuire nel consorzio la libertà o in quanto lo fa servire al ben comune , o in quanto può essere oppresso dalla comune autorità.

Ma quando prescindendo dalla *direzione comune* e dagli abusi si considera il *consorzio* nella società maggiore ridotto a tale , che esso riceve *liberamente* dalla speciale sua autorità tutti i prudenti indirizzi al suo fine particolare ; e questa speciale autorità non riceve dalla totale altre influenze se non quelle che la impediscono dallo esorbitare e uscire dall'ordine di ragione nel particolar suo governo ; allora per fermo la libertà del consorzio è somma, perchè non solo è regolato dalla sua propria autorità; ma questa non può dargli se non ragionevoli indirizzi, guidata che è da un principio superiore da cui il minor consorzio partecipa una perfezione maggiore , e la autorità subordinata maggior rettitudine.

710 Relazione fra

Dalle quali cose apparisce che ogni qual volta una minor società si fa

la autorità minore e la maggiore

parte di altra maggiore, il superiore immediato rimane libero bensì a farne il vero bene, ma sotto condizione 1. di non impedir con questo il ben comune che è bene ancor del consorzio, anzi cooperarvi: 2 di ricevere la correzione anche in ordine al bene particolare qualor egli lo trascuri: 3. di permettere per conseguenza un appello dalla propria alla superiore autorità: 4. epperò di non muovere senza il tacito o aperto consenso di questa alcuno di quei passi, il cui effetto, se deviasse dal ben comune, non potrebbe annullarsi dalla suprema autorità. Ed ecco perchè la pena di morte che appartiene nello stato patriarcale al padre, passa quasi naturalmente nella società civile, ove la autorità pubblica dee poter riparare anche gli eccessi di un padre: qual riparo avrebbe la morte? e chi può farne richiamo, poichè ne ebbe il colpo? 5. potrà la suprema autorità avocare a sè non solo queste cause ove il disordine è danno irreparabile, ma anche altre ove, se non irreparabile, potrebbe essere comune. Ed ecco perchè a misura che le società procedono nel vero incivilimento, cioè nell' *ordine*, le autorità inferiori scemano di potere, essendo le cause più gravi (cause maggiori) avocate alla superiore autorità allorchè pel maggior intreccio delle relazioni sociali, i disordini del consorzio aver possono sull' ordine pubblico maggior influenza.

Tutte le sopraccennate limitazioni della autorità particolare, e tutti gli altri effetti della associazione ipotattica sono prodotti da quelle cause medesime da cui vien formata ogni associazione, cioè o da natura o da consenso o da dritto cogente (salve quelle condizioni ed eccezioni che può permettere la natura delle cause associanti). Talchè molte volte il consorzio sarà associato per forza di *natura* a società maggiore, e le leggi di associazione dovranno dedursi dalla natura del fatto e del *possesso* anteriore (611); altre volte da *libera volontà*, e allora potranno le parti contraenti determinar condizioni; altre volte da *dritto*, e la associazione seguirà la indole del dritto (621 segg., 638 segg.).

711
Epilogo. Cause di società ipotattica

Stringiamo or dunque in breve quanto abbiam detto sulla formazione e le leggi particolari della associazione ipotattica. Si dovea render ragione (686) del *fatto* di tal subordinazione: la ragione finale l' abbiam rinvenuta nella limitazione delle forze umane che la rende necessaria: la cagione efficiente la abbiam osservata in quelle cause medesime che formano ogni altra associazione.

712
Forme: composizione e divisione

Si domandava come nascano le relazioni ipotattiche; abbiam veduto che esse possono nascere or colle associazioni degli individui ovvero delle autorità del consorzio, or colla divisione e suddivisione dei grandi corpi sociali. Nell' associarsi degli individui obbligasi ogni individuo immediatamente a permanenza; l' associarsi delle autorità secondarie obbliga l'individuo mediatamente pel vincolo che lo stringe al consorzio; la forza collegante nelle suddivisioni del Tutto sociale non è altra se non la autorità suprema, cessando la quale cessano i consorzii da lei stabiliti.

713
Relazioni

Si domandava quali relazioni nascano dalla associazione ipotattica; abbiam veduto che negli individui nasce il dovere di obbedienza alla suprema autorità, e il dritto di riceverne protezione contro i disordini della autorità subordinata. Nei consorzii nasce la relazione di parte col tutto; epperò il dovere di partecipare agli oneri, e il dritto di partecipare al bene comune. Nella società maggiore nasce la relazione di Tutto colla parte, epperò il dritto di valersene per comun vantaggio, e il dovere di tutelarne la esistenza e la felicità anche *parziale*.

714
Leggi

Si domandava quali leggi nascano da tali relazioni; e si è veduto 1. che la autorità particolare dee provvedere liberamente al bene del suo *consorzio*: 2. che ella dee ricevere dalla suprema e comunicare ai suoi di-

pendenti gli indirizzi pel ben comune: 3. che dee dalla suprema esser tornata allo ordine se talor ne disorbiti: 4. che sottentra al governo supremo quando questo venisse a mancare, affinchè non rimanga la società in preda alla anarchia.

Ognuno vede quanto influiscano queste leggi nell' arte di governare, e quanto è più retto un governo, quanto più soave, quanto più efficace, allorchè queste leggi vengono esattamente osservate: tanto è vero che l'ordine stabilito nella società è mezzo infallibile, come di unità e di efficacia così di felicità! (455 segg.). Ma non è luogo questo di farne la applicazione, giacchè noi parliamo soltanto della formazione sociale e di ciò che immediatamente ne risulta.

Articolo IV. — *Epilogo di questa dissertazione.*

715 Necessità di un principio concreto di associazione

Stringasi in breve epilogo quanto abbiam detto sulla formazione della società. È dovere dell' uomo associato il cooperare al bene di quanti se gli congiunsero compagni; ma chi lo obbliga ad associarsi? Ve lo chiama natura. Sì; ma natura nol chiama a questi più che a quegli individui; non in queste più che in quelle relazioni. Eppure l' uomo vi si trova, e non di rado a suo malgrado: talchè se dovere nol vi stringesse, ne partirebbe tosto. Or d' onde nasce in lui tal dovere?

716 Dove si trovi

Esso può nascere or da fatto di natura che lo astrinse a vivere con chi egli non scelse, or da propria volontà che per interesse liberamente si stringe, or dall' altrui dritto che giustamente ve lo obbligò: or da più d' uno di questi principj, che insieme congiungono la loro attività a rendere più salda la unione.

717 Leggi ed autorità che ne derivano

Quel principio medesimo sotto la cui influenza formasi la società, ne detta le leggi, e ne determina la autorità: la natura come espressione della Volontà creatrice; la volontà umana per libera convenzione determinata dai bisogni dei contraenti; il dritto prevalente fondato su quei titoli per cui è superiore.

718 Superiorità per dritto di correzione

Questa superiorità di dritto nasce ancor fra uguali quando si trovano per qualsivoglia cagione a contatto, e nasce quando alcuno di essi uscendo dalle vie dell' ordine dee dagli altri esservi ricondotto; molto più poi la acquista colui che dal delitto venga offeso nei proprj diritti, potendo allora non solo ridurre il *delinquente* all' ordine, ma pretendere da lui *offensore* la riparazione.

719 Autorità di fatto

Accade talvolta, che, in onta del dritto, venga formata una società colla forza: può ella star senza governo? No: la sua autorità essenziale sarà allora amministrata dall' ingiusto possessore; ma senza che questi abbia mai il dritto di possederla, nè la società il dovere di assicurarne a lui quel possesso, che, ottenuto *sol* colla forza, cade col cadere della forza medesima.

720 Società individuale, società ipotattica

Le considerazioni riguardo al *principio associante* possono venire notabilmente chiarite dalla contemplazione del *soggetto associato*: giacchè altro è una società di individui, altro una associazione di società. La unità dei consorzii combinata colla unità sociale forma e il più bell' ordine delle società mentre esistono, e la sicurezza delle parti nelle società che si sciolgono.

Ecco in pochi tratti le parti principali della teoria colla quale abbiam procurato render ragione del nascimento di società particolari, e di chiarirne i principii essenziali. Passiamo ora a vedere le leggi della umana operazione nella società formata.

DISSERTAZIONE II.

LEGGI DELL' OPERARE NELLA SOCIETA' GIA' FORMATA.

CAPO I. — *Considerazioni generali circa l'operare di società già formata.*

721
L'operar sociale dee convincolarsi e formarsi col divini disegni

Considerato il modo con cui Provvidenza altissima conduce l'uomo a vincolarsi in determinati legami di società con certuni dei suoi simili, e a dar in tal forma una attività reale alle universali leggi della naturale socialità, ed una concreta esistenza alla *società*: dobbiamo or vedere in qual modo questo nuovo *essere-reale* debba diportarsi per compiere i disegni di quella medesima Provvidenza ordinatrice; la quale certamente non potè adoprare tanta macchina e sì artificiosa senza aver un intento epperò senza imporre un dovere (112). Trovar il modo con cui tal *società* compirà i divini disegni (13 segg.) egli è, come ognun vede, trovare la idea del *fine*, la idea della *perfezione sociale*, o, come altri oggidì si esprimono, del *perfetto civile*.

722
Dio volle colla società agevolar all'uomo il suo fine ultimo

Or qual fu, domando a me stesso, qual fu l'intento del Creatore nello stabilimento della società? Fu che gli individui scambievolmente si aiutassero a conseguire il loro bene; e dalla necessità appunto di tale aiuto vedemmo spuntare la prima idea di concreta associazione (326). La società dee dunque agevolare agli individui associati il conseguimento del loro *bene*, il quale su questa terra consiste (per quanto natura ne insegna) nel tendere per le vie dell'ordine al possedimento del Bene infinito (41). Il fine dunque della naturale società concreta è agevolare agli individui queste *vie dell'ordine* determinate dal fine *necessario*, e dalla convenienza dei mezzi a questo fine.

723
Il fine ultimo è prima misura del retto operar sociale

Ed ecco come la idea di *fine ultimo* è anche nella società puramente umana il fonte della idea di *VERO bene sociale*: ecco perchè dicemmo essere inadequata o piuttosto equivoca e vaga la idea che ci dà il Romagnosi del fine della società e del ben pubblico (*), quando implora soltanto ai popoli *pace*, *equità* e *sicurezza*. La *pace* è *tranquillità dell'ORDINE* (il letargo del disordine o il silenzio della oppressione non è *pace*): la *equità* è una *proporzione retta*; la *sicurezza* debbe essere per la *virtù* non pel delitto. Or l'*ordine*, la *proporzione*, la *virtù* sono nozioni relative al primo principio dell'uom morale (**), cioè al *fine necessario* a cui egli dee volgere ogni suo operare; e senza questa idea determinatrice rimangono voci vaghe, a cui ciascuno dà quel senso che vuole. Dunque il fine assegnato dal Romagnosi alla società è troppo vago ed equivoco: ed è cosa strana che un filosofo suo pari abbia creduto (***) di evitare in tal guisa appunto questo scoglio in cui va ad investire.

724
Ma il suo scopo immediato è nello esterno

Ma se la idea di fine ultimo è necessaria a determinare la operazione della società particolare, non dobbiamo però darci a credere che il fine *immediato* di tal società sia questo fine ultimo. Destinata a coordinare esseri composti di corpo e di anima (306), ella non può operar sulla parte spirituale se non in quanto lo spirito è connesso col corpo per un natural vincolo di comune unità: onde, a parlar propriamente, *la natura* è

(*) V. Lettera seconda al professore Valeri pagina 11. e nella introduzione *passim*
(**) Ogni scienza *pratica* parte del *fine* come ogni teorica dai primi principii, come dimostra il Romagnosi medesimo.
(***) Introd § 70.

quella che opera sullo spirito mentre la società contiene fra uomini l'ordine esterno. Dunque la essenza stessa dell' uomo limita l' operar sociale allo esterno; epperò il fine sociale immediato è di ordine temporale ed esterno (*).

725 Subordinato al fine ultimo.

Ma ciò non prova che il fine *ultimo* non debba influire nel retto giudizio del fine *immediato* : anzi appunto perchè materiale e temporale è il fine immediato, esso dee ricevere il suo carattere morale dal fine ultimo, non potendo nella materia e nel tempo intendersi alcun ordine morale senza idea di intelligenza ordinatrice, ai cui decreti debba servire anche la materia e il tempo (112). In simil guisa dell' arte del muratore che impiegasi tutta in pietra e cementi, mai non può pienamente retto formarsene il giudizio se non subordinandola all' arte dell' architetto che le prescrive il disegno.

726 La società è dunque un mezzo

Agevolare agli individui umani coll' ordine esterno il conseguimento di natural felicità: ecco dunque il fine naturale di ogni particolar società *completa* (447) della quale parliamo ordinariamente, quando altro non ispieghiamo. Dal che si vede che la società è *mezzo* ad aiutar gli individui, non già *fine per sè* inteso dal Creatore. Quando dunque si dice che *il bene* DELLO INDIVIDUO *dee subordinarsi al bene sociale*, si parla di *UN individuo* contrapposto *agli altri*. E sarebbe opportunissimo il soggiugnere tosto : *e il bene sociale dee misurarsi dal bene che ridonda nel tutto degli individui*; affine di evitare le platoniche *utopie* di certi politici che formano del loro *Stato* un idolo, un Moloch divorantesi i suoi adoratori; e non badano a rendere sventurati i popoli purchè ottengano il bene *dello stato* (**).

727 Non esime lo individuo dal provvedere a sè

Or nell' ordine materiale come può la società agevolare all'uom morale il conseguimento della naturale sua felicità? pretenderem noi che ella debba somministrare all' individuo inerte il suo vitto e l' albergo? (***) Ciò sarebbe ingiusto o assurdo: imperocchè la società non ha altre braccia che quelle degli individui; se dunque pretendessimo che tutti si impiegassero per quell' uno inerte, sarebbe una violazione della naturale equità (406): se poi pretendessimo che tutti standosi ugualmente inerti e' fossero provveduti dalla società, sarebbe delirio di astrazione, essendo *la società* l' *astratto* che dovria provveder *al concreto*. Ogni individuo dee dunque provvedere a se medesimo secondo le proprie forze, o essere provveduto da altri individui secondo le leggi di universale benevolenza e di particolari relazioni. E la pubblica società qual parte ha in tal provvedimento? Far sì che sieno salvi a ciascuno i suoi dritti: ecco il primo dovere della Società, e con questo, anche solo, ella opera assai in favore di ciascuno; giacchè del rimanente l' uomo è *obbligato* ed *inclinato* a provvedere per sè. Ma se resistesse a tale inclinazione, se violasse tal dovere (258 segg.) sarebbe provvidenza savissima che dalla scioperataggine sua venisse distolto, ed emendato.

728 Ma supplisce ove gli manca il potere col sudividere la opera

Se non che vi ha certi individui a cui niuno provvede, e a cui mancano le forze per provvedersi da sè; vi ha certe opere a cui niun individuo nè pensa nè basta da sè, eppure al corpo sociale son necessarie, quali sarebbero p. e. l'*annona*, la *truppa* ec. Qui dunque la *tutela* non basta, ci vuole la *attività* sociale che preveda e provveda; nè questo è un rendere i *tutti* servi di *un solo*; giacchè se tutti concorrono alle opere,

(*) V. Romagn, Genesi del dritto penale § 327.
(**) V. in tal proposito Haller, Restaur de la Soc. polit.
(***) « L'État doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, « le vêtement convenable, et un genre de vie qui soit point contraire à la santé » (Esprit des loix L. 23, c. 29). Bagattella! quanta roba!

tutti pure ne hanno il prò; e se non dall' una lo avran dall' altra, come concorrono all' una e non all' altra di tali operazioni. Giacchè per vero dire non accade giammai in una società sviluppata e compiuta che *tutti* si adoprino ad uno stesso *materiale* oggetto: la unità è nell' intento *finale*, ma nei *mezzi* vi è moltiplicità; e chi può assai nell' uno di essi è spesse volte inabile all' altro (748).

Conseguenze. *Tutela* e *attività* della società per gli individui

Due sono dunque i modi con cui la società deve agevolare all' individuo nell' ordine esterno la natural sua felicità: *tutela* assicuratrice e *attività* cooperatrice; tutela al bene personale, attività pel bene pubblico.

Dee la società? ma non abbiam noi detto poc'anzi che la società è un essere astratto? L' *operar sociale* esprime l' operar di una *moltitudine ridotta alla unità*: or la unità della moltitudine dipende da una astratta contemplazione della nostra mente; nè ci presenta un soggetto fisicamente individuato e capace di azione materiale. Dee dunque determinarsi chi sia il soggetto delle operazioni sociali; e il problema non è scabroso.

729

La autorità ne è il 1. principio di operazione

Non è possibile operare senza essere: chi non esiste non opera; e l' operare cammina sempre a proporzione della attualità dell' essere: Non può pingere chi non è pittore, e proporzionata al pingente è la pittura. Ma l' *essere pittore* non è semplicemente esistere, ma esistere con una determinata *abilità*, la quale renderà l' opera tanto più *di pittore*, quanto più *attivamente* influirà nel lavoro: onde se è valente il pittore e vi pone tutta l' arte, il lavoro sarà perfetto; se è mediocre il pittore o disattento, la arte essendo scarsa sarà imperfetto il lavoro; se il pittore indispettito butta pennelli e tavolozze sulla tela, la tela non sarà *dipinta* ma lorda, perchè il fatto è dell' uomo indispettito, non dell' arte di pittura. Or come in costui l' esser *uomo* non è esser *pittore*, così per la moltitudine l' esistere non è *essere società*: affinchè ella sia società abbisogna di un principio *di unità* (424): quanto ella opera *per* questo principio ella opera *socialmente*; e *tanto più socialmente* quanto più il suo operare nasce da tal principio. Ora il principio di unità sociale è la autorità (429); dunque per la autorità la società opera socialmente; e tanto è più sociale l' operare quanto è più *effetto della autorità*. Dunque determinando le leggi dell' operar sociale noi determiniamo come debba operare la *autorità* nel condurre la società.

730

Opera *realmente*, come principio di azione sociale, nella persona del superiore

Se non che *autorità* e *società* sono pur tuttavia enti astratti, e noi abbisognamo di operar reale e concreto, epperò di soggetto individuale. Or la autorità in chi è individuale? nella persona o fisica o morale del superiore. Dunque nella persona del superiore è *realmente* (*) il principio della concreta operazione sociale, come è astrattamente nella *autorità*; e in esso la società acquista un operare interamente proprio deliberato e libero.

731

La moltitudine non ha operazione *una* nè *deliberata*

— E che, domanderà taluno, non ha dunque il volgo azione sua propria deliberata libera?—Se per volgo voi intendete ciascuno degli individui, certamente *le persone* del volgo hanno ciascuna un operare proprio deliberato e libero. Ma la *moltitudine* come può avere *una* operazione senza principio di *unità*? come *deliberazione* senza concentrare gli intelletti deliberanti sicchè ognun di essi vegga le ragioni di tutti gli altri? come *libertà* se il volgo è cieco e non conosce il ben proprio? (**) La moltitu-

(*) Tout acte d' une assemblée a dû commencer par être celui d' un seul individu (Bentham, Oeuvres T. 1, pag. 380

(**) Così dicono non pure i suoi detrattori ma perfino i suoi adoratori, e nell' atto stesso di porgli la corona sul capo, nell' atto che dicono al loro idolo cieco *tu solus Dominus* (V. Rousseau, Contract social L. 2, c. 6) soggiungono, strana contraddizione, *oculos habet et non videt* « Multitude aveugle. . . il ne voit pas ».

dine abbandonata da ogni principio di autorità non può dunque operare *socialmente*; e se talora sembra avere nell' operare una certa armonia, ciò avviene per uno di questi due principj: or perchè una autorità *fittizia*, un principio illegittimo di unità sociale muove segretamente o apertamente la cieca moltitudine, la quale tanto è più facile a domandarne o a riceverne il giogo, quanto sente più pressante il bisogno di operare: or perchè l' atto è sì conforme all' istinto naturale non solo del *discorso* ma ancor delle *passioni*, che tutto l' uomo è spinto dalla natura, la quale, essendo *una* in tutti, dà ai tutti unità.

732 Debbe esser mossa in tutto l' uomo. Idea di perfetto governo

E questo secondo punto è di multo rilievo se vuolsi ben comprendere il *come* debba oprare la autorità: imperocchè esso ci spiega in che consiste l' arte del buon governare, e il pericolo e castigo del mal governare. *Governare* vuol dire muover gli uomini associati al ben comune: muovere gli *uomini* non vuol dire muovere dei macigni, al cui movimento basta la forza di leve e di argani; vuol dire muovere degli esseri *vegetanti, senzienti, ragionevoli*, nei quali la ragione è principio della operazione *specifica* epperò più rigorosamente *naturale*; il *vegetare* e il *sentire* sono atti dell' animale *in genere*, epperò *elementi informi* del naturale atto dell'uomo. L' uomo dunque vien mosso parlando a rigore da chi può muoverne la *attività-ragionevole*, cioè la volontà; ma se questo movimento non viene preparato dallo uomo *vegetante* e *senziente*, o almeno da esso accompagnato e confortato, il moversi dell' uomo sarà sempre men conforme alla natura, epperò stentato ed imperfetto, tranne in quei *rari* uomini sommi, in cui la sola ragione può tutto. Sarà dunque rettissimo l'uso della autorità quando non solo avrà per *obbietto* il bene comune, ma per *mezzo* adoprerà, oltre il *comando* che piega col dritto la volontà, anche il *convincimento* che lega l' intelletto, ed il *bene sensibile* che colle sue impressioni inclina al comun vantaggio tutto l' uomo inferiore. Dal che si vede che il nostro sistema non esclude il sistema *utilitario*, ma sol lo subordina alle idee di *giustizia* e di equità: talchè possiam far tesoro di tutte le belle teorie astratte del Romagnosi, di tutte le utili osservazioni e classificazioni materiali del Bentham senza rinunziare all' altro tesoro assai più prezioso del comun senso di onestà, e dello spiritualismo cristiano.

Se non che, pongasi mente che questo ultimo principio di movimento sociale per via di *interesse* e di sensibilità quando nello individuo prevale allo impulso ragionevole, egli è in questo un disordine (147), benchè l' arte politica sappia valersene a ben sociale. Or il disordine dello individuo (oltrecchè è per sè stesso un male e dello individuo medesimo e della società della quale egli è membro) tende a propagarsi e a divenire un male sociale, specialmente quando viene quasi autenticato dalle leggi sociali (*). Dunque la perfezione del governo consiste nello usare bensì ambe le molle di *ragione* e di *interesse*; ma insieme applicare alla seconda tanti correttivi che ella rimanga inferiore alla prima e da quella dipendente (LXXV).

Ed ecco ciò che significano le voci *governare*, *regolare*, *dirigere* ec. Chi *regola* non volge immediatamente le proprie forze all' intento finale, ma le adopera a volgere colà le forze *altrui*, e secondo la natura di queste adopera i mezzi. Così se voglia adoprare a produrre un effetto le forze

(*) Così p. e un governo che tenga quieto un popolo *soltanto* immergendolo nei divertimenti, ottiene una tranquillità momentanea; ma la compra col corrompimento che porterà a suo tempo amari frutti: un governo che appoggi la fedeltà dei suoi ufficiali *unicamente* a vistosi stipendj, li rende venali epperò li dispone a vendersi al maggior offerente ec.

elettriche vi adoprerà dei conduttori metallici, se l' impulso dell' acqua le darà un pendio proporzionato, se le forze di un animale o lo pungerà collo sprone o lo alletterà coll' esca. Regolar con mezzi proporzionati lo uso delle forze umane in modo che con tutta la energia, senza urto scambievole, cospirino ad ottener il bene particolare, subordinatamente al sommo bene: ecco in breve la idea del governo di un superioro sociale (*).

733 Pericolo di governo ingiusto o imprudente

Or supponete che la autorità traviando non cerchi il ben comune, non muova la ragione, non inclini la sensibilità, che ne avverrà? ne avverrà che tutto un popolo strascinato dal pendio di natura, sarà ritroso al comando, giacchè in ciascun individuo l' uomo tutto quanto riceverà tale spinta a disobbedire che l' impulso del comando sarà debole a comprimere tal empito. E di qui nasce talora, anche nelle più ordinate associazioni, che alcune leggi mai non perdono vigore, altre dopo breve ora decadono: ma di ciò a suo luogo (1091).

In queste circostanze l' operare *istintivo* è nella *moltitudine* un operare cieco, indeliberato, benchè in molti *individui* possa esser reo, e in tutti deliberato e libero. E come è *cieco* nella moltitudine ciò che è *deliberato* negli individui? La *moltitudine* ha in questo caso *unità* di azione senza concerto precedente, senza avvertenza presente, senza scopo preciso in futuro dell' operar *sociale;* ma ciascuno degli *individui* conosce il *perchè* del proprio operare, e per conseguenza ne è l' arbitro. Dal che ne siegue essere moralmente certo che, a lungo andare, un governo o ingiusto o imprudente troverà nel suo vizio il suo gastigo (**), essendo a lungo andare impossibile moralmente che una cieca moltitudine di individui resista agli impulsi della sensibil natura; ma non per questo sono innocenti gli individui che ben potrebbero moderarne la forma applicandovi i dettati di prudenza e di dovere; onde per giusta pena del loro cieco trasporto a secondare quegli irragionevoli impulsi, avviene poi che, ordinariamente parlando, essi trovano nell' anarchia il peggior dei flagelli, delusi da coloro che li sommuovono per tutt'altro fine che del pubblico bene.

734 Epilogo

Concludo 1. che l' operar *sociale* è quello che ha principio nella autorità parlante per bocca del superiore: 2. che questa dee spingere al comun bene l' uom tutto quanto con mezzi proporzionati alle sue naturali propensioni: 3. che il *ben comune* consiste nella conformità dell' operar sociale cogli intenti del Creatore: 4. che questi intenti divini debbono guidar al bene la società nelle relazioni di ordine *esterno*: 5. che la società ha dovere, e dritto nell' ordine esterno di aiutar l' individuo alla sua natural felicità e col sostenerlo nel conseguimento del bene privato proporzionato alle individuali sue forze, e collo associarlo agli altri nel cooperare a quei beni più universali che esigono forze più gagliarde.

735 Leggi fondamentali dello operar della società

Or se questo è il *fine* dell' operar sociale voi vedete scorrerne due conseguenze: 1. l' *operar* sociale sarà perfetto se otterrà questo fine; 2. l'*essere* sociale sarà perfetto se porrà la società in istato di ottenerlo. Dal che

(*) Ha dunque ragione il Bentham allorchè dice: « l'unique objet du gouvernement doit être le plus grand bonheur possible de la communauté ». Ma quando soggiunge: « le bonheur d' un individu est d' autant plus grand que ses souffrances « sont plus légères et en petit nombre, et que ses jouissances sont plus grandes et en plus grand nombre »; egli pretende guidare una mandra di bruti e non già una società di uomini Se volea parlarci di governo d' uomini dovea parlarci non solo di *piacere* e di *patimento*, ma ancora e in primo luogo di *ragione* e di *torto*; i quali sono sì distinti da *piacere* e *patimento*, che possiamo aver *piacere* di una *ingiustizia* riconoscendone il *torto* ma amandone il *bene sensibile* che per noi risulta.

(**) A questa ragione di timore pei governanti ricorse il Fergusson per risolvere la intricata e pericolosa quistione della *reazione popolare* di cui parleremo altrove (1004 segg).

si deducono le due leggi fondamentali dell'operar sociale: 1. legge: *la società dee tendere* a produrre il *ben comune*; 2. legge: *la società dee rendersi vieppiù capace di produrre il ben comune*; o in altri termini: 1. la società dee *render perfetta la propria operazione*; e affine di poter operare più perfettamente, 2. dee *rendere perfetto il proprio essere*. Nel che voi ravvisate la legge universale di perfezione (14) applicata alla società, la cui perfezione nell'*essere* si misura dalla capacità di operare, la perfezione nell'*operare* dalla dritta tendenza al conseguire il fine: o il conseguimento ne forma la felicità, il riposo (18 segg.).

736 Distinzione dell' operare *politico* dal *civico*

Queste due leggi fondamentali vi danno una idea, se non erro, limpida e razionale di due specie di operazione sociale fra loro diversissime come è diverso il *mezzo* dal *fine*, cioè operar *politico* ossia di *ragion di stato*, e operar *civico* ossia di *ragion comune*, e vi mostra che questo è fine di quello. Quando la società conserva e perfeziona la propria unità ed efficacia (454 segg) ella opera nell'ordine *politico*. Ma per qual fine procura ella la propria perfezione? *per poter* poi formare il bene degli individui associati (*). Quando questo *potere* ella lo mette in effetto, ella opera nell'ordine *civile*, al quale è diretto l'ordine politico. Ragionevolmente dunque osservava il Bentham non doversi estimare la felicità di una società dal più o meno di poteri politici che vi gode la moltitudine (del che certuni fan tanto conto!), ma dalla savizza delle leggi civili e dalla retta amministrazione della giustizia: *ragionevolmente* dico, giacchè pel *fine* si stimano i *mezzi* (21). Nel che (sia detto ad onore del *senso comune*) il volgo suol giudicare più saggiamente di molti filosofi, e vive lietissimo senza *Carte* ed *Assemblee*, quando non gli manchi *pane* e *giustizia*.

737 Relazioni fra società diverse

Ma una società particolare non trovasi ordinariamente in una remota isola sconosciuta, epperò può aspettarsi nell'ordine temporale or bene or male da altre società che la circondano, e che possono da lei pure or bene or male ricevere. In tal relazione l'operar sociale ha egli qualche legge che ne determini la rettitudine? Se la società ha per fine immediato il bene temporale dei suoi individui, potendo questo bene or crescersi or menomarsi dalla azione scambievole delle società fra di loro, egli è chiaro che ogni società anche in codeste relazioni dee provvedere al bene temporale dei suoi, subordinandolo però sempre alle leggi della equità e della giustizia, per cui dee cooperare anche al bene altrui (319).

Ed ecco un nuovo ordine di relazioni sociali in cui i *dritti* e i *doveri* hanno per termine una o più altre società esterne; le quali non avendo *in ragione del solo* ESSERE SOCIALE *astratto* verun dritto l'una sull'altra, potranno vantare *in astratto* quella reciproca uguaglianza che considerammo già negli individui (354).

738 General divisione dell' operare di società già formata

Anche di queste relazioni esamineremo a suo tempo le leggi; per ora basti l'averne dato un cenno per presentare sotto un sol punto di vista tutto, quanto egli è, il sociale operare in una società già formata, che abbiam ridotto all'operar *civile*, operar *politico*, operare *inter-nazionale*: di cui presenteremo un saggio teoretico in questa e nelle due dissertazioni seguenti. Incominciamo in questa dallo sviluppare le conseguenze incluse nella legge fondamentale del *civico* operare della società, o piuttosto del civico operare della autorità, nella quale si *personifica* il deliberato operare di quella (730).

(*) Questa verità viene proposta anche dal Cousin nelle sue lezioni sulla storia della Filos. morale.

CAPO II.—*Del civico operar sociale. Materia , modo e mezzi.*

Articolo I. — *Su qual materia opera.*

739
Dalla prima legge si deduce la materia del governo *civico. Tutela e perfezione*

Agevolare agli uomini coll' ordine esterno il conseguimento di naturale felicità (726) assicurando a ciascuno i suoi dritti (727) e crescendogli con social cooperazione i *mezzi* (728): ecco in breve il dovere sociale *civico* (736) di cui prendiamo qui a sviluppare le conseguenze. *Materia* e *condizioni* del *civico* operar sociale, ecco i due punti, il cui sviluppamento comincerà a disegnarne il tutto.

La società dee *tutela* ai dritti degli individui: or quali sono i dritti dell' uomo ? Dritto a *vivere* (379), ad *averne i mezzi* (399), ad adoprarli *liberamente* (402), o in altri termini dritti di *conservazione*, di *dominio*, di *indipendenza*: sono questi i dritti precipui che nell' uomo la società dee *proteggere*.

La società dee crescere la perfezione dell' individuo cooperandovi *positivamente* in quelle cose a cui le forze private non giungono: le forze dell' uomo sono di mente, di volontà, di corpo: dunque la società dovrà adoprare positivamente la sua attività nell' ampliare le forze *intellettuali, morali* e *fisiche* dello individuo colla cooperazione sociale.

Articolo II. — *Come opera in tal materia.*

740
Modo del suo operare: proporzione di giustizia

Ecco in breve la materia del *civico* operare che andremo or ora spiegando: ma prima interniamoci alquanto ad osservare *come* la società deve adoprarsi in tal lavorto.

La società, ente morale creato dalla nostra ragione, non ha forze reali e fisiche se non negli individui di cui ella è la unità (*). Quando dunque diciamo che la società *protegge* e *perfeziona* l' operare dell' individuo, noi diciamo in sostanza che ella adopera le forze di tutti per proteggere e perfezionare l' operar di ciascuno. Ma notate che le *forze*, di qualunque specie elle sieno, sono un capitale fruttifero; giacchè ogni forza *tende a produrre* un effetto ; onde la società, che dispone delle forze di tutti gli individui associati, dispone in sostanza di un fondo formato a spese loro comuni epperò di un fondo comune. Or che cosa domanda la legge di ordine dedotta dal principio di universale astratta uguaglianza ridotta al concreto nelle disuguaglianze individuali? (355). Domanda che il *frutto* vada a chi impiega il *capitale* (357) onde individui *uguali* non divengano *disuguali*, individui *liberi* non divengano *servi* (435) faticando in pro d'altrui. Dunque la legge di ordine domanda alla società che ella disponga la cooperazione sociale in maniera da ripartirne il lavoro a proporzione del frutto, e viceversa il frutto a proporzione del lavoro. Sia dunque che ella chieda all' individuo l' opera o i beni o i dritti o checchè altro possa mai l' individuo in altrui vantaggio adoprare, ella non può chiedere se non per compensarnelo a proporzione (**).

(*) È degno di esser letto in tal proposito il Bentham l. II. pag. 189

(**) Sebbene a dir vero la mia espressione non fu qui esatta mentre dissi che la società *chiede all' individuo*. Chi rende tutto ciò che riceve, ed anche più, non può dirsi che nulla *chieda* ; ma solo che *ordina* ad un bene maggiore l' uso delle forze private, le quali, da chi non conosce o non cura il ben comune, verrebbero ordinate ad un bene minore. Così in una epoca ove la pubblica autorità avea minor forza, ogni barone dovea fabbricarsi una fortezza e levar una truppa per ottenere sicurezza ; eppure la sicurezza ne era assai minore di quella che ora ottiene con

La legge fondamentale del *civico* operar sociale potrebbe dunque ridursi a questa — la società (e per essa la autorità) dee far sì che ciascuno cooperi a *difendere* e *crescere* il bene altrui senza sua perdita, anzi con vantaggio proporzionato alla sua cooperazione —. Ma questa regola è ancora espressa in forma sì astratta, che appena accenna alla pratica: conviene abbassarla a poco a poco, e darle corpo: tentiamolo.

741 Tutela dei dritti *veri*

Se l'ordine sociale dee produrre il bene pubblico senza danno dei privati, dee salvar loro interissimi i loro diritti. Ma di grazia, quali sono i *veri* dritti dei privati? Sono quelli che dall'urto di dritti più gagliardi non vengono arrestati e sospesi (351): quelli, e quelli *soli* sono veri *poteri secondo ragione* di muovere le altrui volontà; i dritti collisi non sono se non un principio di tal potere, che non può giugnere allo atto, non può muovere le ragioni associate.

742 Secondo le leggi rigorose della collisione

La legge dunque di procacciare il comun bene *senza perdita del privato* potrà ridursi a questa — *determinar la quota del cooperare di ciascuno secondo la legge della collisione dei dritti* —. Or qual è questa legge fondamentale ? 1. — Il dritto più gagliardo prevale al più debole (363): 2. più gagliardo è il dritto che riguarda un bene maggiore —. Or il bene della onestà è maggior della vita; il ben della vita maggiore della roba. Dunque, benchè *a parità di circostanze* il dritto di molti prevalga, mai potrà accadere che il dritto di molti alla roba escluda il dritto di pochi o anche di un solo alla onestà, o alla vita. Ma quando i dritti di *pochi* o di *uno* vengono in collisione coi dritti omogenei di *molti*, è evidente che l'*uno* e *i pochi* debbono cedere al dritto *dei molti*, almeno *in quanto* vengono da questo contrastati, rimanendo per tutto il di più in pieno vigore (362). Così quando il dritto del pubblico alle comunicazioni commerciali pretende il transito nel campo di un privato, cadendo la collisione da ambe le parti sul *sito*, il privato cede al comune il *sito*; ma il comune gli compensa la *rendita* perduta, giacchè quella *rendita* non cadea sotto la collisione, non essendo necessaria alla pubblica strada.

743 Giustizia dei dritti eminenti segnati con tal legge

Le quali considerazioni possono far comprendere come i dritti *eminenti* per cui la società dispone dei privati, lungi dall'aver nulla di ingiusto, sono anzi una rigorosa applicazione dei principii di *ordine*, di *giustizia* e di *equità*, vero bene dell'uomo, e però principio unico di sua felicità qui in terra (20). E questo punto parmi di molta importanza perocchè con una riprova analitica può rendere vieppiù evidente la legge, da noi qui stabilita, sinteticamente.

744 Dimostrazione della stessa legge col principio di *utilità*

Noi dalla natura della società abbiam dedotta questa legge in forza dei principii universali di giustizia; e abbiam concluso che ella dee formare la felicità sociale: ora diciam al rovescio — questa legge forma la felicità sociale; dunque ella debbe essere legge di naturale onestà —. Questa forma di argomentare va, per vero dire, soggetta a molti errori; giacchè *utile*, *felicità* ec. sono voci che possono da varii variamente interpretarsi ed applicarsi: ma, quando venga adoperata con *rette idee di felicità* a conferma della antecedente dimostrazione *a priori*, essa può aggiugnere gran forza alla persuasione. Vediamo dunque se questa legge forma veramente la felicità sociale.

È facile il vedere quanto giovi alla società la esatta applicazione del principio di *collisione-dei-dritti* nel determinare qual sia il ben pubblico: giacchè senza tal principio che cosa è il *ben-pubblico*? Ciò che piace a ciascuno: se amate divertirvi sarà divertimenti, se arricchire sarà il commer-

nulla più che chiudere il suo portone, perchè veglia adesso con minor suo dispendio a comun sicurezza la pubblica protezione.

cio, se conquistare sarà la guerra, se riposare sarà la pace ec... e a nome ancor del *ben pubblico* vedrete in Francia il terrorismo alzar patiboli e scannar innocenti, come vedeste già in Gerosolima la politica di Caifasso inchiodar l' Innocenza sulla croce *per bene del popolo* (*). Dal che ne seguirà nella società 1. la rovina del debole, del povero, del meschino; giacchè la costoro querela è compressa dalla prepotenza a nome del *ben pubblico*: così il *ben pubblico* a Sparta trucidava gli Iloti, a Roma martirizzava i Cristiani, in Inghilterra opprimea gli Irlandesi.

2. Il timor di ciascuno; giacchè ogni pubblico provvedimento potrà domandar la rovina di qualcuno, ed ottenerla agevolmente. Or questa perpetua tema ed incertezza formano uno dei più tormentosi pungoli all'uomo onesto, e disgusta la miglior parte della società, gli amici della pace (**).

3. La intolleranza di leggi; giacchè la volontà umana che cede *anche in proprio danno* alle leggi dell' ordine, suo vero bene (353), resiste al disordine anche talora quando le tornerebbe in pro: così si videro molte volte degli equi protestanti detestar in Inghilterra la oppressione dei cattolici.

4. La loro inosservanza; chè a lungo andare ripugna all' uomo e molto più al magistrato la aperta ostinata ingiustizia.

5. Quindi il discredito della autorità, la sfrenatezza delle interpretazioni ed epicheje, l' arbitrio dei giudizii coi tanti mali che ne derivano.

745 Epilogo: l'uomo in società nulla sacrifica. La società non deroga al dritto naturale

Concludiamo pur dunque che il ben pubblico altro non è se non il più alto grado possibile della *giustizia* che protegge e della *equità* che promuove colle forze di tutti il bene di ciascuno. Che per conseguenza la Podestà ordinatrice a questo dee tener l' occhio nel disporre delle forze comuni, talchè niuno sacrifichi del proprio dritto se non quel tanto che colliso dal dritto altrui, già non è più suo e però non è più sacrifizio. Così accadrà nella nostra teoria che 1. l' uomo sociale di nulla *realmente* sarà privo se non di quello a che più non ha dritto, e che egli stesso *dovette voler lasciare* per proprio vantaggio giacchè *dee voler* la giustizia, suo *vero bene*. 2. Che la società ossia la autorità non avrà mai dritto di cangiare le naturali relazioni, ma solo di dichiararle autorevolmente: dichiararle cioè in modo che la sua dichiarazione serva di principio alla unità dell' operar sociale, giacchè la autorità è il principio di unità sociale.

Dal che può comprendersi in qual senso sogliam dire che la autorità *può trasferir il dominio, può sospendere i dritti* ec. Queste espressioni possono aver un senso eccessivo (***) per due parti: 1. nel supporre che la autorità possa cangiare i dritti a suo arbitrio; il che la renderebbe padrona di ogni legge ancor di natura: 2. nel supporre che la dichiarazione della autorità non abbia altra forza che la evidenza della verità dichiarata; il che la pareggerebbe ad ogni dottor privato. No: la dichiarazione autorevole deve essere fondata sul vero come la legge (V. diss. III), ma il suddito vi si dee conformare perchè la autorità è la Ordinatrice della società.

746 La autorità dee conformarsi all' ordine sì *teorico* che *pratico*

Con questi schiarimenti avendo applicato al *civico* operare l'universalissimo principio delle leggi sociali (314 319) *tendi al ben comune*, egli è facile applicarvi eziandio la legge fondamentale che dee guidar l' uomo nella scelta dei mezzi, giacchè determinato il fine, i mezzi teorici e pra-

(*) Expedit unum hominem mori pro populo... ut non tota gens pereat.

(**) Questo punto è dilucidato dal Bentham ove parla della *attente trompée*, t. I, pag 81 segg., ma al suo solito, sotto il falso lume del principio *utilitario*.

(***) Un esempio ce ne presenta il Say, T. I, p. 154, in quelle parole di Luigi XIV: Les rois sont seigneurs absolus, et ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens ec.

tici sono determinati : se non che è da avvertire che i mezzi sono determinati nell' ordine obbiettivo ma possono essere subbiettivamente indeterminati perchè ignoti. Dovere civico della società è dunque il formarsi chiara idea dei mezzi dopo aver chiarito e determinato il fine.

I mezzi possono essere e teorici e pratici, giacchè dopo aver detto —il bene comune si otterrà per esempio *col* prosperar il commercio, *col* rettificar le idee ec.—ancora dovrà ricercarsi qual fia il *mezzo* pratico a sospinger gli uomini verso questi intenti secondarj, i quali sono anche essi *mezzi* rispetto al ben comune : i mezzi di ordine *teoretico* sono quelli che nascono dal material sistema della natura esteriore ; i mezzi di ordine *pratico* sono quelli che nascono dalla indole della natura umana, la quale dee muoversi per opera della società a produrre il bene comune (*).

747 Ingiustizia di chi rinfaccia ad ogni monarchia l' *arbitrario*

La retta cognizione degli uni e degli altri, congiunta colla ferma volontà di ottenere il vero ben comune, costituisce eccellente lo operar *civico* della autorità. Essa dunque è ben lungi dal godere di quello assoluto arbitrio che i materialisti con Hobbes le attribuiscono (per cui certuni buttano in faccia ad ogni monarchia il vituperoso titolo di *arbitrario*, di *assoluto*) giacchè è legata e dal *fine*, e dall' ordine *teorico*, e dal *pratico*: essa dee rispettar tutti i dritti che dalle infinite collisioni sociali emergono intatti ; dee nel proteggerli e favorirli dipendere dalle leggi con cui natura rese utili certi spedienti e certi altri nocivi ; ad usar questi spedienti dee muovere l' uomo *secondo uomo*, vale a dire coll' allettamento dell' *interesse* e coi dritti della *ragione* (732): e questo dovere sì complicato lega il monarca sul trono come i poliarchi nel Consiglio. L' uno e gli altri vi ponno fallire *di fatto*; ma l' uno e gli altri vi sono astretti *nel dritto*. Di *fatto* dunque ogni poter supremo è assoluto sia di uno o di molti, giacchè se di *fatto* avesse alcun limite non sarebbe supremo ; di *dritto* nessuno è assoluto, giacchè non ha dritto ad ordinare se non quello che è utile pel ben comune, tanto nell' ordine finale (felicità pubblica) quanto nell' ordine teoretico (mezzi per ottenerla) e nell' ordine pratico (arti di indurre l'uomo ad usarli).

748 La società opera colla analisi delle sue funzioni

Questa complicazione del civile operare e nella sua *materia* e nelle sue *molle* ci farà agevolmente dedurre una conseguenza, che il fatto già ha dedotta prima di tutti i pubblicisti. Se la società dee salvar tanti dritti dee conoscerli, epperò dee conoscerne i *titoli* nell'ordine teoretico dell'universo (746) ; se dee conciliare in una operazione individui e consorzj di indole sì varia per mezzo della ragione e dell'interesse (732), ella dee possedere mezzi proporzionati alla mole di tanta impresa. *Cognizioni* estese, e *forze* di allettativi e di coazione varie ed irresistibili, sono dunque necessarie alla società se ella dee conseguir il suo fine. Dee dunque organizzare in varie classi i proprj individui o consorzj, affinchè ciascuna di esse esercitando particolarmente una professione possa in questa acquistare capacità pari ai bisogni sociali; giacchè individui rivolti ad arti moltiplici sarebbono sol per metà in ciascuna.

È dunque alla società come all' individuo, non pure utile, ma necessaria la *analisi* delle proprie funzioni, talmentechè da una retta divisione di esse, ricomposta poi nella unità della autorità dipende la perfezione dell' operar sociale, come dalla retta analisi delle percezioni e altre funzioni mentali, ricomposte poi nella sintesi, dipende la perfezione del conoscere eppoi dell' operare individuale.

749 Questa analisi

Sebbene a dir vero questa suddivisione mal potrebbe conseguirsi dal

(*) Può vedersi in tal proposito il Romagnosi, Introduzione ; e più brevemente ma forse anche più chiaro nella Genesi del dritto pen. §§ 528 al 534.

è preparata dalla natura

la autorità se essa dalla natura non vi fosse efficacemente aiutata. Ma la natura delle cose, lavoro anche essa del supremo Fattore come la società e la autorità, concorre nel medesimo intento; e dividendo negli individui le capacità, i bisogni e i genj diversi, fa sì che essi vadano da sè medesimi ad incastrarsi in quelle sedi che si presentano vôte; talchè la autorità non è costretta a *forzare* ma soltanto a *regolare* (732) i concorrenti e la loro attività con mezzi proporzionati alla natura.

E questa natural suddivisione nelle funzioni sociali tanto più va sminuzzandosi quanto più la società si va distendendo; non solo perchè il numero crescente degli associati cresce il bisogno di operai in ciascuna arte, ma ancora perchè cresce negli associati e voglie e capricci. La suddivisione poi delle funzioni rendendo ciascuno più abile ad eseguir la propria, perfeziona singolarmente le arti (*): dal che si conferma per altra via ciò che altrove si disse (LVIII) crescere la perfezione sociale col crescere della estensione.

Premesse queste generali nnzioni sull' operar sociale, passiamo ad esaminarne partitamente gli oggetti.

CAPO III. — *Dovere di civica protezione.*

ARTICOLO I. — *Divisione.*

750 Tutela nello ordine *fisico* e nel *morale*

La società dee proteggere nel privato l'*essere*, l'*avere*, l' *operare* (739): facendo sì che sieno salvi a ciascuno i proprii dritti (741): ecco la legge di *tutela* sociale che prendiamo a sviluppare in questo capo; l' uomo può essere minacciato in tal materia da nemici or di ordine fisico, or di morale. Incominciamo dai primi.

751 Di ordine fisico bisogni *ordinarii* e *fortuiti*: *morte*

Un intimo principio di dissolvimento consuma perpetuamente la reazione vitale, aiutato dalle forze esterne di natura materiale a cui la ragione individuale va riparando con esterne difese, secondo che la umana prudenza ne antivede gli assalti. La protezione sociale dee dunque assicurare all' individuo la sua esistenza, facendo sì che egli possa provvedere 1. ai bisogni ordinarii, 2. ai bisogni fortuiti. Ma siccome tutte le umane forze vengono meno sotto il colpo di *morte*, tocca alla società che non muore il ripararne come può le rovine.

Eccovi dunque tre doveri sociali: riparar ai *bisogni ordinarii*, alle *sciagure fortuite*, alle *rovine di morte*, facendo sì che chi vuole possa trovarvi riparo (727).

ARTICOLO II. — *Tutela dell' esistenza contro nemici di ordine fisico.*

§ 1. *Contro nemici costanti.*

752 1. Ordinarii Talor l' individuo non *vuole* provvedervi

Ai bisogni ordinarii l' individuo non provvede o perchè non *vuole* o perchè non *può* ripararvi. Che egli non *voglia* parrebbe quasi incredibile, se una perpetua sperienza non ci mostrasse *di fatto* questa *incredibile* scioperatezza non solo in quegli artigiani che bevono la domenica nella bettola il lavoro dei sei dì feriali, ma anche negli impieghi e nelle arti le più lucrose; onde suol dirsi che il danaro se ne va con quella stessa fa-

(*) Qual perfezione acquista nel suo mestiero un operaio che in tutta sua vita non fa se non teste di spille, o martelletti di piano forte! ec. (V. Cousin, Hist. phil. mor. L. 6. Smith).

cilità con cui viene. Il che può nascere o dal *non prevedere* il bisogno o dallo *sperarne d' altronde* riparo. Cura degnissima di società ordinata sarà dunque il far sì che cessi o almeno si diminuisca la malefica influenza di queste due cagioni: far sì che l' uomo e preveda il bisogno e vi provveda da sè medesimo.

733 Perchè non vi pensa. Rimedio: educazione spirito pubblico. Sicurezza

A far sì che ei preveda il bisogno, giova più di ogni arte la privata educazione, e un certo spirito di assestatezza che nasce nel pubblico ora dalla educazione ora dalle professioni a cui la società principalmente attende. Ma siccome è nella natura dell' uomo, al dir di Tullio, il lanciarsi nel futuro, così è forza dire che se l' uomo non vi provvede ne sia di stolto da qualche cagione violenta: e la cagione se ben si mira è o la *disperazione di conservare*, e a questa somministra rimedio la fiducia nella pubblica *sicurezza*; di che si dirà parlando del *diritto*: o la *necessità di spendere* imposta dalla opinione irragionevole del pubblico, e a questa vollero riparare colle leggi suntuarie i nemici del lusso. Di questa diciam poche parole.

754 Natura del lusso: contrario al dovere individuale

Che cosa è lusso? è egli un male? e male cui possa e debba la società vietare? Ecco tre quesiti intorno a cui risponderemo *teoricamente* secondo i principii da noi stabiliti (279): chi bramasse più diffusa ed erudita risposta vegga il bel discorso del profondo Gerdil nel T. V delle sue opere.

Lusso è l' eccessivo dispendio fatto per ostentazione nei mezzi di decente conservazione (279): eccessivo è il dispendio quando è contrario o al *fine individuale* o al *fine sociale* o all' ordine dei *mezzi*. Il fine individuale dei mezzi di conservazione è il *sostentamento*, la *sanità*, la *robustezza*: un dispendio che stempra le forze di corpo e di spirito, che logora la sanità e rende inabile a procacciarsi sostentamento, che prepara accelerata la morte, è contrario al *fine individuale* di questo mezzo.

755 Contrario alla convenienza sociale

Il fine sociale del dispendio nella conservazione del corpo è ciò che abbiamo detto *decenza*, ossia *il convenevole*. A ben comprendere la natura riflettasi che nella società, la disuguaglianza di condizioni è necessaria (728 e 749); necessarie per conseguenza e le maniere varie di ottenere i particolari intenti delle condizioni, e i varii generi di vita più o men laboriosa, e i varii gradi di dignità e di ossequio. Il militare non potrebbe vestir come il togato nè questi reggerebbe alla corazza e all' elmo; chi studia non digerirebbe la cipolla del mietitore, nè il mietitore sarebbe pago del cioccolatte per mezza giornata; le spalle del facchino non otterranno mai la laurea dei dottori, nè il consiglio del ministro sarà riverito come il comando del sovrano. È dunque nella essenza della società una varietà nel trattamento esterno, perchè la varietà delle condizioni crea varietà di *mezzi*, di *bisogni*, di *gradi*. Il *convenevole* a ciascuna è *decenza*, il soprappiù è *lusso*: dunque lusso è *dispendio disordinato* anche nell' ordine sociale.

756 Dispendioso oltre le forze

Finalmente è eccessivo in ordine ai *mezzi* quando talmente eccede le forze di chi spende, che egli non può adempiere gli obblighi che ha sì verso *se stesso* provvedendo nel futuro ai bisogni e a quelle tante sventure che potrebbero incorgli; sì agli *altri* cui dee sussidii or di giustizia or di carità (*).

757 Dunque la società può e dee combatterlo

Che se il *lusso* è un dispendio eccessivo contro il *fine* e contro l' *ordine dei mezzi* relativamente all' *individuo* ed alla *società*, è evidentemente un male e male anche sociale; contro del quale la società ha diritto per

(*) Le luxe est un crime toutes les fois qu' un membre de la société souffre et qu' on ne l' ignore pas (D'Alembert, Élémens de philos).

conseguenza e dovere di riparar sè medesima con tutti quei mezzi che la prudenza suggerisce e la giustizia approva: fra i quali la religione, contro di cui tanti inveirono perchè nemica al lusso, è certamente il mezzo più efficace insieme e più soave con che la società possa ottener tal riparo. Insegnando l' orror della voluttà, il disprezzo del fasto, la inviolabilità dei doveri, Essa sterpa dalla radice il lusso, e stabilisce nelle mura domestiche il regno di una saggia economla ricca pei presenti e provvida pei bisogni futuri (LXXXVI).

Essa, e forse essa *sola* può essere la utile legge suntuaria; giacchè ogni altra, dice il Say (*), quasi mai non ottenne l' intento: « quand les moeurs étaient dépravées, on savait les éluder; elles étaient inutiles dans le cas contraire, et de plus elles portaient atteinte à la propriété ». Ai dettami della religione possono aggiugnersi le norme della umana prudenza: nel qual proposito il Say (nel terzo volume della sua economia politica ai capi 4 e 5) fa delle belle osservazioni parlando delle spese utili e delle inutili; e stabilisce quattro canoni economici che ben possono entrare, parlandosi di economla, in un trattato di morale. « Le spese meglio intese, dice egli, sono 1. *quelle che soddisfanno bisogni reali*, che egli riduce alla sussistenza, sanità, beneficenza. Perciò più comodi e meno splendore, più biancherta e meno trine, più cibo e meno salse, più abiti e meno ricami, ospizj più vasti e meno pomposi, strade buone e non lussureggianti, pochi palazzi ma case pulite ec.

2. *Le spese durevoli ed in merci di buona qualità*. I pranzi, i fuochi, i giuochi spregano in un momento dei capitali da cui potrebbe trarsi stabile utilità; le merci cattive esigono per molti capi le stesse spese che le migliori.

3. *Le spese fatte in comune*: di qui l' economta delle comunità religiose, civili, militari: un sol cuoco e un sol fuoco può preparar i cibi per venti persone come per quattro, o sei.

4. Finalmente *le spese fatte sotto le norme della probità, della morale*: le contrarie finiscono ordinariamente colla rovina così dei popoli come dei privati »

758 Guerra di certi politici contro la elemosina

Diciamo ora una parola della cagione opposta per cui suole avvenire che certuni *non vogliano* prevenir i bisogni per la lusinga di trovarvi rimedio nella altrui pietà (752).

« La società, dicono certi politici, provvedendo ai costoro tardi bisogni incoraggisce l' ozio e la prodigalità; periscano dunque gli sciagurati nella miseria ove si precipitarono, e trovino il castigo nella lor colpa medesima » (**). Poco diverso da questo è il linguaggio di Bielfeld, il quale non riconosce poveri al mondo se non infermi e storpii a cui, dice, dee provvedere lo stato: il provvedere agli altri è un danno pel pubblico, e un vizio della morale teologica, e della Chiesa (***) che fomenta l'ozio e distrugge l' industria. Io non so come possa un cuore umano non inorridire a tal linguaggio: ma sospendiam lo sdegno e ragioniamo.

759 Si danno veri poveri e molti

Un saggio politico deve esaminare 1. se veramente si dieno poveri oltre gli storpii e gli infermi: risponderà la più volgare osservazione, essere numerosa la classe di coloro il cui lavoro non basta al vitto quotidiano, numerosa l' altra cui basta appena, numerosa quella che per aver qualche risparmio dee negare a sè stessa ogni più innocente sollievo: date

(*) Say, Econ polit T III, pag. 62.
(**) V. Malthus, Essai sur le principe ec. T. 3, pag 108 Livrons cet homme coupable à la loi prononcée par la nature.
(***) Ap. Gerdil. l. c.

a costoro dei figli, supponeteli campati da un incendio, da una inondazione, metteteli in mano di un concussionario, di un usuraio, di un litigante; e ditemi se, oltre gli infermi e gli storpii, non si danno altri poveri (LXXXVII).

760 Lo stato dee provvedervi

2. Lo stato è egli obbligato a provvederli? Lo stato, abbiam detto, dee proteggere tutti i dritti (727): dunque se essi non hanno perduto il dritto a vivere, lo stato devo assicurarlo; nè so comprendere come il Say possa dubitarne (*). « Se i loro mali, dice Egli, non risultano *se non* « dalla infermità di nostra natura, non apparisce facilmente (*on ne voit* « *pas aisément*) come le istituzioni sociali sarebbero obbligate a ripararli.» *Non apparisce*? Dio buono! or che cosa è società umana? non è ella cospirazione a ben comune? epperò sussidio contro i mali comuni? or qual male più comune di quello che viene *dalla sola natura*?

761 Col tutelarne i dritti, agevolarne i soccorsi, chiarirne i bisogni offrir guadagni e rifugio

3. Ma *come* deve provvedere ai poveri? Assicurandone i dritti, abbiam detto poc'anzi. Dunque 1. agevolare ad essi il rivendicarli per mezzo di Polizia e Procedura accessibile, equa, spedita. 2. Fomentare la misericordia del ricco: al che giova, oltre la religione, il lasciarlo libero nel disporre dei suoi benefizii: *violentarli* con tasse o *deviarli* dallo scopo a cui spontaneamente li destinò, sono mezzi certissimi di esaurimento. 3. Facilitare la cognizione dei *veri* poveri: se i finti poveri fossero smascherati non avrebbero più un quattrino. La Chiesa (**) cattolica rende in ciò allo stato un servigio inestimabile nei suoi parrochi, il cui ministero penetrando perpetuamente nei più meschini tugurii conosce per ocular ispezione la vera miseria assai meglio di quei *politici* che non sanno più ove trovare dei poveri. 4. Procacciare con pubblici lavori ad ogni meschino occasione di campare, e con pubblici alberghi rifugio ai più abbandonati.

762 Rinchiuderei rei

Ma sarà egli lecito chiudervi per forza quei miseri che van mendicando? La reclusione è privazione di libertà; or niuno può essere privato di libertà se non per delitto (o per frenesia di cui qui non occorro parola). Dunque sarà lecito chiudere per forza coloro in cui il mendicare è delitto. Or il mendicare è delitto per chi può campar col lavoro, giacchè crescendo per finti poveri, il numero dei mendichi senza che crescano però i benefattori, vengono a defraudarsi i poveri veri di quell' aiuto che, *ad essi soltanto*, viene donato dalla pietà dei ricchi.

763 Ma non gli innocenti

Ma chi o non trova lavoro, o lavorando non può campar sè e i suoi, vietar che domandi e punirlo dell' essere misero col farlo schiavo, non veggo da qual legge possa ciò tollerarsi non che permettersi. Se le loro voci e i loro cenci importunano la delicatezza dei ricchi, questi dar vi possono spedito rimedio, o col crescere la mercede a chi può faticare, o coll' arricchire le istituzioni di pietà sì che lo starvi sia conforto dei miseri *innocenti* e non tortura; e questi allora vi concorreranno spontanei.

764 Assicurare la annona

Con tali provvedimenti non solo sarà tolta di mezzo la *prodigalità* e l'*inerzia* che *non pensano* ai bisogni (752) ma sarà provveduto a molti di quei miseri che *vi pensano*, senza *poter* ripararvi. Ma non basta soccorrere i miseri, giacchè una società numerosa se non vi si provveda da chi ne regge il timone, diverrà misera pel solo suo numero, a cui mancheranno alimenti quando ancora non mancasse il danaro. Ogni società è dunque

(*) Say, l. c, pag. 125.
(**) Leggasi in tal proposito un bellissimo articolo del giornale *La scienza e la fede* (Fasc. 4, Aprile 1841, pag. 279) nel quale M. Blanqui, professore di economia politica all' Istituto di Arti e mestieri in Parigi, paragona la filantropia degli Inglesi e la carità del Clero francese nel soccorrere i poveri: lo scrittore *liberale* non può riuscirne sospetto.

obbligata a far sì che non manchino le necessarie vettovaglie; al che si provvede colla *polizia annonaria*.

765

Legge morale di polizia annonaria

A noi non tocca il darne le norme, oggetto tutto proprio di politica economia, perocchè tutto di ordine teoretico: disputi essa per qual via si possa meglio assicurar l'abbondanza, se col libero traffico o colla coercitiva del governo. Qui la scienza morale non ha che da ricordar due principii: 1. la autorità sociale deve usar quello che presenta maggior sicurezza alla sussistenza, minore offesa alla libertà. 2. Per conseguenza se *fosse vera* la dottrina di coloro che insegnano la abbondanza ottenersi colla libertà dei traffichi, illecita sarebbe la coartazione.

766

Applicata a *monopolj* e *privative*

Questi principii ci fanno comprendere in quali casi possa dalla pubblica autorità o permettersi o commettersi quel traffico esclusivo che suol dirsi *monopolio*, quando accordarsi o ritenersi le *privative*; giacchè i principii morali qui sono i medesimi: *salus populi suprema lex*. Ma siccome queste prerogative includono una coartazione della libertà, debbono esser richieste da un *dritto* più forte che collida il dritto di libertà. Tal è il caso p. e. degli scuopritori di arti novelle in pubblica utilità: impossessatisi, e per lo più con lungo pensare e spendere, della loro invenzione, non possono venirne spossessati senza ingiustizia; e a danno pubblico volgerebbesi in tal caso il negare le *privative*, giacchè cesserebbe lo stimolo a scuoprire e a pubblicare le scoperte.

§ 2. *Tutela sociale contro nemici fortuiti di ordine fisico.*

767

2. La società dee tutela ai socj contro i casi *fortuiti*

Abbiam detto assai dei nemici *consueti* che perpetuamente e dappertutto cimentano la vita umana: ma poco avrem che dire delle cause fortuite di scadimento, potendo ad esse in gran parte applicarsi ciò che dei primi abbiam detto, giacchè in ambi i casi il dovere di tutela sociale nasce dal medesimo principio, e mira al medesimo intento. Due sole osservazioni aggiugneremo, una intorno alla obbligazione sociale, l'altra intorno ai mezzi di compierla.

768

Essi sono più a carico di lei che dei privati

1. Se la società è obbligata a proteggere i dritti e doveri degli individui mentre essi ribattono le ingiurie di natura più costante e conosciuta, molto più sarà, mentre combattono contro casi inopinati e talora inopinabili. Questi casi sono, per così spiegarmi, quasi onninamente sociali, perchè la società è la *sola* che sia certa di incogliervi. L'individuo che in pochi anni di vita a pochi palmi di terra stende i suoi dritti, e per una sola via cammina agli eterni suoi destini, potrà compir sua giornata senza essere stato mai, non dico vittima, ma nè spettatore di un incendio, di un naufragio, di un assedio: ma la società che vive colla vita del genere umano, e cuoprendo ampio territorio combatte con ogni elemento, dee necessariamente in qualche sua parte soffrirne di tempo in tempo qualcuno di quegli assalti, che abbiam detto all' individuo *fortuiti*.

Dunque il dovere di provvedervi più a lei si spetta che agli individui, i quali se ad ogni *fortuito* pericolo oppor volessero appropriata difesa, consumerebbero i lor capitali in provvedimenti che poscia lor sarebbono inutili.

769

I privati ve la ajutano con associazioni assicuratrici

Se non che gli individui spinti per un canto dal timor del pericolo, e per l' altro dalla impossibilità di provvedervi con forze private sogliono a tal uopo ricorrere ad accidentali associazioni (447) e sgravano in tal guisa la autorità da molte cure, alle quali i privati possono più efficacemente attendere, e più opportunamente provvedere: *Attendere più efficacemente*, perchè concentrati in un punto solo i loro sforzi riescono più gagliardi; *più opportunamente provvedere*, perchè la opportunità dipende più dalle cognizioni individuali che dalle universali.

770 La società ti seconda con mezzi sociali

II. Due doveri ha qui dunque la società: secondare gli sforzi dei privati, provvederli di mezzi più vasti ed efficaci. Questo ella suol fare con istituzioni e molte e varie delle quali è straniero a questa opera il dar contezza: argini opposti alle acque, canali opposti alla siccità, guardie contro il fuoco (*pompieri*), lazzaretti contra la peste e poi tutta la mole di *polizia sanitaria*, cogli svariati rami a cui ella si stende di spedali, di farmacie, di medici, di venditori di vettovaglie, di rimedii alla insalubrità or dei climi or delle *industrie*: tutto ciò può dare ampia materia alla *statistica* per discorrere, e alla social carità per operare. La morale qui non ha da dir altro se non che quanto sarà, senza danno di libertà, maggiore la sicurezza degli individui, tanto sarà più perfetta nelle sue istituzioni la società.

771 Conforta le loro società *incomplete* e le dirige

In quanto al secondare gli sforzi individuali nelle associazioni di comun sicurezza, due sono i doveri sociali: fomentarne la attività, regolarne la direzione.

Fomentarne la attività 1. perchè codeste associazioni sono un fedele adempimento del primo principio sociale: 2. perchè sono un vincolo strettissimo di sociale unità: 3. perchè soddisfanno al dritto che ha ciascuno di avere aiuto nelle sue calamità: 4. perchè sono uno dei mezzi più efficaci ad ottenere il ben pubblico.

Ma questa efficacia stessa potrebbe renderle pericolose, se, divertendo dal retto, non più ad aiutare ma a ferir si volgessero la società maggiore: dovrà questa dunque reggere in tal modo la lor direzione che, senza nulla perdere di attività, concorrano al ben comune, a cui sono per natura indirizzate, come ogni parte è per natura inclinata al ben del tutto.

772 Esse non debbono essere segrete

Che se è *dovere* epperò *dritto* della società il vegliare alla direzione di tali *incomplete* associazioni, egli è chiaro non poter queste sottrarsi col *segreto* all' occhio della autorità: per la qual cosa vuolsi attentamente distinguere il dritto di *libera associazione* che certi governi popolari accordano, dal dritto di formare *segrete conventicole* che ripugnerebbe alla *natura* di ogni governo, giacchè sottrarrebbe al suo sguardo, non che alla sua forza ordinatrice, le molle più possenti dell' organismo sociale.

773 La società non dee impedirle se non da far male.

Dovranno dunque le associazioni particolari formarsi in modo che mirino al proprio intento secondando l' intento pubblico, e a questo dee tener occhio la società. Ma, salvo il pubblico bene, ella non potrà da tali *consorzii* pretender nulla, se non la fedeltà a quegli impegni che avranno contratti; la qual fedeltà ella dovrà pretendere allora precisamente quando del suo concorso verrà richiesta, come altrove diremo.

774 Legge morale delle associazioni di sicurezza

E in che consiste tal fedeltà? nell' apprestare il *pattuito* soccorso a chi *realmente* ne abbisogna (*). Imperocchè la nequizia umana, che di tutto abusa, ben potrebbe abusare ancora di queste società assicuratrici, se elle non avessero leggi esatte e di facile applicazione per ben valutare e compensar i danni; ben potrebbe, per esempio, un associato incendiar il proprio tugurio deliberatamente, se sperasse ottenerne compenso valevole a fabbricarsi un palazzo. Retta proporzione fra la *certezza* del danno, la sua *quantità*, la sua *casualità*, le *contribuzioni* del danneggiato, le *forze* e il *numero* degli associati: ecco i principii di equità sui quali deve appoggiarsi la fedeltà delle società assicuratrici.

Incoraggiarne gli sforzi, impedirne le aberrazioni: ecco il dovere della autorità affine di provvedere alle cause fortuite di social rovina proteggendo a ciascuno i suoi diritti (LXXXVIII).

(*) Il Bentham, così valente calcolatore come svergognato moralista, discorre assai bene su questi contratti di assicurazione (T. I, pag. 167 e altrove).

§ 3. *Tutela sociale contro la morte.*

775
3. Triplice tutela contro la morte

E che potrà mai la società contro questa inesorabile ed invincibil nemica? già abbiam veduto che molto ella può avanti che il colpo ne scenda, ma poichè la crudele ruotò la falce e mietè la sua vittima?..... Raccoglierà allora la società pietosa quelle ossa in un sarcofago, e procurerà di far rivivere nei suoi il defunto accordandogli tutela dei *dritti* e dei *doveri* superstiti, e sostentando quel consorzio domestico che egli reggea, membro della pubblica associazione. Diciamo di questa triplice tutela che ella accorda agli avanzi del defunto.

Sepoltura.

776
Rispetto dovuto ai sepolcri

Ma della sepoltura un solo cenno: veggane chi vuole la erudita disputazione del Grozio (*): noi non faremo che accennar esser dritto e dovere sociale il proteggere in tal guisa i defunti: 1. Perchè non può l'uomo non rispettar in altrui quella immagine che stampò di sè in ogni uomo la Man creatrice: 2. Perchè la immortalità delle anime ne rende rispettabili i cadaveri. 3. Perchè sebbene non debita nè conosciuta naturalmente, pure alla natural propensione conforme è la idea della resurrezione dalla divina Bontà all'uom promessa. 4. Il sottrarre alle fiere gli avanzi dei nostri cari è suggerimento di naturale affetto. 5. Le solennità con cui viene onorata la tomba contribuiscono ad accertare il fatto della morte: fatto alla società rilevantissimo per le mutazioni di sociali relazioni che per la morte succedono nei superstiti. 6. Queste solennità ridestando nell'uomo i pensieri di una rimunerazione futura, eccitano di presente ad una vita onesta.

777
Consentito dal genere umano

Queste, e tante altre ragioni consimili dedotte dalla natura, obbligano la società a rispettare le ceneri dei trapassati perfin sul campo di battaglia giacchè — Non dee guerra coi morti aver chi vive — Talchè fra le nazioni pagane ancora, tranne sol le più selvaggie, la tomba fu oggetto sacro, quasi protesta del più importante fra i dogmi sociali, la rimunerazione futura. I delitti soli, e specialmente il sacrilegio e il suicidio, non trovarono pietà, appunto perchè si oppongono direttamente a quei sensi che rendon sacro il cadavere: il *sacrilegio* (e a proporzione altri delitti enormi) alla pietà verso Dio, il *suicidio* al rispetto dovuto al proprio corpo (LXXXIX).

E tanto basti della tutela civica accordata alle ceneri dei trapassati: veggiamo ora come ella protegge la loro esistenza morale continuata nelle loro ultime volontà, e negli eredi del loro affetto.

Tutela dei dritti e doveri, e della famiglia.

778
Quesitoni da esaminare intorno alle successioni

La protezione delle leggi sociali non potendo rendere immortali gli associati, fa per lo meno, quanto è da lei, che abbiano una specie di immortalità le lor relazioni sociali per mezzo del dritto successorio: dal quale nasce in gran parte la perpetuità della società, di cui altrove parlammo (444 segg.) quando si disse come una società che nasce è erede sempre in qualche parte di quella che cade. A formarci una idea delle forme naturali di tal dritto esaminiamo 1. quale parte aver possa a queste disposizioni la società? 2. quale l'individuo?

(*) I. B. et P. L. 2, cap. 19.

779 Perisce in morte ogni dominio individuale: resta il sociale

Finisce certamente in morte ogni dritto di dominio individuale, giacchè ne perisce la radice (398 399), cioè il dovere di conservarsi il corpo e la vita. Toltone il padrone, la roba rimarrebbe dunque, naturalmente parlando, a discrezione del primo occupante, nè parmi soddisfacente ciò che dice il Grozio (*) *dalla congettura della volontà del defunto* NATURALMENTE *nascere il dritto ereditario ab intestato*. Un dritto nato da *congettura* e congettura *sì fallace*, avrebbe egli gran forza? (362 343) specialmente in affare di tanto rilievo!

780 Si prova pel dritto ipolattico

Ma sia lecito tentare una via più coerente ai miei principii (e se non mi inganna il pregiudizio, più dimostrativa) apertamisi inaspettata nello svilupparli (418). Ogni società è cospirazione a ben comune con uso di mezzi materiali in comune (306); e siccome questa cospirazione non potrebbe aver luogo se una autorità non combinasse gli sforzi, in ogni società esiste una autorità regolatrice di questi sforzi. E la società e la autorità hanno dunque un qualche dritto sui beni temporali degli associati, *risultante dalla natura* stessa di associazione, epperò tanto più gagliardo, quanto è più gagliardo il principio associante (Dissert. I), giacchè ogni effetto è proporzionato alla causa. Questo dritto poco fu considerato dai pubblicisti nella famiglia, perchè per lo più essi considerarono la società pubblica come un aggregato di individui sgranellati (**); ma se si ammetta la teoria ipotattica da noi dianzi spiegata, sussisterà nella famiglia una specie di dritto *eminente*, subordinato al pubblico in ordine al ben pubblico, ma regolatore del dritto individuale in ordine al ben domestico.

781 Di cui nasce una specie di alto dominio domestico

Ora ammessi questi principii, da noi dimostrati nella Dissert. prima, la morte toglie ella sempre e veramente ogni padrone? Se muore un individuo *isolato*, indipendente da *qualsivoglia* particolar società, sì: la morte ha troncato ogni stame di quella solitaria esistenza. Ma se l'individuo apparteneva ad una famiglia, che cosa era egli in questa famiglia? era membro di una società nella quale esistea un principio di unità costituito dalla natura (690 segg.). Formava egli dunque con questi individui un esser solo, di cui doveano i mezzi adoprarsi a comun bene; e i suoi domestici aveano un dritto positivo a godere dei suoi beni (***) (secondo certe leggi che qui non isviluppiamo, non essendo necessario allo scopo) come egli a goder dei loro. Dunque avcano essi già occupato in qualche modo quei beni col consenso del *con-domino*; e la sociale autorità domestica già avea una specie di dominio *eminente* su quei mezzi sociali, epperò la morte del padrone non ha lasciata la roba *abbandonata*: la famiglia è tuttor la stessa; la mutazione di padrone benchè sia un *salto* nell'ordine individuale, è una *continuazione* nell'ordine domestico. Anzi essendo la unità domestica una specie di unità che, assai più di ogni altra società, ha dell'individuale (492), appena può dirsi che cangi in tal caso *onninamente* la persona del padrone.

782 Ne nasce ogni dritto successorio.

Or supponete che, privo di famiglia *naturale*, egli facesse parte di altra *volontaria* società domestica *completa*, saranno men gagliardi i doveri, giacchè men gagliarda è la causa di associazione (446, bis); ma il discorso che prima abbiam fatto può applicarsi, colle debite proporzioni, anche al caso presente: e dite altrettanto intorno ai legami che stringere lo possono a pubblica associazione. La *unità sociale* derivata dal dovere

(*) L. II, c. 7, § 4.

(**) V. Beccaria, Dei delitti e delle pene § 39. Dello spirito di famiglia.

(***) Avverti questa verità anche il Bentham ma senza ravvisarne il principio universale: « L'homme n'est pas un être solitaire.... des compagnons partagent avec lui *dans le fait des biens qui lui* appartiennent *dans le droit*. » T. 1, pag. 94.

di *socialità* ridotto al concreto in qualche particolare associazione, questa *unità*, io dico, è dunque la base di ogni *successione* (che meglio diremmo *continuazione* di dominio) come è la base di tutto il sociale operare; e riduce allo stesso principio la successione domestica e la pubblica (del fisco), giacchè principio di entrambe è la unità sociale (*).

783
Applicazione varia

Ma questo principio istesso può ricevere svariate applicazioni per la varietà dei dritti personali e per la collisione. La associazione domestica *naturale* supera senza fallo ogni altro vincolo, epperò collidendo i dritti della pubblica ne sospenderà la azione; ma sino a qual segno dovrà la pubblica cedere ad altre specie di società domestiche? e nella stessa società naturale quali saranno più gagliardi, i dritti del figlio o quei delle mogli, dei fratelli, degli ascendenti ec.? Rispondo. Dove è col defunto più intima l'unità di essere, di pensieri, di affetti, di operazione? da chi dipende maggiormente la *perpetuità* di quell' *essere* che col dritto successorio vuolsi *immortalare*? *principio* e *scopo* del dritto successorio, ecco i due precipui elementi con cui giudicare sul valore dei dritti naturali in tal materia: ma le applicazioni sono sì sterminate che ci costringono a tacere per non avventurarci ad un oceano. Legga chi vuole i giuristi (**) facendovi la applicazione di questi principj.

784
Anche allo ordine politico

Una sola osservazione crediamo dover almeno accennare, perchè cade sopra una circostanza che trasforma in tutt'altro stato il problema: la famiglia, da noi considerata finora come un puro consorzio di ordine *civico*, può talvolta nella società pubblica formare parte del *politico* organismo: tali erano le tribù in Israello, le famiglie patrizie, anzi, al dir di Montesquieu (***), tutte le famiglie in Roma, le senatorie in Venezia e in Genova, le nobili nel reggimento feudale ec. Or in tali circostanze la conservazione delle famiglie diviene conservazione della forma ed organismo sociale; epperò il valor dei dritti di successione e il loro ordine prende tutt' altro aspetto: perdere in Israello una tribù, era un arrischiare le speranze della nazione intera e della sua religione; perdere una famiglia di nobili nel sistema feudale era perdere un fermo appoggio del trono. Qual meraviglia che da leggi tutto proprie venissero regolate le successioni fra gli ebrei, e nei feudi baronali, e specialmente per beni che erano *dono del Sovrano*?

785
Cangia in tal caso la legge della successione

Concludiamo. La *successione* dei dominj nasce dalla sociale *unità* e dalla sua tendenza a *perpetuarsi*: va proporzionata a questi elementi, qualora

(*) Non so se avesse ben ponderate queste ragioni l' Autore di un certo libretto, stampato non ha guari in Palermo, allorchè dice a pag. 27 con modi, a dir vero, assai franchi e dittatorj: « Ebbero adunque torto tutti coloro che attribuirono le successioni al gius di natura, e non è vero che la legge Voconia diretta a reprimere il lusso femminile, la quale proibiva tra i Romani di istituire erede anche la propria unica figlia oltre una data somma, non è vero, che fosse ingiusta ed empia, come parve a S. Agostino; nè il debolissimo Giustiniano si fece onore quando nella novella 21 chiamò barbaro il gius antico, perchè nelle successioni preferiva i maschi alle femmine » V. Idee sulla Popol pag 27 Le mutazioni avvenute nel dritto successorio non provano che esso sia MERAMENTE *civile*

(**) Diamone solo qualche esempio—Si domanda *se debba succedere il figlio o la figlia?* il titolo di *unità* è pari in entrambi; ma la *perpetuità* del padre dura più nel figlio che nella figlia.—*Se la moglie* o *il figlio*?—La unità di (492) *operare* è maggiore nella moglie, dell'*essere* nel figlio, dunque l'*usufrutto* potrà andar alla moglie, il *dominio* al figlio: tanto più che il titolo di *perpetuità* è tutto pel figlio. — *Se l' amico* o *la società (fisco)*?—La *unità* dell' amico è tutta mentale nel caso dell' intestato; la sociale unità è reale ed *esterna*; dunque ha la preferenza nell' ordine sociale (724).

(***) Esprit des lois L 27.

la domestica esistenza non formi parte organica o dominio proprio della politica associazione.

786 Dritto dello individuo e testare: come dalla natura

Ma non avrà l' individuo alcuna parte nel disporre del suo per morte? Finchè egli vive, è chiaro che, salvi gli altrui diritti (*), potrà disporre alienando ciò che a lui piace, e apponendovi se vuole la condizione della morte (415): ma la alienazione suppone accettazione (414), la accettazione cognizione: or la cognizione delle disposizioni mortuarie può recar doppio danno a chi muore, disgustando tutti coloro di cui egli non appaga la cupidigia, e destando impazienza di possedere nella persona trascelta ad erede. La società dunque, riconoscendo ed autenticando le *ultime* volontà anche non accettate, ha accordato al moribondo l' ultimo conforto di social tutela, ponendogli in mano un premio con cui allettare e rimunerare chi lo assiste in quel punto, e liberandolo dal pericolo di essere o derelitto o oppresso. Ma questo, come ognun vede, è *positiva* legge per secondare ed assistere i dritti di chi muore, ma non è legge di *naturale* successione.

787 Come dalla società per legge positiva

788 Epilogo del dritto successorio

Riepiloghiamo. Per sè la successione *naturale* tende a protrarre la esistenza dell' individuo in coloro con cui era a lui più intima la unità: ella può venir modificata per natural dritto dalla *positiva* traslazione e accettazione del dominio fra vivi: ma non con dichiarazione di volontà postuma: ragionevolmente peraltro la società ratifica le disposizioni di ultima volontà con legge pur *positiva*. Ognuna di queste leggi è vera protezione sociale alla persona e fisica e morale, giacchè senza società nè esisterebbe successione intestata, nè traslazione sicura di dominio, nè dritto di ultime volontà.

789 Epilogo della tutela sociale contro i pericoli di ordine fisico

Ed ecco come la Società protegge la fisica e la morale esistenza dello individuo contro gli assalti che gli vengono dall' universo materiale ora per cause costanti di insensibile decadimento, ora per isventure fortuite, ora pel terribile colpo di morte. Diremo adesso della protezione con cui la società ci campa da nemici, se non più formidabili, certo più rei; da nemici di ordine morale.

Articolo III. — *Tutela sociale contro nemici di ordine morale.*

§ 1. *Quali sieno questi nemici: dritti della autorità nel combatterli.*

790 Che cosa è delitto

Il nemico della società nell' ordine morale è il *delitto*, il quale essendo *disordine sociale* è essenzialmente distruttivo della società. Diciamo il delitto essere disordine *sociale*, perchè sebbene, grammaticalmente parlando, dir si possa *delitto* ogni colpa, l' uso però dei giuristi suole applicar questo vocabolo alla *colpa che lede altrui nel rigoroso dritto*. *Colpa* io dico, cioè atto *morale*, prodotto da libera e illuminata volontà (125 segg.): che *lede*, cioè nocivo ad altrui: nel *rigoroso* dritto, vale a dire in *tal dritto* la cui violazione può esternamente e conoscersi e valutarsi esattamente (352) epperò va soggetta alla correzione e castigo della società (724). Una tal colpa è *disordine*, giacchè lede il *dritto*, conseguenza dell' ordine (347 segg.): è disordine *sociale* giacchè lede dritti *altrui*, cioè di uomini associati (322).

791 La autorità dee combatterlo

Dal che ne siegue che la autorità, principio dell' ordine sociale, a cui si appartiene il guidare le *libere* volontà ad un fine comune per mezzi *determinati*; la autorità, dico, è *naturalmente* incaricata, obbligata di opporsi al delitto e campare dai suoi assalti la società.

(*) Sussistenza ai figli, debiti da pagare, spese di funerali, dritti fide-commissorj, ec.

792
Abbagli di Montesquieu e di Romagnosi

Nella qual materia possono rilevarsi due errori: 1. del Montesquieu il quale dice (1) non potersi unire *nella stessa persona*, salva la libertà e la sicurezza, potere esecutivo e poter giudiziario. Se il *riordinare* è ufficio dell'*ordinatore*, tutti i poteri sociali appartengono essenzialmente ad una sola persona o fisica o morale; e l'immaginaria distinzione del Montesquieu, ben dice l'editor di Bentham (2), avrebbe distrutta persino la idea di scienza politica (3).

L'altro errore è del Romagnosi, il quale col Barclai da lui citato, accordando alla suprema autorità il dritto giudiziario (4) deriva da questo *solo* la necessità del poter sovrano. Egli è questo un errore non meno nell'ordine *di speculazione* che in quel *di fatto*: la *speculazione* della natura umana ci dice che l'uomo è fatto per la società (e lo conferma *anche troppo* il Romagnosi quando suppone che senza società ei sarebbe come un bruto), che la società tende ad un fine con mezzi armonici (306), che questa armonia fra enti *liberi*, benchè non malvagi, esige una *autorità* (426): dunque non la *malvagità*, ma la *libertà* umana è la cagione primitiva della sovranità.

Il *fatto* poi dice che in ogni governo si danno due specie di leggi, *le une* per armonizzare gli associati nell'uso dei mezzi *onesti*, fra i quali esse ne trascelgono alcuni e li fanno *doverosi*, altri ne vietano e li rendono *rei* (346); *le altre* per costringere colle pene i riottosi ai quali vengono minacciate. Se gli uomini fossero guidati sempre dal dovere morale, certamente non sarebbe necessario che la autorità li costrignesse colle pene; ma ben dovrebbe pur tuttavia *guidarli* colle leggi in tutto ciò che appartiene a ben *comune*: altrimenti chi formerebbe di loro *una* società? La lor rettitudine farebbe sì, che tutti scegliessero a fine *onesto* mezzi *onesti*, ma non già che a fine *comune* mezzi *comuni*.

793
Sul potere di perdonare

La autorità dunque è formatrice dell'ordine e dall'esserne *formatrice* nasce il dovere di proteggerlo contro il *delitto*, disordine sociale, e per conseguenza il dritto di punire. Che se a lei appartiene il dritto di *punire*, egli è chiaro che a lei pure tocca il vedere *se debba* punire, o *se possa perdonare*.

L'anarchia furibonda fece ogni sforzo per istrappare al Re lo scettro di clemenza come la spada di giustizia; e accortamente oprava costei, non pure secondo i suoi interessi, ma anche secondo le sue dottrine: ogni società essendo per lei una repubblica, il poter supremo non è mai presso il Re (525), epperò il Re non può mai dispensar dalle leggi.

Ma queste sue erronee dottrine traslocano solo, non isciolgono la quistione; e poichè il poter supremo in tal sentenza si trova nel popolo, si dovrà cercare se possa il popolo *accordar grazia?* giacchè la quistione riguarda il *poter supremo* dovunque ei si trovi.

794
Obbiezioni del Bentham

Il Bentham che propende ad abolir il potere di accordar perdono (purchè si abolisca la pena di morte) ne stringe tutte le ragioni in un dilemma « o la pena non è necessaria, e non dee intimarsi; o è neces- « saria, e non dee perdonarsi » (*). Conferma e sviluppa questo argomento mostrando che 1. la legge può prevedere i casi *perdonabili*, e così

(1) Esprit des loix l. XI, c. 6

(2) Consono per altro al Montesquieu è il Bentham (T. III, pag. 4) ove non vuole che si renda giustizia a nome del Re. Nelle poliarchie ha ragione giacchè in esse il Re non è *supremo potere*: ma nelle monarchie....

(3) Oeuvres, T. III, pag. 80

(4) Genesi del dritto pen. § 406

(*) Oeuvres, T. I, pag. 185

il perdono non sarà infrazione della legge: 2. la facoltà accordata di perdonare è in contraddizione colla minaccia intimata: questa vuol atterrire il delitto, quella vuol rincorarlo (*). 3. La facoltà di perdonare rende odioso il sovrano, facendolo comparire o debole se perdona, o crudele se persiste. 4. Se la condanna della legge è in ben comune il derogarvi è mal comune. Sieno dunque, conclude il Bentham, dolci le leggi ma inesorabile la esecuzione.

795 Risposta. Il perdono è eccezione; ed è per ben comune

Questi argomenti includono qualche verità deturpata da inesattezze, e presso certi pubblicisti, da allusioni maligne, e da invettive acerbe. Il dilemma fondamentale pecca per soverchia generalità; potendo la pena essere necessaria *ordinariamente*; ma in casi particolari per la immensa variabilità dei fatti concreti offerire delle circostanze di eccezione. Dire che la legge *dee prevederle* egli è un dire che o il legislatore non dee far leggi di materia contingente, ed è ridicolo a dirsi; o che deve abbracciar tutto l'ordine dei contingenti possibili, ed è assurdo a supporsi o che può accordar la facoltà per certi delitti *genericamente indicati*; e questo è un voler conservare il giusto potere di perdonare, mentre si dice di volerlo abolire.

Dal che si vede che sebbene la legge sia in ben comune, può essere in ben comune ancor la eccezione: e ben lo provano i due casi recati dal Filangieri (**) e quelli genericamente supposti dal Bentham come possibili a prevedersi. Non vi ha dunque contraddizione veruna fra il potere di perdonare e la legge di punire, giacchè ne sono diversi i fini; questa vuol atterrir *il delitto*, quella salvare *la società* pericolante, o *lo sventurato* che fallì senza grave malizia: e l'uno e l'altro per ben comune.

796 Leggi del poter di perdonare

Quel che vi ha di vero nei raziocinii degli oppositori, egli è, 1. che le grazie debbono accordarsi solo per ben comune epperò di rado e con gravi motivi: 2. che quanto sarà più perfetto il Codice, tanto saranno men necessarie le grazie. Ma siccome il perfetto *assoluto* non può darsi fra gli uomini, così il potere di perdonare non può assolutamente negarsi, o abolirsi.

E sue basi

Queste regole, come ognun vede, lungi dall'abolire il potere di perdonare, lo suppongono necessario. E necessario egli è veramente 1. perchè limitata è la mente che porta le leggi; 2. perchè mutabili sono e le persone e le cose sulle quali esse statuiscono. « Cangiate le leggi, dice il Bentham, se son nocive ». Come se fosse certo che la legge contraria sarà la perfettissima; come se un inconveniente che rende necessaria la grazia rendesse tosto cattiva una legge; come se le mutazioni materiali della società, che renderanno a poco a poco necessario il mutar la legge, si operassero in un attimo. Se perfino l'Eterno, come insegna una sana filosofia, si serbò il poter prodigioso di sospender le leggi della natura, qual maraviglia che le sue ordinazioni sospenda talvulta anche la mente umana ordinatrice della società?

Che se pongasi mente al *fine* (806) del dritto penale, egli è chiaro poter accadere certi casi, nei quali esso venga evidentemente conseguito, prima che tutta sia pagata la pena. Or in questi casi perchè costringere la giustizia a divenire iniqua col farsi inesorabile?

797 Epilogo

Concludiamo dunque il *poter* di perdonare, come quello di dispensare (di cui daremo altrove le nozioni) essere inerente alla autorità, suprema ordinatrice della società, e nascere dalla natura degli uomini e delle cose;

(*) Questa ragione milita contro l'A, imperocchè lo scellerato è molto più rincorato da una grazia accordata *per legge*, epperò *costante* e *notoria*.

(**) Scienza della legislaz. c. 57 (T. 3, pag. 405).

l' *uso* poi di tal potere dover determinarsi, come tutti gli atti della autorità, dalle leggi di giustizia e di equità, e dal riguardo al ben comune. Dissi *come quel di dispensare*, perchè in fatti il perdonare è un dispensare dalla legge penale, e nasce dai principii medesimi, e mira al medesimo fine: e nell' uno e nell' altro, come è necessario il potere, così è pernicioso l' abuso.

798
Punir il delitto e *prevenirlo*, due doveri della società

Munita del potere di punire e di perdonare, la autorità dee valersene a proteggere la pubblica quiete. Or in quanti modi dovrà ella esercitare questa tutela sociale contro *il delitto*? Ognuno sa che in due modi: col prevenirlo, col punirlo. Diciamo prima del dritto penale, che ci appianerà la via a parlare dei preservativi.

§ 2. *Basi del dritto penale.*

799
Opinioni dei difensori del patto sociale

D' onde nasce il dritto penale nella società? I moralisti dell'*interesse* hanno dovuto ingegnarsi ad estrarlo dall' *amor proprio*: epperò hanno tentate vie diverse. Gli uni per vie di *patto sociale* pretesero aver gli individui accordato alla società il dritto penale che ciascuno ha sopra di sè (LXX). Incontravano qui una grave difficoltà, ed è che niuno ha sopra di sè il dritto di uccidersi; ma lo Spedalieri rispose che, come in caso di incendio ho dritto di buttarmi con dubbioso rischio di morte da una finestra per campare da morte certa, così ebbi dritto di *uccidermi condizionalmente* nella social convenzione, per campare dalla morte certa che mi aspettava nello stato di natura. Dopo quanto si disse nel c. X della parte II. è inutile ributtar qui nuovamente la stravaganza di un dritto che nasce da *patto non-mai-consentito*, di uno *stato-di-natura* che può paragonarsi ad *un incendio* (natura *matrigna!*) e tante altre fantasie ormai o dimenticate o derise da ogni più mediocre filosofo.

800
Opinione di altri moralisti dell' interesse

Altri fondarono il dritto penale sul dritto di difesa (*) avendo prima fondato il dritto di difesa sull' amor proprio. Dedusse quindi il Romagnosi (**) la podestà punitrice non avere verun dritto alla pena quando il delitto è *totalmente* passato: ma siccome nello stato sociale ogni delitto impunito tende a replicarsi, però la colpa *futura* render lecita la pena del delitto *preterito*. Questa dottrina, che presso il citato Autore seduce per le molti parti di vero che egli ha misto al falso, ha due gravi inconvenienti: 1. ella contraddice le idee universali, base di ogni sana filosofia, giacchè la prima idea che destasi in mente ad ognuno dalla voce *pena* (*legale*) è la idea di *punizione* (***): or non si *punisce* il futuro, ma il passato; e si punisce, *secondo le idee comuni*, anche prescindendo dal futuro danno del *punitore*. Così un padre *punisce* il figlio, benchè nulla ne tema di nocumento per sè medesimo. La idea comune di *pena* non nasce dunque completa dal dritto sol di difesa.

Contraria alle idee volgari e alla giustizia divina

La 2.da rea conseguenza della teoria penale del Romagnosi è il rendere odiosa la eterna Giustizia, vendicatrice di delitti passati senza timor di futuri. Comprendo che l' A. potrebbe replicare non doversi dalla nostra misurare le norme della eterna Giustizia: ma se consono al divino è l'umano intelletto (112), benchè infinitamente inferiore, consona alla divina debbe essere la umana idea di giustizia.

(*) Così Filangieri, Beccaria, Romagnosi ec.
(**) Genesi del dr. penale § 325 Questa dottrina vien attribuita ad Hobbes e approvata dal Cousin. Hist. de la Philos. mor. Leç. 7, pag. 442. En la vengeance ou imposition des peines il ne faut pas regarder au mal passé mais au bien à venir.
(***) Bentham, T. II, pag. 1. Le mot *peine*, ou pour éviter toute équivoque, *punition* est un de ceux ec.

801 Vere basi del dritto penale: il *delitto felice* è per sè disordine

Coi nostri principii speriamo di giustificare e le volgari nozioni e la Giustizia eterna agli occhi della filosofia. In forza del primo principio sociale *fa il bene altrui*, la autorità destinata a indirizzare tutti gli associati verso questo fine comune congiungendoli nell'uso dei mezzi esterni, dee *riordinarli* allor che trasviano (791). Or l'*ordine* consiste nelle rette proporzioni delle cose; la proporzione fra l'*atto umano* e le sue conseguenze esige che dall' atto onesto nasca la possessione del *bene* e del *godimento* (16, 37): la felicità del delitto è dunque per sè *disordine* (*) (ed appunto dalla evidenza di tal *disordinatezza* sogliono partire gli Atei per dimostrare non esservi provvidenza nel mondo poichè vi si commettono delitti): questo *disordine*, riconosciuto dal volgo stesso quando freme (**) alla vista di *delitti prosperati*, la società non può riordinarlo in una vita futura, giacchè ella è destinata a mantenere l'ordine esterno nella vita presente (724): dunque ella dee riordinarlo nella vita presente. Dunque ella dee fare per quanto è da lei che al delitto corrisponda qualche diminuzione di *bene* e di *godimento*. Questa *diminuzione di bene sensibile in compenso di azione malvagia* è ciò che *pena* o punizione si appella.

802 La società dee quanto può ri mediarvi

Per debito di amore al colpevole, agli associati a Dio

Così facendo ella compie il primo dover sociale sì verso il delinquente sì verso gli associati sì verso il Creatore (***). Verso il *delinquente*, perchè collo scemarlo di beni materiali gli procaccia quanto è da Lei un incitamento al *bene onesto*, vero bene dell' uomo quì in terra (****); verso gli *associati* perchè corregge nella lor mente il disordine di giudizio formatovi dal *delitto-felice*; verso il *Creatore* e ordinator supremo della universal società, perchè sostiene imprescrittibili le nozioni di natural giustizia, sulle quali la società universale fu appoggiata da Lui nel crearla. Così vien riparato nel triplice suo aspetto l'ordine violato dal delinquente, l'*individuale*, il *sociale*, l'*universale* (135).

803 Errore del Romagnosi confutato

Da questi principii sarà facile il comprendere come tutto l'errore del Romagnosi in tal materia dipendo dal principio fondamentale che egli ha abbracciato intorno al vero bene dell' uomo (VIII). Avendo stabilito che il bene a cui l' uomo tende è il *sentire aggradevolmente*, egli ha dovuto dedurne (*****), che in ciò consiste quella *felicità* a cui esso ha inalienabile diritto; che la podestà punitrice dee dunque avere un dritto collidentesi col dritto del delinquente alla felicità, se la pena che gli infligge debbe esser giusta, giacchè « ogni pena involge nella sua nozione la sottrazione « o totale o parziale del *ben-essere* di colui che la soffre ». Dovea dire del *ben sensibile*, ed allora avrebbe tosto veduto il falso del seguente § 298, ove soggiunge non potersi infligger pena giustamente, se non quando

(*) Perfino il Bentham confessa (senza saperne certamente il vero motivo) che « le spectacle d'un criminel jouissant en paix des fruits de son crime est.... une « insulte publique à la justice, à la morale » (Tomo I, pag. 172).

(**) Persino nei teatri le finte prosperità di un finto scellerato muovono la indegnazione di persone che non sono sempre *scrupolose*: tanto è intima alla natura del cuore umano la idea e l'amore dell' ordine di giustizia vendicativa, ossia piuttosto *rimettitante*.

(***) In vindicandis injuriis haec tria Princeps sequi debet; ut aut eum quem punit emendet, aut repressis malis securiores caeteri vivant, aut poena ejus caeteros meliores reddat. Seneca ap Grot. L. II, c 20, § 13 Non so comprendere come il Filangieri (scienza della legislazione c. XXVII. T. 3, p. 13) porti questo passo di Seneca per provare che le leggi quando puniscono *non hanno avanti gli occhi il delinquente*, se non che egli parlava solo di *odio* e di *vendetta privata*, e in tal senso ha ragione: la legge ama il delinquente che ella castiga (322)

(****) La pena anche di morte non fa eccezione *assoluta* a tal dovere, come appresso vedremo (835).

(*****) Genesi del dritto penale c. XVIII, §§ 297 e seg

è lecito *sacrificare* al proprio bene *il bene del reo.* Chi col privarlo di bene sensibile gli procaccia il bene onesto, non può dirsi *assolutamente* che ne sacrifichi *il bene*; ma dee dirsi che gli procura il ben maggiore sottraendogli il minore. Dal che si vede che il dritto penale non nasce da *collisione* fra la società ed il reo, ma da *cooperazione;* giacchè la onestà essendo *per sè* un bene illimitato può possedersi da tutti senza che l'uno ne privi l'altro; epperò non produce *collisione* (361 e 377). La dottrina dell'*ordine* è dunque una dottrina essenzialmente *pacifica* e VERACEMENTE *filantropica* perchè offre all'uomo un bene che può essere comune senza veruno scapito dei singoli; mentre all'opposto la dottrina della *utilità* è essenzialmente *ostile* ed *inumana*, giacchè mette gli uomini alle prese per istrapparsi di mano scambievolmente quei beni limitati in cui essa ripone la loro felicità.

Dica pur dunque il Romagnosi che la pena di delitto passato è illecita perchè è una sottrazione di quella felicità a cui l'uomo ha dritto: con argomento consimile io gli potrei dimostrare che niun chirurgo può usare suoi ferri coll'infermo, giacchè *ogni incisione* chirurgica *tormenta colui che la soffre.* Mi risponderebbe egli tosto esser questo tormento in pro dell'infermo perchè tende a ridurlo in istato normale. Or lo *stato normale* dell'uomo è l'ordine (41): dunque ogni giusta pena ristoratrice dell'ordine è sottrazione non di ben-essere, ma di malessere. Ed ecco perchè tante volte fu visto il colpevole ravveduto ricevere la sentenza con riverenza e gratitudine: egli nella *giustizia* del suo supplizio ravvisava *il suo bene.*

804 Si applichi questa teoria a tutto il dritto penale

Queste basi del dritto penale, dedotte da elementi inconcussi di natura e di socialità, e appoggiate *sul fatto* innegabile dello abbominio in cui tutti hanno la felicità degli scellerati, influirebbero notabilmente nelle applicazioni di tutto il dritto penale, se potessimo in un semplice saggio internarci in quel vastissimo campo. Ma poichè nol possiamo, preghiamo il lettore ad aver presenti questi principii quando scorre le pericolose dottrine di filosofi *utilitarii* (come il Bentham si nomina); noi non possiamo accennarne se non le conseguenze più generali, allorchè l'orditura del nostro lavoro ce ne presenta opportunità.

805 Rettitudine dei supplizj eterni

Una sola qui ne accenniamo per compiere la apologia della eterna Giustizia. Se vuol la giustizia anche umana, anzi la essenza pur delle cose, che chi non tende al vero suo bene non abbiane il *possesso* e il *godimento* (17 segg.), una volontà che tenda ad un bene falso si pone *da sè* in istato violento e sventurato; e se vi tenda *ostinatamente* si pone in istato di *irreparabile* infelicità. Or la volontà tende molte volte ostinatamente ad un bene falso, malgrado le pene che gliene incolgono; e quante volte un assassino sul patibolo detesta la mannaja senza detestar gli omicidii! quante volte un voluttuoso geme incadaverito sotto i colpi del morbo senza detestare, anzi bramando smaniosamente i piaceri che glielo procacciarono! Che se questo è lo stato naturale della volontà pervertita, non vi è ragione per cui la tendenza al male non possa in lei durare, malgrado la pena che ne avrà, ancor dopo morte; se dura la tendenza al male, dee durarne, necessaria conseguenza, la privazione del *vero* bene, e l'effetto del *falso* che ella abbraccia tuttavia colle stravolte sue brame: e il renderla felice senza che ella cangi tendenza sarebbe una contraddizione, un disordine, una ingiustizia. Dunque, posta la ostinazione la Giustizia eterna non solo *può* ma *dee* punirla, benchè dal suo peccato non nasca danno a veruno, perchè il non punirla sarebbe disordine.

Camminano dunque in armonia perfettissima la divina e la umana giustizia; e col punire pretendono il ristoramento del triplice ordine violato dal delitto.

§ 3. *Fine della pena, e sue proporzioni.*

806 — La pena dee ristorar tre offese

Dal che possiamo inferire tre oggetti a cui dee mirare nello intento del legislatore ogni *pena* inflitta al *disordine sociale*, al delitto: ella debbe essere: 1. un riordinamento del delinquente, epperò *tende a correggerlo*: 2. un riordinamento della società, epperò *tende a ristorare l' ordine esterno* (724): 3. un riordinamento delle intelligenze associate epperò *tende a drizzarne al vero i giudizj* (314, 371), *al bene le volontà*. Pena *medicinale*, pena *riparatrice*, pena *esemplare*.

Importanza relazioni di riparazioni, necessità di tutte

Di questi oggetti varia può essere la importanza nelle varie società secondo la diversità dei fini: così nella domestica società dei figli col padre, di cui lo scopo è specialmente la educazione, la azione *medicinale* della pena è più importante che la azione *riparatrice*; nella società politica, il cui fine è l' ordine esterno, più importa la *riparazione* dei danni e la *esemplarità*. Ma quanto più si possano tutte congiugnere codeste condizioni, tanto la pena sarà più perfettamente ordinata; e sarebbe positivamente ingiusta se *direttamente* mirasse (*) ad escluderne qualcuna (XC).

807 — Si ottengono colla sottrazione del *bene sensibile*

Or ad ottenere questo triplice ristoramento dell' ordine che cosa domanda la natura dell' uomo? L' uomo morale è una volontà libera, guidata dalla ragione, e spinta dal ben sensibile (732). Di questi tre elementi il ben sensibile è il solo che *positivamente* influisca nel traviar della volontà, la quale *per sè* tende al bene ragionevole (151 140 segg.) quando dalle passioni non ne venga distolta. L' arte dunque del legislatore penale si riduce finalmente a contrapporre al *ben sensibile* del delitto un *mal sensibile* con tal proporzione, che compensi giustamente il *disordine* della colpa, il *danno* dell' atto nocivo, lo *scandalo* delle menti. Sviluppiam questa idea.

Quattro specie di beni sensibili

Il male di cui parliamo, altro non è che la privazione del bene; dunque il male sensibile, privazione di bene sensibile (**). Or quattro specie noi abbiam di beni nell' ordine sensibile: *vita*, *persona*, *libertà*, *averi*: epperò ogni pena dovrà privare il colpevole di alcuno di questi beni, avvertendo principalmente a privarlo di quelli la cui perdita riuscirà più direttamente opposta alla attrattiva del bene che invita al delitto.

808 — Proporzioni della pena 1 in ragione del disordine 2. in ragione

Ma in quali proporzioni? la punizione 1. dee far provare (805) al delinquente pena corrispondente al piacere che sperò: dunque non dee sottrargli solo quel che egli acquistava, ma altrettanto di ciò che prima egli possedea; 2. dee ristorar il *danno*: or ogni delitto reca due danni: l' uno

(*) Onde ragionevolmente la Chiesa vietò quelle pene che toglieano ai condannati gli ajuti della religione: ella mirò sempre a condurre *dal supplizio al pentimento*, dice il Villemain (LXXIII) E il Moniteur citato dal Ch. Prof E. Amari in una sua dottissima riforma di statistica dei delitti ec. (nel Giornale di Statistica in Sicilia T 3, pag. 125) dimostra che in Roma nelle carceri di S. Michele nascea fin dal 1703 sotto Clemente XI il sì famigerato sistema *penitenziario* di cui si fan belli certi quaqueri oltremarini.

(**) Questa proposizione vien dimostrata ampiamente dai metafisici. Noi avvertiremo soltanto che badisi a non confondere *il male* che si sente *colla sensazione* del male, come già si osservò non doversi confondere *il bene* di cui si gode col *piacere* che ne risulta (19 segg) Io ricevo una percossa: se ella produce un *disordine* nella economia animale, ecco *un male*; se questo disordine è *sentito*, ecco il *dolore* ossia la *pena* Può esservi *il male* senza che si senta, può *sentirsi* assai ed essere piccolo *il male*, se sia lieve il *disordine*. *Male* e *dolore* o pena sono dunque cose distinte: il *dolore* è effetto positivo della sensibilità; il *male* è la privazione di stato normale, ossia di ordine, dalla quale esso dolore risulta.

E ciò abbiam detto prescindendo dal male *metafisico*, il quale non fa al nostro proposito.

del *danno* passato e futuro

direttamente alla parte lesa, pel fatto *passato*, l'altro alla società atterrita per timor del *futuro*. Dunque la pena dee *reintegrare* il danno passato, e *rassicurare* sul danno futuro. Ma avvertasi che l'impulso al delitto nasce dal bene sensibile non in quanto è *per sè*, ma in quanto è *appreso* come ottenibile col delitto: a reagire contro le attrattive del bene sensibile dovrassi dunque far sì che la pena superi non solo le attrattive di esso bene, ma ancor la *speranza* di conseguirlo, la *vicinanza* e la *durata* del bene che seduce. Dovrà dunque crescere la pena a misura che il delitto è più difficile a conoscersi, è più pronto nei frutti che porta, è più durevole nel lor godimento.

809
Condizione della pena per sicurezza dell'avvenire

E per la stessa ragione di *proporzionata reazione* tanto sarà più efficace la tutela della legge penale, quanto più sarà e chiaramente *conosciuta*, e *sicura* nel cogliere, e *pronta* nel ferire, e *durevole* nel castigare: dovrà dunque essere proporzionata in queste quattro proprietà alla *apprensione, probabilità, vicinanza e durevolezza* del bene incitante al delitto.

810
3 In ragione del pervertimento di idee negli associati

3. La pena dee ristorare quanto è possibile l'ordine delle intelligenze (802) drizzandole al *Vero Bene*: questo ordine viene offeso dal delitto in due modi: nella mente del delinquente in quanto il delitto ne dimostra il pervertimento; nelle menti degli associati in quanto il disordine *di fatto* induce a poco a poco quel disordine *di giudizj* che diciamo *scandalo* passivo, poichè il delitto sembra perdere tanto più di sua deformità quanto più spesso vien replicato.

811
Cioè 1. nel delinquente che dee correggersi

Per rimediare a tal disordine nel delinquente, perfettissima sarà la legge penale se tenderà ad eccitare più ancora l'orror del delitto che della pena: ed è questo senza fallo uno dei doveri sociali più importanti, e a cui non si pensa forse abbastanza in molte società. Le carceri, che per natural legge di carità tender dovrebbero a sanare le volontà corrotte dei malfattori, sono, generalmente parlando, un total compimento della lor perversione. L'innocente accusato mescolato cogli scellerati convinti, il fanciullo protervo coi sicarj incanutiti, il delitto di sventura coi delitti di malizia: tutti alla rinfusa gittati in quei *bagni* vengono abbandonati al loro rimorso e alla loro disperazione, sì che talora indarno sforzasi la Religione di versar i suoi balsami su quelle piaghe.

Molte pie associazioni e molte filantropiche istituzioni si vanno oggidì tentando in soccorso di codesti sventurati. Auguriamo riuscimento felice ai lodevoli intenti delle prime, lodevoli intenti al felice riuscimento delle seconde: ma nè le une nè le altre basteranno giammai a sgravare la società dei doveri che la stringono a procacciar salute per tanti suoi membri infetti applicandovi la propria sua mano.

Con tutto ciò potrebbe accadere che un delinquente ostinato vana ne rendesse ogni cura medicatrice: in tal caso la sociale autorità ha ella fallito onninamente il suo colpo con cui pretendea ristabilire l'ordine nel delinquente? No: se ben si mira; l'ordine individuale (135) sempre viene in qualche modo ristorato. Imperocchè qual'è l'ordine a cui mira la giustizia? è un ragguagliamento del *dare all' avere*, ossia *del dovere al dritto* (353 segg.). Or chi è nell' ordine *individuale* colui che dee *dare*, chi colui che dee *avere*? L'uom *sensitivo* o l'uom *ragionevole* (147 207). Il delitto violò l'ordine di queste relazioni accordando all' uom *sensitivo* una soddisfazione vietatagli giustamente dalla *ragione*. Privandolo di una soddisfazione sensibile, che la ragione non potrebbe vietargli, vengono dunque equilibrate le partite nell'individuo, la cui ragione non può non approvare la giustizia della pena. Dunque la pena anche nell'ostinato è ritorno, benchè men perfetto, all'ordine violato.

812
2 Nella so-

Ma non basta medicar il delitto nel delinquente. Il delitto, al par di

ogni altro ente e fisico e morale, tende a conservarsi e dilatarsi (*). Oppresso in sui principii dalla condanna obbrobriosa dei più, si appiatta sotto le tenebre del silenzio e della ipocrisia, ma a poco a poco sbucandone si manifesta ai complici e perde parte di suo rossore; poi si adopera a stabilir dei principii coi quali egli possa giustificarsi, e corrompe così i suoi giudici prima di presentarsi smascherato al tribunale detto volgarmente della *pubblica opinione*, cui riguarda come inappellabile e sacro. L' errore è dunque la filosofia del delitto e la sua salvaguardia; combattere l' errore egli è sterpare dalle ime radici il delitto.

eletà che dee disingannarsi

813 Proporzione della pena perchè serva a disinganno

Ognun vede per conseguenza quanto importi alla società il contrapporsi ai *principii* filosofici del delitto. Ma questi esser possono o nella *ragione* o nell' *interesse* (732): al pervertimento della ragione si fa argine con altri mezzi che direm poi (870 segg.); la pena dee persuadere il pubblico non essere *utile* il delitto. Al che ricercasi: 1. che la pena sia *pubblica*; 2. che sia pubblicamente riconosciuta per *giusta*; 3. che superi evidentemente l' *interesse* del delitto; 4. che non dia speranza ragionevole di evasione.

814 Termini obbiettivi della proporzione penale: *grado* di reità, *indole* del reo

Quando la pena avrà tali condizioni, ella sarà la miglior risposta alla pretesa sicurezza di cui si arma il delitto allorchè vuole allettare dei complici. Ma qual è *praticamente* il modo di applicare queste considerazioni *teoriche*? Egli è chiaro che due termini dee ben osservare il Legislatore mentre scrive un codice penale: 1. il *grado* del disordine che dee riparare, affinchè possa proporzionarvi la *quantità* della pena; 2. la *indole* delle persone in cui lo dee riparare, affinchè proporzionar vi possa la *qualità*.

815 La reità *civile* diversa dalla *morale*

Il grado del disordine può considerarsi e nella sua *reità essenziale*, e nella sua *esecuzione integrale*. La *reità* essenziale può considerarsi e moralmente e civilmente ossia *socialmente*, ed avere, sotto questi due aspetti, dei gradi assai fra loro diversi; potendo un delitto *moralmente* gravissimo aver sulla società poca, o anche talor nessuna naturale influenza, epperò non essere *civilmente* delitto, perchè *non esternato* (724). Ed ecco perchè le società, anche più perfette nell' ordine civico, hanno tollerato e tollerano pur tuttavia certi disordini *moralmente* gravissimi, mentre altri gravemente ne puniscono benchè *moralmente* men rei: incaricato della tutela di ordine *esterno*, il legislatore politico dee proporzionare i mezzi al suo fine immediato, subordinandolo bensì al fine ultimo (725) cioè non opponendosi mai al conseguimento di questo; ma non già mirando a questo immediatamente; il suo scopo è la perfezione esterna della società, ma perfezione tale che la ajuti all' ultimo suo Bene.

816 Gradi di reità civile

Or la perfezione esterna consiste nella esterna onestà; giacchè la perfezione sociale consiste nell' ordinare rettamente gli individui umani (726) la cui prima perfezione e felicità consiste nel retto ordine di giustizia (41). Siccome dunque *moralmente* parlando (a parità di circostanze) è più reo chi manca ai doveri verso Dio che verso sè, più chi verso sè che verso altrui; così *civicamente* sarà più reo chi distoglie la società da ciò che ella deve a Dio, poi chi la perturba in sè, finalmente chi ne offende privata-

(*) Che ogni *ente* tenda a conservarsi l'abbiam mostrato altrove (272), e perchè tende a conservarsi tende a propagarsi nella specie essendo gli individui soggetti a perire. Ma potrebbe forse nella nostra proposizione sembrar a taluno falso il supposto che il delitto sia un *ente*, giacchè il *male* è una negazione (807) e il delitto è un male. Ma avvertasi che il delitto è, non già *puro-male*, ma *azione-mala* (790). Ha dunque una parte positiva, e questa tende a riprodursi colle condizioni sue proprie, cioè coll' accoppiamento del disordine morale.

mente alcun membro, 1. nella persona, 2. nella famiglia, 3. negli averi, o dritti.

817

Il sacrilegio esterno è delitto anche civile

Dal che si fa chiaro l'abbaglio di coloro che avendo osservato la società politica porre sue cure nel custodire l'ordine esterno, ne inferirono non dover essa prendersi pensiero della religione e dei *delitti* che si commettono contro Dio. Vero è che Ella non è direttrice delle *coscienze*, ma non è direttrice degli *uomini* all'ordine? or il massimo disordine dell'uomo è ribellarsi a Dio, giacchè il primo dei suoi doveri è la religione (208); dunque il massimo disordine politico è il *delitto* (790) ossia colpa *esterna* che incita l'uomo sociale alla irreligione. Ma di ciò si dirà più a lungo (871 segg.).

818

I pubblicisti utilitarj conoscono sol per metà la graduazione dei delitti

Un altro punto vien chiarito dai principii finora esposti intorno alla gravità politica dei delitti, vale a dire quanto esser debba inesatta la idea che della lor graduazione aver possono quei pubblicisti che ricusano la base dell'*ordine* abbracciando solo il principio di *utilità*: esattissimi nel calcolare gli *interessi* e quei *doveri* che dal *solo* interesse dipendono, essi sono poi ciechi nel conoscere le proporzioni che dipendono dalle rette nozioni di ordine morale. Ed ecco perchè si trovano ridotti non di rado a confondere in un solo concetto la mobile opinione del volgo, che dal Legislatore debbe essere guidata, coi dettati del senso comune che debbono guidare il Legislatore (*). E tanto basti dei gradi di *reità* intrinseca: vediamo ora quelli che dipendono dalla integrità della *esecuzione*.

819

Gradi integrali del delitto

Il delitto è atto della volontà, la volontà può senza nulla *eseguire* manifestare la risoluzione di eseguire; può intraprendere la esecuzione; può porvi l'ultima mano ma fallire nel colpo; può col riuscire nello ultimo colpo ottenere l'intento. Delitto *pensato*, delitto *parlato*, delitto *attentato*, delitto ossia colpo *fallito*, delitto *riuscito* o *consumato*: ecco i cinque gradi sui quali arresta suo sguardo filosofico il pubblicista di Pavia (**). Il de-

820

I Delitto pensato non è delitto

litto *pensato*, dice, non è *delitto* non essendo esterno; dunque non cade sotto il dritto penale: egregiamente; se non in quanto la sua proposizione contro Burlamacchi (***) egli la appoggia sull'erroneo principio che il dritto penale è *pura* difesa.

821

Il Delitto parlato può essere attentato o altro delitto

Il delitto *parlato*, *la iattanza di volerlo effettuare sono cose*, continua il Romagnosi, *che non si possono riguardar come attentato* (****); onde ne inferisce *tutto al più poter qui aver luogo le precauzioni*. In questo parmi equivoca la sua premessa e falsa la conseguenza. Equivoca la premessa 1. perchè molte volte una minaccia può essere un primo passo (attentato) con cui tentasi il guado per vedere quali sieno le forze dell'avversario; 2. perchè anche quando non abbiasi l'intento di eseguire il delitto minacciato, il solo minacciarlo è un scemare al minacciato e al pubblico la lor sicurezza e la rettitudine dei loro giudizii almeno relativamente all'interesse della colpa (813). Or la società deve *assicurare* i suoi e *proteggere la verità* dei loro giudizii colla pena. Dunque ella può non solo *cautelarsi* contro il mal minacciato, ma anche *punir la minaccia*.

822

Anche talora nei delitti impossibili

Questi raziocinii possono applicarsi agli attentati di delitto impossibile (*****) dei quali il Romagnosi vieta alla società stabilir una pena, pren-

(*) V. Bentham, T II, pag 75 e segg. e i due capi XIV e XV del 1 Tomo ivi citati

(**) Genesi del dr. penale

(***) Ivi § 606

(****) Sulla opinione del Burlamacchi può vedersi la nota finale all' 876

(*****) Se pure essi possono darsi; giacchè a dir vero io non ben comprendo come possa un uomo *non impazzito* intraprendere *realmente* un delitto in cui *le cagioni di impotenza agiscono in una maniera conosciuta e costante* (così si esprime il

dendo la pena come *pura* difesa. Se la impossibilità del delitto non è tale, e in tali circostanze che mostri *mentecatto* il delinquente, l'attentarlo ben lo mostra e audace e malvagio: correggere la sua malvagità, e assicurare contro di lui gli associati sono a parere di ogni retto estimatore motivi sufficienti ad usare (moderata sì, ma usarla) la giustizia penale. Nè io so vedere in tal proposito che differenza corra tra *tentar l'impossibile*, e tentar il delitto *che fallisce; forse la impossibilità può esser messa in di lui conto* (del reo) cioè *imputata* (*). Uguale è dunque la imputabilità nell'*attentato impossibile* e nel delitto *fallito*. Or la pena è una conseguenza della imputazione (127 segg.). Dunque se può infliggersi pena pel *colpo fallito* può infliggersi per l'*attentato impossibile* (ricordiamci che l'attentato è atto *esterno* diretto a compir il delitto), ma colle debite proporzioni sopra indicate (806 segg.).

823

III. Delitto *attentato*: deve graduarsene la pena

Tutti i gradi di esecuzione frapposti tra il pensiero *deliberato* e la consumazione del delitto, sono altrettanti passi di *attentato* nei quali il disordine morale del delinquente o cresce o si dimostra più grave; sono passi che rendono più vicino e più probabile il successo del delitto (808); sono passi che crescono i palpiti della Probità assalita. Vuole dunque il retto ordine di legislazione che maggior pena si contrapponga alle maggiori attrattive, e che il reo di un primo attentato trovi nella gravezza maggiore della pena contrapposta al secondo un freno che lo trattenga dal commetter questo anche quando ha già commesso il primo.

IV. Colpo *fallito* men nocivo del delitto *consumato*

Nel colpo che *fallisce*, il disordine morale e il timor sociale son uguali a quello del delitto consumato; ma il *danno* è accidentalmente minore; può dunque minorarsene la pena a proporzione (808, 20). Così le proporzioni delle pene tenderanno sempre a rendere *utile* al delinquente non solo il non commettere delitto, ma anche l'arrestarsi in qualunque punto della tenebrosa carriera; e faranno coincidere i suggerimenti dell'*interesse* con quei della *ragione* e della coscienza (732).

824

V. Abito e recidiva

A questi gradi *integrali* dell'*atto* reo annoverati dal Romagnosi aggiungasi un ultimo grado di reità ed è l'abito reo. Ognun vede che esso può notabilmente influire sulle proporzioni della pena; imperocchè dall'un canto l'abito agevolando gli atti rei (194) sembra fornirli di difesa o almen di scusa. (E sotto tale aspetto potrebbero chiamarsi ad esame anche le predisposizioni al delitto sulle quali il Gall pretenderebbe (**) appoggiare la massima parte del codice penale.) Dall'altro lato essendo l'abito ordinariamente effetto della *libera* volontà (195 171), l'aumento di propensione alla colpa non solo non iscuserebbe, ma accrescerebbe in tal circostanza la reità del delinquente.

Che se si riguardi la riparazione dello ordine sociale contro i mali passati e contro i futuri (808), la pena di colpa recidiva o abituale dee crescere notabilmente, sì per la gravezza maggiore di essi mali, sì per la difficoltà sperimentata a distoglierne con pena ordinaria la volontà ostinata.

825

La proporzione spiegata armonizza socialmente la probità e l'*interesse*

Abbiamo spiegato il 1. termine a cui dee proporzionarsi la pena, vale a dire la gravezza *essenziale* e *integrale* del delitto: dalla debita proporzione della pena relativamente a questo termine ne seguirà che l'abbominazione del delitto si formerà per *interesse* in coloro che non la con-

Romagnosi nella Genesi del dritto penale § 705). Supposto però che un uomo *non possa* attenti effettivamente un delitto di tal fatta, è chiaro che lo suppone possibile, che vuole il disordine, che offende la società, che è per sè delinquente in quell'atto *esterno* con cui *attenta*. Dunque codesto atto è degno di pena.

(*) Genesi del dr. pen. § 647.

(**) Gall, Fonctions du cerveau.

cepirebbero per *probità* (732); e si formerà per l' appunto nelle medesime proporzioni che se fossero mossi dalle norme della giustizia e dello ordine: talchè le forze di tutti spinte con armoniche proporzioni o dal bene *sensibile* o dal *morale*, dovranno tendere concordemente, benchè con motivi diversi, al fine sociale, a produrre cioè l' ordine esterno (724).

Qualora *le pene* sieno dagli individui ugualmente sentite

Dovranno? ma è egli poi vero che, stabilita la proporzione fra le pene e i delitti, sia stabilita una *perfetta* armonia di tendenze? Sarebbe verissimo, se perfetta armonia individuale esistesse fra gli associati; ma se gli individui differiscono di *mente*, di *volontà*, di *corpo*, di *averi* (807), egli è evidente che la sottrazione di un bene sensibile determinato non può produrre in tutti la medesima spinta a sacrificar il bene che sperano pel delitto. Un vendicativo ricco e delicato non sarà frenato dal timor di una multa, ma piuttosto da pena afflittiva o infamante; all'opposto un villano nerboruto e povero sprezzerà la vergata e temerà la multa. In somma, per dirlo in termini generali, la sottrazione di *un oggetto* non è sottrazione di *bene*, se non in quanto questo oggetto è *fine* di una tendenza (3): or l'impulso a tendere risulta: 1. dalla privazione, 2. dalla apprensione della privazione, 3. dalla apprensione dell' appagamento sperabile da quello obbietto, 4. dalla possibilità di conseguirlo. Dunque se la pena dee distogliere dal delitto dee sottrarre al reo un oggetto di cui egli non abbondi, di cui conosca la sottrazione, di cui senta il bisogno, di cui vegga il conseguimento connesso colla omissione del delitto. Nel qual proposito a ragione dal Bentham è deriso il Montesquieu, che vorrebbe punir il *sacrilego* colla privazione dei beni spirituali che egli calpesta (*).

926

Ne siegue 1. una proporzionalità delle pene alle classi sociali

Queste riflessioni sì naturali, sopra verità sì evidenti, stabilirono presso quasi tutti i popoli certe varietà di pene, proporzionate alle varietà degli individui, o piuttosto delle classi, giacchè il legislatore conosce *le specie*, non *le individualità*, quasi inarrivabili perfino al magistrato, anzi talvolta ai domestici stessi. Or la natura opera con qualche costanza anche gli atti liberi, nelle specie (445) assai più che nei liberi individui isolati. Dee dunque il legislatore, se vuole ottenere l' intento, proporzionar le pene alla condizione sociale dei delinquenti: usar qui la legge dell' *altrettanto materiale* (357) sarebbe aperta ingiustizia che torrebbe l' altrettanto *proporzionale*, epperò torrebbe la armonia sociale, la quale si forma, come la musicale, da relazioni proporzionali (**). Dal che si vede quanto sia scarsa la penetrazione di certi declamatori che vorrebbero in questo abolir ogni distinzione, e *livellare*: dovrebbero prima *livellare* le forze di corpo, i sensi di onore, le speranze di fortuna ec.

2 E qualche larghezza accordata ai giudici nell' applicarle

Per questo i legislatori benchè non assegnino pene *individuali* perchè essi non conoscono gli individui, pure sogliono lasciare ai giudici una certa larghezza, entro i cui termini possano scegliere la pena, affinchè possano aggiugnere o togliere quanto è necessario a ragguagliare esattamente (***) la pena al delinquente; almeno *quanto* la morale estimazione *può essere esatta*, e l' indole dei rei conosciuta.

3. E la proporzione delle pene al proprio secolo

Da questo stesso principio della proporzione fra la *pena* che dee frenare e la *persona* che debbe essere frenata (814), ne siegue che il codice penale è essenzialmente variabile secondo il variar dei tempi e delle na-

(*) Bentham, Oeuvres T. I, pag. 177.

(**) Vous ne me persuaderez pas que le *carcan* ec. soient la même punition pour les personnes de toutes les conditions, (Gall: Fonctions du cerveau T. I, pag 360).

Les mêmes peines nominales ne sont pas pour différens individus les mêmes peines réelles ec (Bentham Oeuvres. T. II, pag 9)

(***) Bentham, T. II, pag. 22 seg.

zioni, imperocchè secoli e popoli diversi amano *beni* diversi, epperò possono dall'amore di questi beni essere e sospinti e frenati diversamente nel delitto. Grande errore è dunque il giudicare delle antiche e delle straniere leggi penali colle idee del secol nostro e del nostro paese; i *mezzi* debbono giudicarsi dalla loro *attitudine al fine* (21), non dalla fisonomia o dall'abito. Se coi Vandali e cogli Unni si fossero usate certe pene, che oggidì atterriscono, ne avrebbero riso, e la legge sarebbesi trovata priva di sanzione bastevole (XCI).

827 Se sia lecito infligger pena all' innocente

In proposito della relazione fra la pena e le persone potrebbe pro porsi il quesito — se sia lecito punire *col* delinquente o *pel* delinquente l'innocente? — Ma se ben si mira, proposto in tal forma il quesito è contraddittorio nei termini; giacchè altro è la *pena* in genere, altro la *punizione* ossia *pena legale*: potrà ad un innocente infliggersi *pena*, ma questa pena per esso non sarà *punizione* (801, 802). Riducasi dunque il quesito in termini esatti e ricerchiamo — se sia lecito infliggere un male sensibile a chi non ha commesso delitto, per riparare un delitto commesso da altri?

Per rispondere al quesito dobbiamo in prima ricordare ciò che altrove si disse, potersi dare dei delitti *sociali* in cui tutti hanno parte quegli individui che, capaci di morale operazione, non si oppongono, quanto è da loro, efficacemente, al delitto (651 segg.). Due specie di *innocenza* possiam noi dunque riguardare negli individui associati, cioè innocenza *puramente individuale*, innocenza *sociale*; e relativamente ad entrambe si può proporre il quesito:

828 L' *individualmente* innocente può punirsi se *socialmente* sia reo

1. È egli lecito infligger pena a chi è *individualmente* innocente per un delitto della società della quale egli è membro? — Questo quesito già da noi fu sciolto in altro (651 segg.) proposito, e resta solo che se ne faccia più generale applicazione alle particolari società. Se ogni società ha la sua unità e per conseguenza la sua libera operazione morale, ogni società può meritare e premio e pena (134). Se *merita la società* non può meritare che nei suoi membri; membri suoi cooperanti sono quei tutti che da lei non si disgiungono di intento e di mezzi (653); dunque ogni individuo che non dissente apertamente merita colla società o premio, o pena, perchè forma parte della massa cooperante.

Nè vale il dire che la cooperazione non è provata. Il *fatto*, ossia, nel caso nostro, il *delitto* è provato (per ipotesi); è delitto sociale (per ipotesi); l'individuo è associato (per ipotesi); egli non rompe la associazione separandosi di intento e di mezzi: dunque *socialmente* egli è reo. Dunque se sopra di lui ridonda la pena sociale, ben gli sta: ella cade a suo luogo; e se l'individuo volea camparne, dovea dichiararsi francamente contro il delitto sociale.

Dal che si vede che quelle generali invettive con cui talora si biasima come barbara ogni legge di *comunicazione nelle pene*, debbon essere chiamate a ragionato esame nei casi particolari, nè accettarsi tutte ad occhi chiusi come voci di sincera carità filantropica. Specialmente poi quando una polizia saggia e riserbata rispetta l'asilo domestico, nè si interna, se non implorata dai privati, a sindacarne gli andamenti; egli è chiaro essere allora necessario che i privati stessi vengano più strettamente interessati ed incalzati a tutelar essi stessi nelle mura domestiche da ogni delitto la società (*).

(*) Un esempio di tali censori delle pene *collettive* lo abbiamo nel Bentham (T. II, pag. 98), il quale pretende che affin di giustificarle « Il y a deux points à « prouver: 1. que le coupable ne peut pas être puni sans l' innocent; 2. que la peine

Ma punirsi *socialmente*

Ma tutto ciò riguarda come il delitto *sociale* così la pena *sociale*: nè parrebbe conforme alla giustizia punir *individualmente* il delitto *non individuale*, come nè punir *socialmente* il delitto *non-sociale*: la *persona* (morale o fisica) che commise il delitto, quella e quella sola può ricevere la punizione (*).

829

Il *pienamente* innocente 1. non può punirsi mai

Ma non sarà dunque lecito mai accettare da un innocente, che la esibisce spontaneamente, quella riparazione che la Giustizia suol esigere dal reo? — Ecco il 2. senso del quisito proposto poc'anzi, la cui soluzione dipende dai principii da noi addotti come base del dritto penale (802 segg.).

La punizione è la reazione contro il disordine *personale*, contro il *sociale*, contro l' *universale*: procacciar *socialmente* la reintegrazione di tutti i dritti nel triplice ordine, eccone il fine. La punizione di una persona non rea non è atta a ristorare l'ordine *personale* nel reo, giacchè non ne subordina le passioni alla ragione; e frattanto ella è una aperta violazione dell' ordine che vuole *il bene all' innocente* (801). — Egli si esibisce, direte, per amor del reo. — Doppia dunque sarà l'ingiustizia della autorità, giacchè punirà 1. un innocente, 2. per un eroismo di generosità.

2 Ma ben può accettarsene il compenso dovuto per danno di interesse ec.

Nell' ordine *sociale* oggetto della pena è riparar il passato e assicurar in futuro. Or quando trattisi di interessi ognun vede che il danaro dello innocente è atto, come qualunque altro, a riparar i danni recati dal reo, e a dar cauzione in futuro. La *malleveria* in tali materie non è dunque riprovata dal dritto naturale; e questa dottrina può talora applicarsi anche in materia di onore e di libertà. D' altra parte non si infrange *per sè* in tal caso verun dritto, potendo l' innocente cedere all' amico il danaro, e sino ad un certo segno le esterne onoranze; ed abbisognare talvolta e godere più della altrui che della propria libertà.

Ma se la società abbisogni di sicurezza contro *la persona* del malfattore, allora egli è chiaro che la detenzione o la morte di un innocente, non solo non cresce, ma scema la sicurezza sociale. Dunque in tal caso la *sostituzione* dell' innocente al reo è nell'ordine sociale direttamente opposta al fine precipuo della giustizia punitrice.

Nell' ordine *universale* finalmente la sostituzione di un innocente al reo sarebbe per parte della sociale autorità affatto illecita, sì perchè essa non è colà autorità *competente*, essendo ella limitata ad ordinare la particolare sua società; sì perchè nell' ordine universale le relazioni di ciascun essere (466) riguardano immediatamente al supremo Ordinatore, il quale da ciascuno esige individualmente il compimento degli eterni suoi decreti, e da ciascuno può averne proporzionata soddisfazione personale, se vengasi a trasgredirli.

Concludiamo pur dunque non poter mai volersi *direttamente* travagliato invece del colpevole l' innocente (XCII), benchè si offra spontaneamente a sottentrare alla pena; eccettuato solo il caso ove trattisi di interessi *alienabili*, nei quali egli può ristorar la società nei danni passati, ed assicurarla nei futuri. Ma in questi casi non sarà egli mai il *punito*; non potendo mai la *punizione* comprendersi *senza delitto*.

3 E permettere i mali indiretti dello innocente

Dissi non poter volersi *direttamente* la pena dell' innocente; perchè quelle pene, che accidentalmente ridondano negli innocenti dalla altrui

« de l'innocent ajoutée à celle du coupable est un moindre mal que le mal de l'impunité. » Ma nel contesto ricorre al principio da noi stabilito ed appoggia la rettitudine di queste pene sopra « *une complicité d' affection*, en vertu de laquelle « chacun s'efforce de soustraire le coupable à la poursuite de la loi ».

(*) Analoga a queste dottrine è la legge del Codice francese del 10 vendem an. IV citata dal Sirey, Recueil général des loix ec. T. 34 1834.

punizione, sono inevitabili per la natura stessa delle cose, come sono le altre conseguenze del delitto. Non è in potere della società il far sì che il figlio di un assassino non desti ribrezzo ricordando, benchè innocente, i misfatti di un padre scellerato; nè che il figlio di un prodigo giuocatore non rimanga nella miseria a cui lo condanna un padre snaturato. Or allo stesso modo essa non può impedire che una multa imposta al padre non impoverisca la famiglia, o che la galera a vita non la disonori. Quel che ella può, e che sarà certamente provvido consiglio, è agevolare ai miseri il ristorarsi nel danno, o trafugarsi alla pubblica infamia.

§ 4. *Pena di morte.*

830
La pena di morte fu dalle passioni or voluta or vietata

Questa ultima considerazione ci sospinge in una quistione agitata da qualche tempo, con varietà non solo di opinioni ma ancor di passioni, fra i pubblicisti. Si è domandato *se sia lecita la pena di morte?* Ognuno ha potuto osservare nelle polemiche costituzionali *il fatto* delle passioni scatenate; ogni mediocre intelletto può penetrarne *la causa*, giacchè quanti interessi possono sostenersi *arditamente* dai facinorosi, quando sia abolita la pena di morte! all' opposto quanti interessi contrarii possono da essi abbattersi *irreparabilmente* con lo ajuto di magistrati o deboli o corrotti o complici se la pena di morte non si sopprime! Il giudizio dunque delle passioni dee variare a norma degli interessi e dei tempi; e bandir la pena di morte quando è necessaria ad immolar l' innocente, bandirne la abolizione quando è necessaria ad assicurar il delitto.

831
Argomenti irrefragabili di autorità la giustificano

Ma la ragione che ne dice? Se nulla altro ella brama che il Vero, per qualunque via le si presenti (235) la quistione è sciolta *in astratto* irrefragabilmente dalla autorità; ma autorità tale a cui solo il mentecatto può opporsi. *Quasi tutte* le pubbliche società hanno usata la pena di morte: dunque l' uman genere la giudicò *lecita*. Il Legislatore ispirato del popol santo scrisse sotto il dettato di Dio la pena di morte fra le leggi politiche; dunque la pena di morte nella società *è lecita*. Ma avvertite che questa risoluzione è una risoluzione *astratta*, è una risoluzione *non filosofica*: *non filosofica* perchè non presenta *le cause* intime; *astratta* perchè stabilisce solo che può *talora* adoprarsi, ma non determina il quando.

832
La ragione la giustifica quando sia necessaria

Rispondiamo filosoficamente al quesito. La *pena* è un mal sensibile inflitto dalla ragione ordinatrice per ristorare l' ordine violato (807) dal mal morale. Or alla natura umana il *mal sensibile* è per sè male, nè si cangia in bene se non in quanto egli reca un bene maggiore, il bene onesto. La pena dunque, che mentre ristora l' ordine è un *vero bene*, divien *vero male* quando non è necessaria a ristorare l' ordine. Fare un *vero male* è illecito: dunque la pena di morte sarà *illecita* (come ogni altra pena) quando non è necessaria a ristorar l' ordine. La soluzione filosofica del problema proposto si riduce dunque a decidere 1. se la pena di morte possa essere necessaria a ristorar l' ordine? 2. Quando ella sia necessaria?

833
Sentenza contraria di Beccaria, e sue ragioni

Il Beccaria, ed altri dopo lui, hanno giudicato non essere necessaria la pena di morte, perocchè, hanno detto, la morte non è il più spaventoso dei mali pei scellerati che menano lor vita esposti a continuo rischio di esserne colti: essi temono assai più una lunga prigionia (*). La morte del giustiziato è un assassinio legale, un omicidio commesso a sangue freddo che insegna ad assassinare non ad astenersi dal delitto. Che se quasi tutti i popoli usarono il supplizio di morte, questo non è prova della rettitu-

(*) Dei delitti e delle pene § XVI. Bentham, Tomo II, pag 65.

dine di tal supplizio; non usarono essi pure i sacrificii di vittime umane? Oh quanto riuscirebbe più utile la vita dei malfattori impiegata ai lavori, che troncata sui patiboli!

834 Utilizzar gli uomini è idea poco retta

Questa speculazione mercantile sulla vita dei malfattori è degna veramente della morale *utilitaria*; e infatti il Bentham ne fa gran conto (*): noi non entreremo in questi calcoli, persuasi che l'uomo *anche scellerato*, non diviene mai una bestia da soma. Utile o inutile, ei dee vivere, se la sua morte non è necessaria all'*ordine*; dee morire, se la giustizia ne chiede inesorabilmente la morte.

835 La morte non è necessaria ma può essere utile al reo

Or la giustizia che ne dice? Per tre fini ella deve (806) infliggere la pena: 1. per emendazione del reo, e sotto questo aspetto la morte non è mai *necessaria*: potrà soltanto essere *utile*, giacchè la umana coscienza vedendo aprirsi la scena terribile di una vita avvenire e svanire gli incantesimi della presente, si induce di leggieri a distaccare la volontà da quel bene che la induceva al disordine, e che sta ormai per fuggirle di mano.

836 Non necessaria a riparo dell'ordine violato

2. Si infligge la pena per ristoro dell'ordine; e sotto tale aspetto la morte può parere conveniente nel caso del *taglione*: essendo a primo aspetto un esatto ragguaglio dell'ordine violato il togliere la vita a chi la tolse altrui. Ciò non ostante essendo l'ordine sociale in ciascun individuo un complesso di relazioni svariatissime, di rado o mai può avvenire che il *taglione* sia una vera adequazione di giustizia, ma potrà alle volte esser male minore, altre volte male maggiore del male commesso dall'omicida. Così, per es., la morte di un sicario non uguaglia tutti gli omicidii che egli avrà commesso: la morte di un padre di famiglia è maggior male che la morte di uno scapolo; la morte di un uomo insigne per meriti anteriori verso la società o capace di ben servirla in appresso, è mal comune, epperò maggiore della morte d' uomini oscuri e poco men che inutili; per *certuni* la morte è, umanamente parlando, minor male che altre perdite di famiglia o di onore. D' altra parte l' ordine esige bensì una pena al delitto ed una proporzione fra i delitti e le pene, ma purchè il delitto non vada nè felice nè impunito, i limiti di tal proporzione possono avere molta larghezza nella morale estimazione. Non sembra dunque che la riparazione dell' ordine *esiga assolutamente* la pena di morte: 1. perchè essa non è per lo più un ragguaglio esatto; 2. perchè l' ordine non ricerca nella riparazione una uguaglianza materiale.

837 Nè a ristorar il danno passato: ma talor necessaria ad evitar il futuro

Il 3. fine della pena è il bene della società sì per ristorarla nel danno passato, sì per assicurarla da timor del futuro. Il danno passato meglio verrebbe compensato dai lavori forzati che dalla morte: ma per assicurare da timor del futuro non vi ha, per fermo, mezzo più efficace della pena capitale, sì per lo spavento che ella incute, sì per la vita che ella tronca. Troncando la vita del malfattore la società rende *impossibile* la recidiva *a lui medesimo*, perchè non gli lascia pur la speranza di riparare il mal della morte; incute orror del delitto *agli altri* sì per l' orrore fisico della tragedia con che lo ripara, sì per l' infamia di che lo ricuopre, sì per la disperazione a che lo riduce.

838 La morte è veramente la più spaventevole delle pene

Lasci pur dunque il Beccaria ad un finto Arbace sui teatri il cantarci:

« *Non è ver che sia la morte*
« *Il peggior di tutti i mali;*
« *È il conforto dei mortali*
« *Che son stanchi di soffrir.*

(*) Oeuvres, T. II, pag 66.

l'n legislatore filosofo deve imparar *dal fatto* e non *dal finto*: e il fatto parla qui con troppa evidenza, giacchè quanti sono i condannati a morte che chiedono per favore la commutazione coi lavori forzati? E la ragione è chiara: Chi vive può sperar grazia per mille guise, può sperar fuga, può sperar rivoluzioni, può sperar mitigazione e guadagni. Eppoi che cosa è per la maggior parte dei galeotti la lor galera? sospinti per lo più dalla lor miseria al delitto, portano alla pena nome già infame per scelleraggini, mani già incallite al lavoro, e vita già usa agli stenti. Se per tali patimenti la vita potea esser loro men cara, come osserva il Bentham, per l'assuefazione contratta a soffrirli sarà male men formidabile la galera.

839 Dunque può essere talora efficace, necessaria, giusta

La morte può dunque esser rimedio *efficace*, epperò *necessario* in certi casi per sicurezza della società, e in casi simili la collisione dei dritti è evidentemente in favore della società; nel che ha tutto vigore la dimostrazione data dal Romagnosi, il quale tutto il dritto penale deriva da questa idea di *difesa* (800). E può aggiugnere gran peso alla sua dimostrazione una riflessione di altra materia. Tutti consentono che un innocente, rifugiatosi in una città per campare dalla morte intentatagli da nemico prepotente; se la città medesima venga stretta d'assedio e corra grave pericolo, sarà obbligato ad uscirne, quand'anche corresse incontro a certa morte: e qualor lo ricusasse e fosse disposto a vedere anzi la città presa e saccheggiata, che arrendersi al suo persecutore, ei diverrebbe reo contro quella società e sarebbe lecito alla città pericolante il consegnarlo al nemico, affine di campar dallo sterminio. Quanto più dunque sarà lecito alla autorità mettere a morte un delinquente, se questa morte sia necessaria alla pubblica sicurezza, come le tante volte accade, nei delitti specialmente di fellonia e cospirazioni, ove le sorti e della società e del partito ribelle dipendono per lo più dalla capacità, dagli intrighi, dalle aderenze del nome magico di un qualche caporione, la cui morte estinguerebbe pur il pensiero di ribellione! In tali circostanze che *barbara filantropia* è quella che, per salvar la vita ad un traditore, vuol tenere in perpetue agonie la società innocente!

840 Epperò non è dottrina erronea nè assassinio legale

Resti pur dunque la antica Sapienza in possesso della venerazione dei popoli, e assolviamo le società dal preteso *assassinio legale* imputatole dal Marchese Beccaria; se pure non vogliam porre fra gli assassini il medico che ordina, e il chirurgo che eseguisce la amputazione del membro cancrenoso per assicurare il corpo intero.

841 Mitigazione naturale dei supplizi

Quali poi sieno i casi ove la morte è necessaria è quistione non di dritto morale, ma di ordine teoretico che appartiene ai pubblicisti. Osserveremo soltanto che: 1. se si danno delitti non sopraffatti e distrutti da pene minori, la maggiore è necessaria (807). 2. A misura che un popolo acquista religione e coltura e onore e delicatezza, egli diviene sensibile a mezzi men violenti; epperò la mitigazione può divenire giusta e necessaria. Ed ecco perchè nella colta Europa la severità delle pene è andata da se stessa *naturalmente* scemando, prima ancora che la filantropia menasse schiamazzi e i codici si emendassero: la natura e la Religione lavoravano nel cuor dell'uomo e ne maturavano soavemente i frutti (*).

842 Epilogo. La pena di morte può esser *giusta*, quando è *necessaria*

Concludiamo. La pena di morte è per sè *lecita* perchè può essere mezzo *efficace e necessario* pei fini che deve aver la pena, ma specialmente pella pubblica sicurezza. La pena di morte *deve* adoprarsi quando è mezzo

(*) Gli animi torbidi li raccolsero già maturi e se ne empiron la bocca, come di cosa da loro prodotta. Ma quante volte costoro mentre raccolgono il frutto tentano svellere la pianta! Quante volte se fanno un qualche bene alla società lo fanno come a sanguisuga all'infermo!

necessario alla riparazione dell' ordine violato, specialmente per pubblica sicurezza. Ecco la risposta ai due punti del problema poc'anzi proposto (832).

§ 5. *Epilogo della teoria penale.*

843
Il pubblicista deve applicar le teorie esposte

Se dovessimo trattare di pubblico dritto, dopo avere stabilito la teoria dei dritti e doveri pubblici per la protezione degli associati contro il delitto dovremmo ora esaminare la relazione che passa fra i mezzi che possono adoprarsi e l'intento che dee conseguirsi; e chiamando a rassegna tutti i beni sensibili compresi in quei quattro ordini da noi ricordati (807), *vita*, *persona*, *libertà* e *averi*, esaminare qual proporzione abbia ciascuno di essi all'intento da noi preteso di *riordinare il disordine* sociale (802). Ma come ognun vede sarebbe ciò un uscir dai limiti della teoria *morale* in cui ci siamo racchiusi: onde rimettiamo i leggitori a saggi pubblicisti, e concludiamo con porre loro brevemente sott'occhio i punti più importanti finora discussi.

844
Compendio di esse. La autorità dee ristorar l'ordine

La società vive di *ordine morale*, giacchè è congiunzione di esseri intelligenti, i quali non possono essere congiunti se non dal *vero* e dal *bene* (303 segg.) ch'è appunto l'ordine morale (41 segg.). La società pubblica completa vive di ordine morale esterno, giacchè sol nell'esterno ella può immediatamente operare (724 segg.). Attentare esternamente allo ordine morale è dunque un attentare al bene sociale; ond'è che la Autorità, ordinatrice degli individui, dee tornare all'ordine chi ne trasviò. Dunque la autorità dee ristorare l'ordine violato dal delitto.

845
Nelle sue triplici relazioni

Triplice è questo ordine (135): nell'individuo che dovrebbe ordinarsi per ragione, nella società particolare tendente ad esterna felicità, nella società universale tendente al bene infinito. Il delitto offende l'ordine in tutti e tre questi aspetti allettato da un bene sensibile: la autorità dee dunque ristorarlo colla sottrazione di quel bene sensibile che induce al delitto: se pure in certi casi straordinarii non vedesse per altra via ristabilito l'ordine, anche senza infligger castigo (796).

846
Per mezzo della pena sensibile

La *pena* o *punizione* tende a ristabilir l'ordine individuale facendo sì, quanto è possibile con mezzi esterni, che la volontà, priva dell'allettamento seduttore, ceda alla ragione; e le passioni, ammorzate nel travaglio, obbediscano alla volontà. Tende a ristabilire l'ordine pubblico ragguagliando le partite fra l'offensore e l'offeso (così individuo come società), e rassicurando sul pericolo di nuovi attacchi del facinoroso. Tende a ristabilire l'ordine universale rendendo la colpa oggetto di abbominazione pel *senso*, come ella è naturalmente per la ragione.

847
Proporzionata all'intento

Ad accertare nel conseguimento del suo intento dee dunque la autorità proporzionar la pena: 1. alla *reità* e alla *integrità* dell'atto con cui fu violato l'ordine; 2. alle persone *concrete* in cui dee ristorarsi l'ordine; e quando dico *persone CONCRETE* parlo di persone considerate in un grado determinato di *forze* e di *relazioni* sociali, di *tempo*, di *luogo* ec.

E se da queste proporzioni fosse richiesta qual *necessario* rimedio, specialmente per pubblica sicurezza, la pena di morte, la autorità compie anche con questa il triplice intento di riordinamento, nell'atto che procura principalmente la pubblica tranquillità.

§ 6. *Del prevenir i delitti.*

848
Importanza di prevenire il delitto

Punir il delitto egli è un prevenirlo: ma è egli questo il solo mezzo che dee maneggiarsi dalla società per compiere questo dovere di tutela contro il delitto (798)? Se la pena è *per sè* un male (832) egli è chiaro

doversi far *il possibile* per diminuirne la necessità; or la società *può assai* in tal materia, e *assai* per conseguenza ella *deve*.

La importanza di questo dovere è immensa, giacchè si stende all'infinito: il *misfatto* che il dritto penale castiga è un atomo, rispetto alla serie illimitata di quelli che vengono impediti dalla benefica azione sociale, che suole esprimersi col nome di *Polizia;* immensa riconoscenza meriterebbe per conseguente, anche nei governi (*) men sistemati, questa amministrazione, che suole per una strana contraddizione esser oggetto anzi di avversione che di riconoscenza presso gran parte del pubblico.

Strana contraddizione, io dico; imperocchè se in qualche lontana e barbara terra si raccontasse esser presso di noi un corpo di uomini di ogni ceto perpetuamente occupato a vegliar dì e notte per nostra sicurezza, invidierebbero certamente, e massime i più meschini e deboli, invidierebbero la nostra sorte, e immensa crederebbero dover esser la nostra riconoscenza. Or d' onde nascono nel volgo i sì tutt' altri affetti che pur veggiamo?

849 Motivi di disfavore contro tale prevenzione

Senza parlare dei *malvagi* che paventano la vigilanza della *Polizia;* degli *stolidi* che si bevono ciecamente ogni infamia pubblicata dai primi; degli *ingiusti* o *incapaci* ufficiali che danno ansa a pubblicarne; delle false teorie sociali che rendono odiosa ogni giusta autorità; insomma prescindendo dalle cause accidentali, questo tribunale include *essenzialmente* un principio di disfavore, e un pericolo di ingiustizie continue. Obbligato a limitare ogni potere malefico *prima* che si commetta il delitto, egli porta sulle sue spalle tutta la odiosità del dritto penale, senza potervi contrapporre per correttivo l' aspetto orribile del *delitto* che, da esso impedito, non comparisce. Il volgo dunque sente il peso dei vincoli che lo stringono, senza conoscere (chè poco ei ragiona) le calamità da cui essi lo campano. Ed ecco perchè allora egli incomincia a sentirne e ad invocarne la protezione quando. se talora la polizia languisce, passeggia per le città e per le campagne minaccioso il delitto.

1. Se ne sente il peso non i vantaggi

Nè solo ignoti sono *essenzialmente* gli effetti benefici, ma ignoti *essenzialmente* i mezzi di che si serve il tribunale per procacciarli; giacchè debbono contrapporsi alle trame le più segrete che covar si possano nel cuore umano, eccitato da naturale istinto, da interesse, da rossore a preparar nelle tenebre la ruina dell' uomo onesto e della società. Or questo segreto con cui necessariamente opera la polizia, ne rende da un canto inaccessibile al volgo, epperò accessibile alla calunnia, ogni più retta amministrazione; ma dall' altro canto è un terribile cimento per la onestà dei suoi ufficiali, cui sembra dato l'anello di Gige per assicurarli a tentare arditamente ogni prevaricazione.

2. Il segreto lo rende soggetto a calunnia

3. È tentato a prevaricare

Di più: gli stessi mezzi che vengono usati a difesa della società sono *essenzialmente* odiosi e pericolosi: *odiosi*, perchè ad impedir il male mentre si ingegnano di vincolare gli uomini perversi, feriscono molte persone che *sono oneste*, e infinite altre che *sembrano*: *pericolosi*, perchè tolgono molte volte a chi obbedisce per coscienza i mezzi difensivi, mentre lo scellerato, che non obbedisce se non per apparenza, si rimane armato a danni della probità.

4 È nocivo ai buoni se non riesce nel comprimere i malvagi

850 Leggi morali della tutela di polizia

Queste e molte altre ragioni consimili spiegar ci possono il disfavore che va congiunto a questa amministrazione (XCIII), benchè da lei tutta quasi dipenda quella pace che godesi nello stato sociale; e possono insieme suggerirci le basi delle leggi morali cui dee conformarsi il pubblicista nel determinare le condizioni concretamente. Egli dee primieramente determi

(*) Bentham, Oeuvres.

nare i limiti nella azione pubblica e nella privata: 2. assicurare la segretezza dall' abuso: 3. affidarne il maneggio a persone integerrime: 4. chiarirne i mezzi che congiungano l' efficacia colla soavità.

851 Nell'influenza pubblica; 1. Massima sicurezza con minimi legami

Le leggi della azione pubblica della polizia potrebbero a queste ridursi: 1.a produrre il *maximum* di sicurezza col *minimum* di legami. La equità di questa legge parmi evidente da quanto si disse altrove sulla libertà (619 al fine e 702). Se la diminuzione di una libertà inferiore diviene soltanto un bene in ragione dei beni a cui si partecipa in una maggior società, ogni diminuzione non compensata da tal partecipazione è un vero male; or la diminuzione *non-necessaria* non è dalla partecipazione dei beni compensata, giacchè *non-necessaria* è quella senza la quale potrebbero ottenersi gli stessi beni: dunque la sicurezza sociale dee procacciarsi colla sola diminuzione *necessaria* della libertà. Ogni altra diminuzione è *un male* epperò è illecita, giacchè la autorità è *potere di ordinare AL BENE*.

2 Non impedire con un male maggiore un mal minore

Questi principii dimostrano una 2.a legge che può dirsi quasi una applicazione della prima, cioè — il bene che viene assicurato coi mezzi di polizia debbe essere superiore e *in sè* e nelle sue circostanze a quello che per essi socialmente si perde —. Se per assicurarmi dal pericolo di incendio mi venga tolto l' uso del fuoco, sarò ridotto a cibi crudi e a patir freddo, male certissimo, per sottrarmi ad un male incerto, cui potrebbero opporsi altri provvedimenti, men sicuri forse all' intento diretto, ma men nocivi nei loro effetti secondarii.

852 Nella influenza privata

Il ponderare quali sieno i provvedimenti di polizia *pubblica*, che si conformano alle due leggi da noi stabilite, tocca al legislatore e al pubblicista; passiamo alla azione della polizia nell' ordine *privato*. Abbiamo veduto altrove (704 segg.) non esser lecito alla maggior autorità assumere la direzione immediata dei consorzii di che è composta la società maggiore: ma poter essa, anzi dovere drizzare i consorzii al ben comune per mezzo delle loro domestiche autorità (705) e impedire che queste aberrino. Da questi principii derivano due leggi regolatrici della SOCIALE azione preservatrice nella sua applicazione alle società minori.

3 Non introdursi nella direzione domestica

3.a legge.— La azione preservatrice non può regolare con ordinamenti costanti se non le azioni pubbliche e degli individui e dei consorzii —. La ragione è chiara sol che si comprenda che sia azione *pubblica*: chiamo *pubblica* quella azione che o in sè o nei suoi effetti tende a produrre un effetto comune, un effetto cioè, che, uscito dai penetrali domestici, entra nella sfera della pubblica società. Ognun vede non potersi dalla autorità pubblica governare azioni non pubbliche; imperocchè la autorità pubblica non ha il dritto di governare se non dalla necessità di ottenere il fine sociale (426); or le azioni *non pubbliche* non possono influire al fine sociale, giacchè non entrano nè per sè nè pei loro effetti nella sfera della pubblica società. Dunque la autorità pubblica non ha dritto di regolarle.

4 Se non per impedirvi il male

4.a legge.—La azione preservatrice può con ordinamenti accidentali e momentanei internarsi nei consorzii per correggerne il male—. Prova: la ragione per cui la pubblica autorità non può internarsi a governare i consorzii con ordinamenti costanti è che essi hanno e *debbono* avere (690) una particolare autorità regolatrice: ma quando il male vi si opera senza che venga emendato, è chiaro che o non vi è autorità o questa non agisce: dunque in tal caso la autorità superiore ha dritto e dovere di internarvisi e drizzarne al ben comune gli andamenti, organizzandovi un potere efficace sì ad operare il bene privato, sì a ricevere il moto verso il ben comune e comunicarlo al consorzio.

5 Conosciuto

5.a legge. — Questi ordinamenti nell' ordine privato non possono leci-

tamente adoprarsi, se non in forza di indizii esterni—. La pubblica autorità non dee entrare nell' ordine privato se non affine di ottenere il ben pubblico; or un male che non traspira in qualche indizio esterno non impedisce il ben pubblico; questo male dunque non è di competenza della pubblica autorità. Avremmo potuto anche dimostrare il medesimo teorema col riflettere essere impossibile che la autorità corregga quello che non conosce, o conosca quello che non si esterna. Che se taluno pretendesse inferirne, appunto per questo esser lecito alla autorità preservatrice l' internarsi almen col guardo nell' asilo della famiglia, risponderemmo essere ciò contrario all' ordine per la legge 2.a che abbiam poc' anzi stabilita, giacchè ne seguirebbero mali assai maggiori di quelli che si vorrebbero evitare. In fatti che sarebbe la famiglia, se fosse priva di quella libera comunicazione dei cuori che ne forma la dolcezza? priva di quel segreto maneggio di affari che ne assicura gli interessi? priva di quel velo che cuopre agli occhi del pubblico la miseria e i vituperii, cui mai non isfugge interamente la umana fralezza? La stessa società pubblica di quanti beni priverebbe se stessa, perdendo l' arme forse la più gagliarda ad ottener l' ordine, cioè l' amor del decoro e dell' onore! Dunque il male domestico non esternato da verun indizio è straniero alla pubblica autorità. Tanto più che è quasi impossibile occultarlo quando giugne ad eccedere; essendo il disordine un male che a tutte le società ripugna, ed eccita per conseguenza anche nelle società domestiche una qualche reazione, la quale non può non manifestarsi.

per indizj pubblici

853 Necessità del segreto

Dalle leggi della *attività* passiamo a considerare le leggi del *segreto*. Pretendere che senza segreto possa assicurarsi il ben sociale, sarebbe altrettanto che pretendere che in una guerra si comunicasse il piano e tutti i disegni al nemico. La prima delle difese è essenzialmente il *segreto*, giacchè toglie al nemico la cognizione epperò la possibilità di vincere. Blateri pur dunque a sua posta il Montesquieu contro i veneti inquisitori di stato; essi erano, risponderà il Bentham, istituzione degnissima di sì saggia repubblica. Se la custodia della tranquillità sociale, è la guerra della probità contro il delitto, la probità dee guardare gelosamente quel segreto di cui si arma contro di lei sì gelosamente il delitto.

854 Sue condizioni limitanti

Ma altro è celar gli attacchi, altro è battagliar allo scuro; e tristo quel generale che per piombar sul nemico all' improvviso, corresse rischio di trucidare i proprii battaglioni. Ogni segreto, che ponga a rischio di punir la innocenza, è essenzialmente contrario alla giustizia. Or chi non adopra i mezzi consueti ad ottener cognizione di causa, si espone a tal rischio; sieno pur forti quanto vuolsi le prove del delitto, l'accusato può sempre aver di sè tal cognizione cui nessun testimonio potrà pareggiare; può sempre rinvenire il falso nei delitti che gli vengono apposti. Dunque non sarà lecito mai condannar il reo senza udirlo.

E come non può condannarsi, così non può nè infamarsi nè punirsi. Confondere dunque in una stessa carcere gli accusati coi malfattori, e mentre aspettano forse la assoluzione di ogni pena, incominciare a tenerli in tal supplizio e di onore e di corpo, che serve a punire i delitti ancor più enormi, egli è aperta ingiustizia. E ingiustizia tanto più rea, quanto più segreti sono i motivi per cui si intenta il processo.

6 Non punire senza udire le difese

6.a legge dunque di questo necessario, ma terribile magistrato sarà—. Il segreto dovrà accompagnarne le investigazioni fino al punto della cattura del reo; ma a questo punto dovrà manifestarglisi la accusa; o se cause urgenti imponessero un qualche ritardo, la sua detenzione dovrà essere di pura sicurezza, ma non di gastigo.—La giustizia di questa legge non sarà negata da alcuno: ma quanto ci vorrà di studio, di prudenza,

di efficacia affine di ottener in pratica ciò che suggerisce la teoria morale! Tutti i *mezzi* di prevenzione dei quali diremo fra poco (921 segg.) tutti dovrebbero qua principalmente rivolgersi; giacchè da questa amministrazione dipende la efficacia di tutto le altre.

7. Onestà somma nei pubblici censori

E il primo dei mezzi è senza fallo la onestà di tutti gli agenti, che ne maneggiano le forze. Ma si trova egli in natura un mezzo per assicurarsi di tale onestà reggentesi ad ogni cimento? Almeno, ed è questa la 7a legge morale, si dee fare ogni sforzo ad ottenere il massimo della probità in quegli uomini, che facendo segretamente al delitto la guerra più difficoltosa e più importante (848), hanno in loro balla la vita e la felicità di tutta la società. I Censori di Roma ancor saggia ci danno una qualche idea di ciò che può in tal materia la debole e guasta natura: quanto vi abbia aggiunto di mezzi efficacissimi la religione cristiana sarebbe cosa bella a descriversi, ma qui troppo straniera al soggetto (XCIV). Se questi mezzi saranno e ben conosciuti nel loro vero aspetto, e ben adoprati secondo lor indole, certamente che possono produrre nelle nazioni cristiane un grado di incivilimento a cui niuna altra può giugnere, ed assicurare per conseguenza maravigliosamente la onestà personale degli impiegati.

855 Mezzi di prevenzione

Ma quali mezzi dovranno porsi in mano di questi difensori della pubblica tranquillità? Tutti quelli che sono e giusti in sè, e necessarii allo uopo e sufficienti ad ottenerlo. Mezzi dunque e diretti e indiretti, giacchè entrambi possono avere le qualità richieste; mezzi di pena e di premio, di comando e di persuasione, di promesse e di minacce. Ma a misura che i mezzi accrescono il pericolo dell' abuso, vi si dovrà contrapporre ogni arte a prevenirlo; e siccome la più efficace è il riserbarne l' uso a chi è men capace di abusarne, è chiaro che i mezzi più violenti dovranno essere riserbati alle autorità più sublimi.

Dei mezzi indiretti molto avrà che dire il pubblicista quando voglia determinare il modo che può essere più efficace ad ottenere la sicurezza sociale. Ma sicome questa polizia, che previene indirettamente, è propria di una società molto sviluppata e perfetta, ne tratteremo nel capo seguente, ove dobbiamo considerare la azione con cui la pubblica autorità, non paga di tutelar i dritti di ciascuno nell'individuale loro esercizio, aggiugne alla cognizione, al volere, al potere degli individui il possente aiuto di social cooperazione.

CAPO IV. — *Della azione sociale nel promuovere civicamente la perfezione della società.*

ARTICOLO I. — *Della perfettibilità umana, considerata come fonte di dovere sociale.*

856 Scabrosità delle materie

Il campo che prendiamo a correre è fertile di quistioni importanti; e sulla soglia stessa ci arresta una delle più gravi e piacevoli, ma dalle passioni umane assai malmenata. La società debbe ella spingersi oltre a perfezione sempre crescente? o debbe ella stabilire in un qualche punto le sue colonne, e scrivervi il *non plus ultra*? Agevole può sembrar la risposta: ma il mal umore dei litiganti ha fatto molte volte scambiare i termini; e chi volea progredire fu accusato di voler sovvertire, chi ricusava di sovvertire accusato di non voler progredire. Tentiamo di chiarire le idee, e sarà ben presto fra i sinceri amatori di verità concorde il pensiero, checchè poi ne sia di quegli animi rei, che confondono i termini affine di pescar nel torbido.

857 Teorema fondamentale intorno alla perfezione accidentale

La società è destinata a crescere indefinitamente nella accidentale sua perfezione: ecco un teorema che parmi potersi dimostrare a tutto rigor metafisico, purchè si ponga mente a quella voce *accidentale* da noi altrove chiarita (V. Nota LXIII). La perfezione *essenziale* della società è l'ordine morale; la *accidentale* è l'ordine intellettuale e materiale; il quale, a dir vero, può rivestirsi di caratteri morali allorchè una società sviluppata ne conosce la importanza: così, per esempio, conosciuto che la gelosa custodia dei lazzaretti assicura la pubblica sanità, sarà moral difetto o anche delitto la trascuranza di tal mezzo, il quale in altri tempi neppur veniva forse ideato. Ma questo sviluppamento nelle materiali applicazioni non può appellarsi aumento di perfezione morale, la quale è la perfetta direzione al fine (13 segg.) e prescinde per sè dalla materia che ella dirige: in quella guisa che non può dirsi più perfetta la giustizia in un debitore che paga cento dovendo cento, che in un altro il quale dovendo 5 paga 5.

858 La società dee tendere a perfezione indefinita. 1 Prova di fatto

Premessi questi schiarimenti prendo a dimostrare che la società è destinata a perfezionarsi nell' ordine materiale con sempre indefinito aumento. E la prima prova ci vien presentata dal naturale sviluppamento dell'uman genere, che dallo stato individuale passa alla società coniugale, poi alla domestica, alla civica, alla politica, alla federale ec. Questa prova di fatto mostra ad evidenza l' intento del Creatore.

2. Di dritto

Ma più efficace è la dimostrazione dedotta dalla natura stessa dell' uomo: consideratelo nel triplice suo movimento, *intellettuale*, *volontario*, *materiale*, e vedrete che vi è in questi tre principj un impulso a perfezione indefinita, e tale che non può ottenersi se non nella società.

859 Indefinita perfettibilità della intelligenza

1. Vi è impulso a perfezione indefinita: giacchè la intelligenza è sempre padrona di stringere sotto nuovi segni un complesso di idee, e di operare poi su codesti nuovi elementi complessi come operare sugli elementi più semplici. Così ella si sviluppa nei primi rudimenti del dire, passando dalle lettere alle sillabe, alle parole, alle frasi ec.: così negli elementi della matematica abbreviando le somme e sottrazioni in moltipliche e divisioni, generalizzando le combinazioni numeriche con lettere algebriche, semplificandone le operazioni coi logaritmi ec.: così nelle specolazioni metafisiche complicando le idee in giudizj, poi in raziocinj, in teorie parziali, in sistemi generali ec.: così nella meccanica congiungendo le macchine semplici per comporne altre di più svariato effetto, combinando colle forze fisiche le chimiche, ritrovando perpetuamente nuove forze motrici e nuovi ordegni a cui applicarle.

860 Si comunica al movimento delle volontà

Questa *perfezionabilità* del movimento intellettuale dee rendere naturalmente anche perfezionabile il movimento *volontario*, in quanto possiam separarlo dal puro ordine morale (da cui abbiam fatto astrazione). Imperocchè essendo indubitato trovarsi fra gli uomini quella *arte* di muovere le volontà umane, che suol dirsi *politica*, e potendo a questa applicarsi la intelligenza armata del suo poter perfettibile, parmi evidente niun limite potersi assegnare alle forze con cui questa arte può giognere ad ottenere dalle volontà, più o meno spontaneo, l' assenso. Paragonate la progressiva disciplinatezza dei nostri eserciti al tumultuario militare dei barbari, la polizia delle città moderne ai torbidi del medio evo, il rigore dei *controlli* nelle amministrazioni presenti colla buona fede delle antiche, e vedrete che, se non possiam vantarci sempre dal canto della *onestà*, abbiamo almeno (tristo compenso!) trovato il modo di legar le volontà anche quando non badano alla coscienza. Che più? la stessa funestissima arte di congiurare, di sommuovere i popoli, di traviare la pubblica opinione, non è ella ridutta ormai quasi a principj certi? non ne abbiam

letti i catechismi e veduta pur troppo la pratica? Ogni secolo può fare nuove osservazioni, tentar nuovi sperimenti, ottener nuovi e più certi risultamenti per muovere le volontà coi materiali interessi: dunque la *perfettibilità* della intelligenza ridonda nel movimento volontario e a lui si comunica (*).

861 Ed ella forze fisiche

Molto più poi si comunica all' uomo fisico, il cui potere dalla meccanica viene perpetuamente accresciuto, come e il *fatto* e la *teoria* si evidentemente ci dimostrano. Or chi può in tal materia segnare all' umano ingegno i limiti? ha dunque l' uomo a perfezione materiale un impulso indefinito.

862 Non acquista pieno sviluppamento fuor della società

2. Ma questo impulso troverebbe egli fuor della società il suo sviluppamento compinto? Altrove abbiam dimostrato che no (329 segg.); e per poco che si rifletta alla ampiezza che acquistano le intelligenze, al vigore con cui fermentano le volontà, all' impeto irresistibile con cui operano le forze umane, riunite in una compatta società, si comprenderà che la perfezione materiale dell' uomo è retaggio *sociale*, non è individuale: a questa immediatamente è diretta dal Creatore la società, poichè di questa naturalmente (331 segg.) e di questa sola ella è capace (724) immediatamente. Per conseguenza ella vi è *obbligata* (112) e tocca specialmente (729) alla autorità l' operare sì che alla sua perfezione continuamente ella spingasi.

863 Scoglio da scansare. Altro dee fare la società, altro pretendere l'individuo

Non sia però chi creda che, mentre ci argomentiamo di chiarire il *dovere* di perfezione, pretendiamo lusingare pazzamente l' orgoglio umano, presentandogli speranze di immaginaria grandezza. Altro è dire a chi ordina la società—il vostro ufficio vi obbliga a cercarne illimitatamente la perfezione materiale, mezzo efficacissimo della morale—; altro promettere agli individui governati una scienza, una tranquillità, una potenza illimitate (**). Vero è che l'aumento è sempre *per sè* e possibile e desiderabile; ma questo aumento 1. è per la società un bene non essenziale, epperò influisce pochissimo alla sua *vera* felicità. 2. Può esserne troncato il corso da catastrofi imprevedute, che piombino nuovamente il genere umano nella infanzia o nella barbarie. 3. È illimitato nell' uso delle forze *create*, ma non nella creazione di forze *possibili*; onde tanto è ridicola la promessa di *vita illimitata*, quanto la promessa di statura illimitatamente gigantesca (***). 4. Tutta la energia degli sforzi *materiali* non darà giammai per sè una vera consistenza, anzi diciam meglio non formerà mai una vera società: non formerà vera società perchè ne mancherà il primo elemento, la unità di intelligenze (302); non darà vera consistenza, perchè tolta la buona fede, l' amor della fatica, la giustizia dei tribunali, ec. tutto l' ordine materiale deve insensibilmente mancare e divenire impossibile (LXXII).

864 Confini della perfettibilità

Concludo che la perfezione accidentale della società dee crescere illimitatamente sotto una retta amministrazione, perchè la società è fornita

(*) Abbiam chiamato questo perfezionamento delle volontà un perfezionamento *materiale*, in quanto le volontà associate sono la *materia* di cui si compone la società (303). Ma per poco che si ritorni coll' occhio alla idea completa di *perfezione* da noi altrove spiegata (15) ognuno potrà vedere che questa specie di progresso del movimento volontario non merita nome di vera *perfezione* se non quando diviene *strumento di perfezione del tutto* col favorire la *morale*, primo elemento di perfezione sociale. La spada ben affilata è, *come spada*, uno stromento *perfetto*: ma questa spada in mano dello scellerato è *nella società* una somma *imperfezione*.

(**) Eritis sicut Dii.

(***) Chi crederebbe che dopo aver tanto riso dell'oro *potabile*, avessimo dovuto udire nel secolo scorso tali speranze, che forse echeggiano ancor nel nostro! e sul labbro di chi? di chi si dice *filosofo*!

di facoltà indefinitamente perfettibili, epperò è destinata a progredire in tal perfezione senza mai toccarne i limiti.

865 — Obiezione degli Antiprogressisti; sua gagliardia

Sogliono obbiettare gli *anti-progressisti*, seguire da tal dottrina che l'uomo avrebbe dalla natura un destino a cui non giugnerebbe giammai (*). Questa obiezione è efficacissima contro tutti coloro che, stabilita sul principio di *piacere* e di *utilità* ogni idea di bene, non sanno distinguere il bene *essenziale* dallo *accidentale*: che mai ponno essi rispondere a chi dimostra loro la immensità del genere umano priva di quasi tutto ciò che essi chiamano *il bene*, riserbato Dio sà a qual felice generazione, nel regno della Utopia?

866 — Ma non nella nostra teoria. Soluzione

Ma nella nostra teoria la risposta è ovvia; la Natura chiama l'uomo e la società al bene *onesto* (19 e 374), al quale tutti in ogni generazione possono giugnere, non già coll'esser piuttosto inciviliti in questo che in quell'altro grado, ma collo usar rettamente di quel grado qualunque di material civiltà in cui la Provvidenza li colloca: appunto come li chiama a vivere onesto nella fanciullezza, nella adoloscenza, nella virilità, nella vecchiaja e ancora, chi vi giugne, nella ultima decrepitezza, senza che sia però necessario che tutti giungano a questo estremo di età. E siccome dall'esser pochissimi che giungano a questa età non può inferirsi che la natura non abbia obbligato ognuno a tendere anche alla perfezione propria di quella età se vi giugne; così l'esser una sola quella ultima generazione ove il materiale incivilimento toccherà l'apice non prova che tutte le generazioni non debbano verso quell'apice incessantemente progredire: giacchè *una* è ciascuna società, benchè ella vada successivamente sviluppandosi nelle varie generazioni.

867 — Divisione delle materie seguenti

Stabilito il dovere sociale di perfezionarsi resta a vedersi qual perfezione debba procacciarsi, e con quali mezzi: la perfezione da procacciarsi tenteremo di determinarla contemplandone il soggetto; dei mezzi diremo quel tanto che a *moral* pubblicista si spetta, lasciando il rimanente a chi ne tratta nel puro ordine teoretico, al pubblicista specolativo ed allo statistico.

Il soggetto da perfezionarsi è la moltitudine; le facoltà che in lei debbono perfezionarsi sono la intelligenza, la volontà, la forza materiale. Esse daranno il tema dei tre seguenti articoli.

Articolo II. — *Doveri sociali nel perfezionare la intelligenza dei sudditi.*

§ 1. *Divisione.*

868 — Due obbietti della intelligenza

Due obbietti rimira la tendenza dell'umano intelletto: ei vuol conoscere il sommo bene a cui tende irrequieta, anche senza vederlo *obbiettivamente* determinato, la volontà (27); vuol conoscere quegli obbietti o beni particolari dei quali, come di mezzi, è astretto a valersi per conseguire il sommo. Potrà dunque la società perfezionar i suoi nel conoscere l'uno e gli altri: diciamo del suo debito circa amendue.

§ 2. *Come dee perfezionarsi dalla società la intelligenza dei sudditi rispetto al Bene sommo.*

869 — Problema della autorità del

Il problema da risolversi in questo paragrafo è uno dei più importanti e difficili del naturale diritto. Si tratta di determinare qual dovere

(*) V. Poli, Continuazione alla storia di Tenneman, art. Filosofi del progresso T. III.

governo sulla religione

abbia la autorità sociale, e qual dritto nell' esigere dai sudditi una religione comune, e qual religione. Con quale ardore abbia qui strepitato la polemica è inutile ricordarlo: vegnam tosto al punto. Che cosa è nel caso nostro la religione? è l'esercizio dei doveri che stringono l'uomo al suo Creatore; doveri che possono riguardare e l'esterno e l'interno (215).

870 Si propongono due verità che ne costituiscono la difficoltà

Che una società umana non abbia dritto *per sè* di imporre nè fede nè amore, è così evidente (724) come è evidente che non può nè conoscere in tale materia le trasgressioni nè costringere all' adempimento. Ma quindi appunto nasce il nodo più intrincato della difficoltà: imperocchè chi può negare frattanto che la unità religiosa è il massimo dei vincoli sociali? Avrem dunque dall' un canto somma importanza *naturale* di questi sacri legami, dall' altro *naturale diritto* di procacciarli? Dimostriamo prima la verità di queste due leggi, poi la maniera di conciliarle.

871 La I. non è completa perfezione sociale senza unità religiosa

1. Prova di fatto

Sì: il legame religioso è il più gagliardo che stringer possa gli uomini. Raccogliete negli Storici quei tanti fatti, nei sofisti quelle tante declamazioni con cui pretendono mostrarci *il fanatismo* come inseparabile dai sentimenti religiosi; toglietene tutte le esagerazioni della loro *teofobia*; che altro vi dimostreran finalmente se non che è nella natura stessa del cuor umano, epperò a lungo andare è necessario, inevitabile, il riguardare la religione come il sommo degli interessi, e le sue dottrine come le più certe fra le verità. Gli stessi Atei, gli stessi Scettici che hanno invetto contro la *intolleranza* dei cattolici, perchè inveirono se non per intolleranza di chi credea ciò che essi non credeano, epperò approvava ciò che essi disapprovavano? Il Borgier (*) fa un lungo articolo con cui citando i fatti (e molti potremmo aggiugnerne) dimostra che tutti i filosofi e tutte le nazioni ammisero questa importanza: come può un filosofo o tacciar di irragionevole o sperar di distruggere codesto sentir comune? (**)

2. Prova metafisica psicologica

E questo sentimento nasce, diceva io, dalla natura della mente e del cuore umano. Nasce dalla natura *della mente*; perchè vedendo ella esser infinito il bene del *Vero* che ella possiede, nè potersi scemare col comunicarlo, anzi crescere, ella seconda il naturale impulso benefico a propagarlo (314 e 479) in altrui, senza tema di nulla perdere per sè: e tanto è più fervida nel propagarlo quanto più fermamente è persuasa di possederlo. Onde la fede cristiana come è più ferma di ogni altra, essendo raggio di Luce superna, così è più di ogni altra fervida e costante nel propagarsi, durandovi da diciotto secoli attraverso a torrenti del proprio sangue.

3. Prova di sentimento

Aggiungasi che il *proselitismo* religioso nasce dalla natura del cuore umano, essendo impossibile che la cognizione del bene non alletti, del male non atterrisca; impossibile per conseguenza che la cognizione del Bene sommo sommamente non alletti, del male sommo non atterrisca sommamente l'uom ragionevole.

(*) V. Bergier Dizionario teologico V. Tolleranza.

(**) Che dire a tal vista di un Autore (Say T. 3, pag 124) che ardisce proferirci dal tripode senza prove questa stolida del pari ed empia sentenza: « Quant aux exhortations et aux menaces de châtimens douteux et éloignés, l'expérience des siècles montre qu'elles y influent excessivement peu? » Dico *stolida* codesta sentenza, perchè non so come definire un uomo il quale asserisse inutili le *esortazioni al bene*; come pretende egli che si animi al bene senza *esortare*? In quanto ai castighi *incerti* e *lontani* ei dice assai più vero di quel che pensa; sì nulla valgono codeste minaccie; e per questo appunto non bastano i castighi naturali incerti ed agevolmente evitabili: ci vuole una *fede* viva, e un *frequente* annunzio di castighi *certi* di un Vendicatore *inevitabile*; i quali quanto possano sul cuore umano, per l'esperienza dei secoli l'abbiamo indicato.

Nè può questo o allettamento o terrore confinarsi nel freddo egoismo se non quando l' intelligenza è dubbiosa. Ma posta una ferma adesione della mente, qual è quel cuore di amico, di cittadino, di uomo, che possa senza ribrezzo veder l' amico, il concittadino, l' uomo suo simile privarsi pazzamente del sommo dei beni, avventurarsi al sommo dei mali?

Se dunque gli empj sperar non possono di abolire ogni credenza di vita futura interminabile, e di premii o pena che colà ci aspettano secondo i meriti (del che sembrano ormai essi stessi (*) persuasi); neppur potranno giugnere a rendere gli uomini *tutti* e *costantemente* indifferenti agli interessi di religione.

Tanto più che abolita questa importanza degli interessi religiosi si darebbe un crollo a tutti gli interessi anche materiali, la cui sanzione più sincera e ferma è la religione. È dunque naturale che quanto più ci premono gli interessi materiali, tanto più bramiamo trovar in altrui assodata dalle credenze interne la coscienza e la onestà. Onde anche quell' empio ebbe a dire: « non vorrei aver un ateo per mio Re, chè sarei certo mi farebbe pestar in un mortaio, se ciò gli tornasse; non averlo per servitore chè non vivrei più sicuro in mia casa » (**). Indarno ricorreremo per rassicurarci alla sanzion naturale: imperocchè ben potrà la sanzion naturale oprar qualche bene; ma quanto è vacillante nella mente del volgo quando manca la rivelazione (***)! quanto incerta nel colpire il reo! epperò quanto poca impressione può cagionare per indurre ad evitare anche gli interni disordini del cuore! Molto meno poi la sanzione umana, limitata e nel conoscere e nel punire al solo ordine esterno, e ai disordini più enormi!

4. Prova di interesse materiale

Dunque la religione è propriamente la sola che mi assicuri dell'altrui buon volere. Ma qual religione? una religione di cui io non conosca gli insegnamenti? una religione che altri si formi a suo talento? Deh qual sicurezza ne avrò io che egli non giudichi, come il musulmano, atto meritorio e santo il tradirmi, il rubarmi, il trucidarmi? Affinchè la religione possa guarentirmi la condotta dei miei concittadini, conviene che ella approvi e condanni nella loro coscienza ciò che approva e condanna nella mia. Ecco perchè *è mio interesse* il vivere con chi meco la sente in ogni dogma, e professa apertamente questo suo consentimento.

Che se tanta è la forza del legame religioso risultante e dalla propensione della mente, e dagli affetti del cuore, e dagli interessi della terra, egli è chiaro che una società, la quale se ne priva, non solo manca per *sè* di un vincolo fortissimo, ma viene ad averlo *contro di sè*. Giacchè le varie credenze religiose formando varie società particolari fermissime, mentre alla società totale manca il più saldo dei vincoli, debbono tendere perpetuamente a separarsi. Infatti da quanto tempo la Irlanda sarebbe separata dalla Inghilterra, se una catena di ferro non vi facesse le veci del vincolo morale. E d' onde muove, se non dalla diffidenza religiosa, il presente stato (1841) sì equivoco e torbido della Confederazione Elvetica? E quel John Smith che sulle rive del Missisipi predica a 2000 proseliti armati (****) quale speranze può lasciare di tranquillità alla società in cui codesta religione si annida? o piuttosto qual timore dee incutere di violenta dissoluzione! Or la dissoluzione è la morte della società. Dunque ogni società, dovendo conservarsi, dee tendere alla unità religiosa.

5 Prova di interesse sociale

873

Ma che vale il trattenerci più a lungo nel dimostrare la ragionevo-

Dunque è ra-

(*) V. Droz, manuel ec. cap. X, pag. 149.
(**) Voltaire.
(***) Lo confessa perfino il Bentham, T I, pag 127.
(****) V. la scienza e la fede fasc. 9 Settembre 1841.

gionevole il dare somma cura alla unità religiosa

lezza di quell' intimo sentimento che rende l' uomo affezionato a chi seco lui consente in materia religiosa, di che parlano diffusamente tanti e sì dotti Autori apologetici? gli stessi politici ormai sono costretti e a confessare il fatto o ad averlo almeno come una conseguenza necessaria del principio di utilità, epperò come ragionevole (*).

Or ammesso il fatto egli è evidente che la perfezione sociale non si ottiene senza la unità di credenza; giacchè perfezione di associazione vuol dire perfetta *unione di animi* (302 segg.), *di interessi*, *di sforzi*. Lo stabilire dunque che la società non ha dritto ad unire gli uomini in una stessa religione vale altrettanto che stabilire gli uomini destinati ad una natural perfezione di società senza il sommo dei mezzi per arrivarvi compiutamente.

874

2. verità: lo stato non ha dritto a regolar le cose di religione

Eppure non è meno evidente essere assurda la dottrina che accorda alla politica autorità il dritto di regolare la società in materia di religione: dottrina promulgata (chi il crederebbe?) dai sostenitori della piena libertà di ragione, da molti Protestanti (**). Proviamone in pochi cenni la assurdità.

La religione è un *volontario* aderire a Dio sommo Vero, un volontario tendere a Dio sommo Bene, un volontario assoggettarsi internamente a Dio sommo Essere (212). Questo triplice *volontario* ossequio è dunque proporzionale alle idee (139) che ci formiamo di quell' Essere infinito e del suo operare verso di noi. Se io sono persuaso che Egli abbia rivelato il tal dogma, che Egli possegga la tal perfezione, che Egli esiga il tal sacrifizio; credere questo dogma, amar questa perfezione, sacrificare questo interesse è un atto di religione: ma se non ne sono persuaso, anzi credo il contrario, il mio ossequio potrà essere esterna finzione di politica, ma non interno atto di religione: la religione suppone una interna adesione (215).

1. Perchè non può obbligare a credere il falso

Dunque chi dice che la Autorità ha dritto a stabilire unità di religione, dice in sostanza che essa ha dritto ad ottenere adesione da tutte le menti a ciò che ella vuole stabilire per vero. Il che, se Ella fosse infallibile, sarebbe giustissimo; poichè in tal caso non la Autorità, ma la Verità, dominatrice legittima dell' umano intelletto, ci imporrebbe la legge. Ma siccome niun saggio governo si è mai arrogata la infallibilità, la legge politica di unità religiosa può ridursi in sostanza al formolario seguente. « Fedeli miei sudditi, dice per essa un sovrano, sapendo ben io che la tal dottrina può essere falsa, ordino che sia tenuta per vera, affinchè tutti la pensiamo allo stesso modo, e colla perfetta armonia del credere siam più fermi nella unità di affetto e di opera». Si può dare più assurda legge e ridicola?

2 Perchè non è sicuro di conoscere il vero

3 Perchè senza interno ossequio non vi è religione

Indarno ricorrerebbe il Protestante alla unità di culto puramente esterno: esso non è religione, e non ne produce gli effetti se non in quanto va congiunto coll' interno e ne forma una esterna dichiarazione (222). Onde il pretendere che la autorità politica abbia il dritto di unire in un rito puramente esterno i suoi sudditi egli è un pretendere che ella ha dritto a far rappresentare da tutti loro una stessa pantomima, e che colla unità della pantomima nascerà la concordia di intelligenze, di interessi, di operazione. Lo spediente sarebbe curioso, ma probabilmente non molto efficace ad ottener tal concordia.

875

Contraddizio-

No, il rito non è una pantomima; è una esterna professione di ciò

(*) Quanto ne dicono anche autori empj come Bentham, Montesquieu, Romagnosi, ed altri citati dal Bergier! (l. c.). Se non che essi dicono: « la religione deve adottarsi uniforme *perchè torna a conto* ». Errore che confuteremo fra poco (893, segg.)

(**) Non di tutti: parliamo di quei soli che così pensarono. Gli altri, non volendo tali tirannie, si trovano nella impossibilità di avere una *vera* società religiosa.

che internamente di Dio si pensa. Dal che si vede la impossibilità di certe combinazioni del moderno indifferentismo razionale, che dopo averci insegnate le belle sue teorie dei *miti* e del loro progressivo dichiaramento (250 segg.) pretende stabilire la sua unità religiosa sulla venerazione di tutte le varie *forme*, come ei le chiama, di una religione medesima. Varie forme di una *medesima* religione vuol dire varie maniere di esprimere un medesimo concetto di Dio (874 1°): se dunque i concetti di Dio, delle sue perfezioni, dei suoi precetti ed insegnamenti sono diversi, appellar codesta *diversità* una *medesimezza* egli è un mentire e contraddirsi sfacciatamente. O codesti signori credono la religione un puro formolario, ed è grossolana ignoranza; o la credono un atto di volontà diretto da giudizio, e il pretendere che *due giudizj contraddittorii* sieno *un medesimo giudizio* ella è assurdità portentosa.

ne della unità religiosa voluta dai razionalisti

876 Vituperosa schiavitù della ragione presso i Protestanti

Se dunque la autorità politica dee regolare la pubblica religione, dee necessariamente regolare anche i giudizj dei sudditi; onde la fiera Libertà protestante dee confessare in faccia al *da lei affrancato* Universo che, se ella non ha finto codardamente per empia ipocrisia, si è data per schiava a tutti i Sovrani facendone altrettanti papi, ma fallibili; ed accordando loro il dritto di piegar le menti dei sudditi anche alla menzogna (XCV).

877 Epilogo. Necessità di unità e sua impossibilità

No; ripetiamolo pur dunque arditamente, la autorità politica non ha dritto a determinare i giudizj dei sudditi. Senza tal determinazione mancherà fra essi la perfetta unità; ma che importa? il bisogno di unità sociale può egli far sì che l' intelletto aderisca al falso, o riposi nell' incerto?

Come conciliarle?

Ma dovrem dunque dire che il Creatore abbia destinato l' uomo ad una perfezione impossibile! che gli abbia infuso una viva apprensione dell' importanza di unità in ciò che spetta a religione, abbandonandolo frattanto ad una *necessaria* discordia! che il sacro legame di una *ara comune*, considerato sempre nella società come il più soave, il più generale, il più gagliardo, epperò preferito perfino ai *fuochi domestici* (*) sia un *idolo vano*, un sogno, una bizzarria! Perchè mai la Provvidenza creatrice ne infuse la brama e ne interdisse il mezzo?

878 Si generalizza il problema: esso dipende dalla successione dei tempi

Prima di sciogliere il problema vi prego di generalizzarlo, e forse la soluzione ne diverrà più evidente; per generalizzarlo basta che osserviate che allorchè il Creatore produsse l' universo, uscendo, per dir così, dal centro della infinita sua eternità, segnò per lui le vie dei secoli (**); e l' ammirabile disegno delle opere sue, lo proporzionò, lo commisurò ai secoli stessi. Dunque dovette svilupparvelo successivamente, per modo che ogni essere, spuntandovi prima in uno stato men perfetto, procedesse a poco a poco al compimento degli intenti divini, sua somma perfezione (13).

Infatti, supponete che una mente angelica avesse veduta nel primo giorno della creazione la terra, e con isguardo penetrante conosciutone le forze naturali di fecondità; scorgendola poi senza un filo d'erba (***) non avrebbe ella potuto proporre al Creatore il problema che stiam per risolvere, interrogandolo—perchè crear feconda la terra e ricusarle materia ove esercitare la sua fecondità?—Lo stesso problema sarebbesi rinnovato il dì seguente sulle qualità nutritive delle piante, sulle bellezze dei fiori, sulle amenità dei campi e di quant' altro dal Creatore fu formato per gli animali e per l' uomo, mentre nè animale nè uomo ancor non esistea. Lo

(*) *Pugnare pro aris et focis* è forma notissima: ove l' *ara* precede i *fuochi*.
(**) Fide credimus aptata esse saecula Verbo Dei—Per quem fecit et saecula.
(***) Terra autem erat inanis et vacua.

stesso vien proposto dal Romagnosi intorno all' uom isolato: possiam noi negare che l' uomo è *naturalmente* inclinato ad un sapere sublime, ad un ordine sociale, ad una materiale agiatezza, che colle forze individuali mai non potrebbe raggiugnere? Or perchè mai la Provvidenza creatrice ne infuse la bramosia e frattanto ne interdisse *all' individuo isolato* i mezzi?

879
Soluzione generica

La ragione è chiara, risponde il Romagnosi medesimo; ne interdisse i mezzi allo individuo *isolato* perchè lo volea *associato*. La stessa risposta scioglie tutti i problemi precedenti: creò feconda la terra, perchè volea poi affidarle i semi; belle e nutritive le piante, perchè volea poi alimentar gli animali; agili e domabili gli animali, perchè li destinava servi all' uomo. Ma questi disegni essendo *commisurati al tempo*, doveano prima lasciar sospesa la intelligenza finchè non giungessero al pieno lor compimento.

880
Ogni natura ha una perfezione *assoluta* ed una *relativa*

Queste osservazioni ci conducono a comprender viemmeglio un generale teorema, altrove accennato (14), che in ogni essere la perfezione *naturale* dee considerarsi in due stati diversi, cioè o nello stato *assoluto*, o nello stato *relativo* ai fini ulteriori del Creatore. Lo stato naturale *assoluto*, benchè ci presenti un' opera per sè ammirabile e degnissima del suo fattore, pure sempre ci lascia sospesi su varj problemi, di cui nella natura stessa troviamo i nodi senza trovarne la soluzione: questi invitano la natia curiosità ad esplorare più oltre i divini intenti, e nel loro conoscimento e compimento ci preparano riposo e felicità. Lo stato dunque che noi diciamo *soprannaturale* in quanto eccede le forze della natura, può sotto altro aspetto dirsi *naturale* in quanto non solo non è contro natura, ma è dal Creatore ordinato a somma perfezione di lei: e qual cosa è più naturale che la perfezione? (*)

881
Le forze naturali ottengono la perfezione *assoluta* non la *relativa*

Applichiamo ora questa generale soluzione al problema principale (877) che intendiamo risolvere — perchè la Provvidenza ci infuse la brama di sociale unità religiosa, che colle forze naturali non possiamo ottenere? — La ragione è chiara: ne infuse la brama, non saziabile nella naturale associazione dalle sole forze naturali, perchè ci chiamava ad uno stato soprannaturale; avea determinato di parlare all' uomo, come parlò infatti fin dal principio del mondo. Questa PAROLA, nella quale *è la vita* (**), dovea formare la perfezione della unità sociale, come forma la perfezione e fisica e morale e intellettuale dell' individuo. E siccome in fisica, in morale, in metafisica la impossibilità di appagar col puro lume naturale pienamente la ragione ci dimostra il bisogno che abbiamo di un ordine soprannaturale; così nelle scienze pubbliche la impossibilità di stabilire con puri elementi naturali una società *perfetta*, come pure la natura stessa desidera, ci dimostra necessario alla società l' ordine soprannaturale.

882
Leggi morali intorno al dovere di unità religiosa

Era necessario chiarir questo teorema affine di stabilire la dottrina dei doveri sociali in materia di religione in quel *giusto-mezzo* che non è sacrifizio di metà del vero, ma verità che cammina fra due falsità contrarie. Deduciamone adesso le leggi della sociale operazione.

883
I. La autorità *natural sociale* non può prescrivere dogmi positivi

1. Poichè la società (e per essa la Autorità) non è *per sè* infallibile, ella non può aver diritto *per sè* ad esigere assenso alle sue decisioni (874 seg.): dunque neppure esigere alcun atto che presupponga questo assenso; giacchè niuno ha diritto ad esigere una menzogna. La religione *sociale* nell' ordine di natura non è dunque una religione *positiva*, cioè di forme o rito determinato, giacchè la unità di rito sociale non può nascere se non da una autorità, ossia *diritto di obbligare ad un medesimo* rito (874 seg.):

(*) S. Thom. 1, 2, q. 113 a 10, et 22, q 2, a 3.
(**) In ipso vita erat.

il qual dritto nella società naturale non esiste, non essendovi chi possa legare gli intelletti ad assentire ad una verità determinata da esso rito rappresentata. Onde quella religione *positiva*, che si ravvisa in certe società nelle prime età del mondo anteriori a Mosè, è una evidente dimostrazione di una rivelazione primitiva, ovvero è un culto volontariamente consentito dalle società rispettive, o ad esse tirannicamente imposto.

884

II. Poichè certe verità religiose sono naturalmente necessarie all' ordine, ed evidenti, la società naturale potrebbe e dovrebbe esigere che nulla si dicesse contro queste verità, e specialmente contro quelle su cui poggia tutto l' ordine sociale, come la esistenza di una Provvidenza rimuneratrice, la immortalità dell' anima ec. La religione sociale nello stato puramente naturale sarebbe dunque *per sè* una religione *negativa*, ossia *proibitrice*. Che se uomo apparisse il quale si dicesse inviato del Cielo, egli è evidente che sarebbe dovere della *persona* costituita in autorità l'esaminarne il fatto, e chiaritolo vero piegargli *dal suo canto* la fronte; ma *come pubblica autorità* non avrebbe *per sè* il dritto di *imporre* a tutti i suoi la sua fede, ma solo di secondare *colla persuasiva* l' inviato celeste. L'obbligo di credere saria personale degli individui, e nascerebbe dalla autorità di Dio parlante, e dei segni con cui Egli accerta la sua rivelazione; non già dalla pubblica autorità, non infallibile nei suoi giudizii.

II. Dee difendere i dogmi naturali *negativamente*

885

III. Una società, ove *tutti* conoscessero per rivelazione infallibile i voleri del loro Creatore, e come tali li riconoscessero concordemente, *è obbligata* a venerarli e compirli ed a far sì, quanto è da lei, che nulla distorni i suoi dallo adempimento di questo debito nell' ordine esterno. La prova di questa proposizione dipende dalla *natura* stessa della società e dal suo *fine*. 1. Per *natura* ella è cooperazione di esseri intelligenti (302), ella dee dunque procacciar ai medesimi e alla loro associazione sempre maggior perfezione (856 seg.); or la perfezione delle intelligenze è *la verità*, che fuor della religione (245) non potrebbe aversi nè sì estesa nè sì ferma; la perfezione della associazione non può aversi senza il *vincolo* religioso (871): dunque una società che possiede il tesoro di questo *Vero*, di questa *unità* non dee tollerare di esserne spogliata.

III. Una religione evidentemente vera debbe essere accettata dalla società

2. Per suo *fine* essa dee procurare ai suoi tal bene *materiale* che faciliti il bene *onesto* (722), or la *vera* religione è di un sommo interesse anche materiale (871, 4.) ed è un dovere epperò un bene onesto (92). Dunque la società dee vietare nell' ordine esterno ogni ostacolo che ne distorni. La unità *politico-religiosa* nella società pubblica nasce dunque da *volontario* consenso; ma questo consenso è *doveroso* in faccia alla coscienza di ciascun individuo a proporzione della evidenza con cui egli conosce i divini comandi.

886

Dal che si può vedere che la associazione cattolica, fondata sulla *fede volontaria* alla divina rivelazione *infallibile*, è un misto di società *doverosa* e di *volontaria* (600). Ma il *dovere* essendo chiuso nei penetrali della coscienza, la quale è la sola che ci attesti la *evidenza subbiettiva*, niun uomo in terra ha dritto (352) a violentarne l' ingresso esternamente, epperò *esternamente* la Chiesa cattolica è *società volontaria*. Può Dio punire le mancanze di fede *interna*, perchè può ed esigere assenso e vedere il delitto di chi lo rifiuta: ma l' uomo come non può conoscere l' interno, così nè punirne gli errori.

E la società spirituale sarà allora *doveroso-volontaria*

887

IV. In una società ove la rivelazione sia stata *ragionevolmente* accettata come divina, essa diviene vera *legge sociale* la cui violazione è *delitto*. La prova di questa proposizione dipende 1. da quanto abbiam detto nella I dissertazione sulle società volontarie, dimostrando che in esse si

IV. In tal caso la irreligione esternata è delitto

dee creare un consenso artificiale (*) che sia principio di unità (629): e che questo consenso è il principio obbligante di ogni legge (631): 2. da ciò che abbiam detto pocanzi (885) intorno al dovere della società relativamente alla rivelazione riconosciuta come divina (CXVI).

Se questa società è *obbligata* ad impedire la irreligione; se i socii hanno riconosciuta una tale obbligazione, epperò l'hanno concordemente ratificata; se la concorde ratifica costituisce *legge* (623 e 697) nelle società volontarie, parmi evidente che in una tal società la religione divien legge sociale; e il tentare di sciogliere la *unità* sociale, di indebolire la sanzione che assicura fin nei penetrali della coscienza l'adempimento dei doveri epperò gli interessi materiali di tutti i soci, il tentare di rapire ad essi il maggior bene dell'intelletto cioè, *il possedimento tranquillo della verità*; tutto ciò, io dico, è un vero, un gravissimo delitto.

888

V. Epperò dee punirsi per difesa della società

V. Se la accettazione della rivelazione sia stata *ragionevole*, la società può e dee resistere ad ogni innovazione, giacchè ella ha dritto a vietar il delitto (791 segg.) e specialmente quello che offende il principio costitutivo della società (V. Nota LXXVIII). E questo dritto, che *esternamente* nasce dal volontario consenso degli associati, è anche più gagliardo nel caso nostro che in ogni altra materia, perchè nella coscienza degli individui egli è consenso *sommamente doveroso* (886), essendo la *fede* il primo fra i primi doveri, cioè fra i doveri verso Dio (208 e 228).

Le pene dunque in tal caso possono adoprarsi (**) contro i violatori della religione a proporzione della colpa, non già per farli *pii* e *credenti per forza*, ma perchè non turbino la sociale unità religiosa, elemento importantissimo di pubblica felicità, o colla falsità delle dottrine, o collo scandalo degli esempli.

889

VI. Talora è prudenza, è dovere la tolleranza politica

VI. Se in un qualche o trambusto o letargo politico avvenisse tal deserzione dalla religione pubblica, per cui gran parte della società si fosse sottratta ad *ogni* vincolo religioso, potrebbe riuscir *prudente* e talor *doverosa* la *politica* tolleranza (***). *Prudente*, se la reità dei colpevoli potesse meritar indulgenza; di che altrove è detto (795, segg.): *doverosa*, se la moltitudine *disertatrice* mai non avesse prestato *verun* consenso alle obbligazioni religiose; giacchè in tal caso ella non vi sarebbe *politicamente* obbligata (883). In tali casi però la prudenza stessa che consiglierebbe tolleranza, dovrebbe suggerire alla autorità altri mezzi con cui ricuperare soavemente il bene inestimabile di religiosa unità.

Ognun vede che queste dottrine sariano per molta parte applicabili alla domestica società, se qui trattar dovessimo delle società speciali. Questa osservazione potrebbe anticipatamente rispondere alla difficoltà che contro le dottrine finora spiegate potrebbe dedursi dalla mancanza di con-

(*) Ognun vede che nella Cattolicità il consenso è legalo alla autorità della Chiesa, cui tutti i cattolici riconoscono infallibile: nelle altre associazioni *spirituali superstiziose* era legato a quei corpi di indovini, auguri, ec. a cui si attribuiva il dritto di interpretare il linguaggio dei Numi: ma siccome codeste credenze non erano ragionevoli, non poteano dare solido appoggio al *dritto sociale* di unità religiosa.

(**) Ben inteso, che sebbene può e dee punirsi *il delitto* religioso, non però *ogni atto* irreligioso dee riguardarsi dome *delitto*: abbiam chiarito altrove la differenza che mettiamo fra *delitto* e *colpa* (790).

(***) Avvertasi a distinguere attentamente la tolleranza *politica* dalla *dogmatica* e dalla *religiosa*. Tolleranza *dogmatica* appellerei l'assurdo indifferentismo di chi crede potersi transigere fra le varie opinioni (V. P. I, Introduzione, pag. X.): Tolleranza *religiosa* la sentenza di coloro che professano andar salvi eternamente anche quei che dissentono ostinatamente dalla Chiesa di Cristo: Tolleranza *politica* o *civile* la condiscendenza della autorità sociale nel permettere o nel non punire il dissentimento esternato da alcuni dei suoi membri in materia di religione sociale.

senso nei bambini: ma lo svilupparne la forza non è di questo luogo, dovendo dipendere dallo esame dei dritti del padre sulla mente dei figli (V. la Dissert. V.)

890 Epilogo di queste leggi

Per ora chiudiam questa dimostrazione con breve epilogo. Niuno può negare che l'uomo opera moralmente in forza di ciò che egli crede (100); che per conseguenza diversità nel credere porta diversità nell'operare; che questa diversità quando arriva a un certo grado porta danno e ruina alla società. Dunque la autorità è obbligata ad impedirla, almeno quando giunge a tal punto.

Niuno può negare che il solo mezzo legittimo di unir gli intelletti è la verità; che la società dee cercarne i mezzi legittimi (732); dunque dee cercar la verità.

La verità non può nè trovarsi con pienezza, nè possedersi con sicurezza, nè divulgarsi universalmente, senza una autorità infallibile (245): or niuno è infallibile se non è guarentito da Dio; dunque la società è obbligata a porsi sotto l' insegnamento divino qualor possa averlo. Tanto più che questo insegnamento è necessariamente un sussidio delle verità naturali, primo elemento di socialità (884), non potendo Dio rivelante dissentire da Dio formatore della società.

La autorità non è per sè infallibile; dunque non ha dritto di costringere i sudditi a giudicar evidente la divinità di una rivelazione; dunque neppure ad esigere la fede. Dovrà dunque propagare le verità rivelate persuadendole.

Queste verità sono per sè un bene inestimabile, sono guarentigia degli interessi temporali, sono vincolo sociale: dunque la società che le trovò e adottò dee difenderne il possesso; e punire in chi le combatte il delitto anti-sociale.

891 Lor conseguenze

Dal che si inferiscono tre conseguenze importantissime, cioè:

1. Differenza fra i cattolici e gli infedeli

I. Quanto sieno irragionevoli certi paralleli che si stabiliscono da alcuni polemici fra il modo con cui procedono talvolta i sovrani cattolici riguardo a cristiani *refrattarii*, e il modo onde procedettero riguardo ai fedeli i persecutori o riguardo ai cattolici gli stati eretici. Che un Sovrano cattolico, vivamente penetrato della *certezza di sua fede* e del tesoro inestimabile che essa reca ai suoi sudditi e nel tempo e nella eternità, ascoltando i richiami dei fedeli contro lo scandalo, vieti ad un apostata il disertarneli, egli è questo un procedere giusto e ragionevole, e sarebbe empietà e crudeltà l'operare altrimenti *con tanto lor danno e a loro dispetto*. Nè qui egli si fa arbitro del loro credere, ma li difende da chi vorrebbe tradirli (*): il regolatore del *loro* credere non men che del *suo* è nella chiesa *infallibile* la verità *certa*, a cui *doveano* darsi, e *spontaneamente si diedero* sudditi entrambi.

All' opposto i persecutori, creata col proprio cervello una dottrina o apertamente assurda, o da loro stessi dichiarata incerta, pretendono ottenere dal cattolico un assenso che mai non prestò, ed una apostasia cui non può consentire senza sragionare e spergiurare.

892 2. La religione sociale non dee determinarsi col torna a conto

II. La seconda conseguenza che spunta dal fin qui detto è che la maniera con cui il Romagnosi (**), il Bentham (***) e gli altri pubblicisti *utilitarii* vorrebbero stabilire la religione negli stati, è del pari irragionevole

(*) O come dicono costoro *illuminarli*: chè queste *illuminazioni di ciechi* si sogliono fare a marcio dispetto dei popoli; i quali cessano allora di essere *sovrani*, e divengono schiavi dei *grand' uomini* inviati ad illuminarli (V. Damiron, Philosoph. mor p. 2)

(**) Assunto primo § ultimo.

(***) Oeuvres: T. I, pag. 127.

e irreligiosa. Lo stato, dicono, ha dritto alla felicità; per la felicità è necessaria la unità religiosa; dunque uno stato deve esaminare qual è quella fede che gli sarà più utile, ed a questa adunare quanto è possibile i sudditi. Perocchè, dicono, se una religione vera è utile; dunque una religione utile sarà vera.

893
Codesto vendere religione *all'incanto* è cosa empia

Ella è questa una speciale applicazione del solito loro principio di *utilità*, che abbiamo altrove più volte confutato (*). In questo caso però la sua applicazione è più empia del consueto, giacchè pretendesi che l'uomo ponga a mercato i doveri che egli ha verso il Creatore, e se ne faccia pagar l' adempimento. Ma checchè si dicano costoro, l' ordine, la giustizia, la gratitudine parlano all' uomo del suo Signore sì altamente che, prescindendo anche da ogni utilità futura, egli comprende e sente vivamente il dovere di venerare e obbedire Lui da cui tutto ebbe quanto è e quanto può essere. E sotto tale aspetto questa religione messa all' incanto è una empietà.

894
Ed irragionevole: giacchè non sempre il vero è utile

Sotto altro aspetto poi ella è irragionevole: 1. Perchè suppone che la religione vera sia utile *sempre* anche agli interessi *temporali*: or la utilità del vero anche temporalmente è innegabile se si considera *genericamente*; ma nei casi particolari può bene spesso accadere che il *delitto* rechi più utile che l' *onestà* (**). Gli stati partecipano in questo punto la condizione degli individui ai quali sebbene sia utile ordinariamente la probità, pure in certi casi riesce temporalmente nociva. Dunque, in religione come in tutta la morale, il principio del *torna-a-conto* è ugualmente irragionevole e per gli stati e per gli individui.

895
Quando è utile può non vedersi l' utilità

2. Perchè suppone che l' efimero intelletto dell' uomo possa conoscere tutta la portata dei divini insegnamenti nell' intero corso dei secoli. Quando l' Eterno rivelò una verità, vide racchiusa in codesto germe tutta la catena di sue conseguenze. Dedotte queste dai tardi nepoti dimostreranno lor forse in quella verità un bene immenso, che gli avi lor tramandarono senza pur conoscerlo (***). Pretendere che sia lecito all'uomo il negar fede al suo Dio, rinfacciandogli la *momentanea* inutilità dei suoi dogmi, ella è dunque irragionevole tracotanza.

896
Niun' altro vero si decide colla utilità

3. Il sistema degli *utilitarii* può paragonarsi ad un sistema che pretendesse determinar le verità matematiche secondo l' utile che se ne può sperare: e come sarebbe ridicolo il dire ad un negoziante dover egli ammettere che due e due fan quattro *perchè gli torna a conto*, così è ridicolo l' assegnar tal principio per determinare ogni altra verità o di fatto o di ragione.

Lo stato dunque, come l' individuo, usi le consuete vie di conoscere il vero in materia di religione; conosciutolo lo sostenga coi mezzi e den-

(*) Oltre ciò che è detto nel corso dell' opera (VI VII segg.) ne abbiam dato un cenno in un giornale che assai raccomandiamo ai nostri leggitori V. La Scienza e la Fede, Giornale di Napoli.

(**) Arrigo VIII quando assunse in Inghilterra la autocrazia religiosa, e i tanti Principi di Germania quando predarono i beni della chiesa furono mossi dalla *utilità*. Utilità certamente *mal intesa* anche temporalmente (V. Cobbett, lettere, Rubichon influenze ec.); ma quanto sarebbe malagevole il persuaderne chi non fosse d'altronde persuaso della verità cattolica! Aristide non la pensava come codesti *utilitarii* quando censurava il consiglio di Temistocle.

(*) Rechiamone un esempio famigliare ai moderni filantropi Essi consentono che la Religione di Cristo ha abolita la schiavitù; eppure essa predicò agli schiavi la obbedienza. Un *utilitario* che avrebbe detto a Paolo e a Pietro predicanti la dipendenza a codesti sventurati? — La vostra dottrina vuol perpetuare e rendere più salde le catene; l' *insurrezione è* per gli schiavi *il più sacro de' doveri* —. Chi dei due indovinò il vero utile? Spartaco o Cristo?

tro i limiti a lui prescritti dalla sua natura: la felicità sarà necessaria conseguenza dell'ordine, della giustizia; conforme alla parola infallibile: *cercate il regno di Dio e la sua giustizia, e ne avrete per giunta anche il ben temporale.* 897

Una III. conseguenza che dal fin qui detto si inferisce è il dritto di censura sulle opinioni, epperò su chi le propaga o parlando o stampando. Questo dritto parmi essere stato dalle passioni politiche soverchiamente ora esagerato or depresso, perchè non considerato giammai coi sani principii. La politica di stato volle far infallibili *di dritto* i sovrani che non sono fallibili *di fatto*: la anarchia filosofante volle sostenere il dritto di propagar il falso *per amor della verità*; amendue perdettero i dritti veri per mantenersi nei pretesi. Tentiamo le vie del discorso per chiarir il vero. 898 — 3. Dritto di censura

Può egli negarsi che certe verità morali sieno sempre state e *certe* fra gli uomini, ed *evidentemente* dimostrabili anche dalla ragione naturale? può negarsi che queste costituiscono l'appoggio della società? Poterono dunque tali verità aver tutte le condizioni necessarie (884) ad essere da una nazione e ricevute e difese. 899 — Ogni società può averlo riguardo alle prime verità

Ma queste sono naturalmente pochissime; e appena il raziocinio incomincia a volerle sviluppare, e investigarne le basi, egli si intrica e le perde, se non accorra in suo sostegno la fede (245 segg.). La autorità intanto, non essendo infallibile, non può ragionevolmente scegliere alcuna delle tante opinioni in cui svariano i filosofi, partendo dai principii stessi. Ella si trova dunque nella alternativa o di vietar ogni raziocinio come il Corano, o di scegliere a caso una opinione come gli infedeli, o di tutte permetterle come i tolleranti. I due primi partiti sono contrarii alla ragione, epperò contro natura. Resta dunque solo il terzo, il quale è di tutti il meno irragionevole, ma non è però men funesto; giacchè permettendo la discordia degli intelletti, riduce la società ad una pura unione materiale, obbligata a trovar unità nella forza fisica mancandole la forza morale, la quale non ha altra solida base fuor della verità, che è titolo di dritto (343). La tolleranza riduce dunque la autorità sociale ad appoggiarsi tutta sulla forza, epperò ad essere poco men che tirannica, quali sono, in fatti, più o meno, tutti i governi ove i principii non sono saldi, e capaci di ingerire obbligazioni di coscienza (*) e di stabilir dritto *inconcusso*. 900 — Non riguardo ad altre meno evidenti

Ma fate che una luce superna fornisca all'uomo nuovi dogmi indubitati; fate che vegliando poi alla custodia di questi germi di verità lo rassicuri dall'inferirne quei raziocinii erronei che potrebbero infettar la morale e demolire la società; fate che gli individui associati, riconoscendo la divinità di codesta Guida, consentano, come è lor debito, a riceverne gli indirizzi infallibili; allora egli è evidente la tolleranza del contrario essere essenzialmente ripugnante e al debito imposto dalla coscienza, e all'interesse della unità sociale. Il debito della coscienza potrebbe *in certi casi* e individui *rarissimi* supporsi per invincibile ignoranza sospeso; ma l'interesse di unità è interesse *sociale*, nè pel mutare o vacillare di pochi individui vien meno. Dunque una società assistita da luce superna a conoscerne infallibilmente le verità morali, non potrà mai tollerare la libertà nel pubblicare opinioni contrarie ad una religione evidentemente divina. 901 — Se non quando si accertano per rivelazione

Concludiamo dunque che ogni società può aver dritto ad impedire la — Epilogo

(*) Ecco perchè i più saggi fra gli antichi legislatori si armarono di rivelazioni di oracoli per ottenere obbedienza ai loro statuti. E si l'ottennero sulle prime; ma disingannati ben presto i popoli, e perduta la riverenza alle leggi dovettero ricever dalla forza un giogo di ferro, e perduto lo *spirito pubblico* divennero società *materiali* di fiere fra lor divorantisi.

abolizione delle prime verità naturali; ma senza rivelazione non può abbracciare altri dogmi positivi; assistita da essa, non solo può, ma dee promuovere la unità degli intelletti nel di lei ossequio o vietare ogni espressione di sensi contrarii (XCVII). La censura è dunque retaggio essenzialmente di una società che abbracciò qualche dottrina; la censura estesa a dommi positivi è retaggio di una società che si professa dipendente dalla rivelazione; in ogni altra società ella è tirannica perchè irragionevole. E questo è il motivo per cui molti degli argomenti degli empj in favore della libertà di pensare acquistano qualche apparenza e meritano compassione anzichè sdegno: piombati per loro sventura nella infedeltà, essi non possono più trovar nella società un ragionevole principio a legittimar la censura; nè mai lo troveranno finchè non si ricordino che vivono in una società o credente, o certo obbligata per natura, *obbligatasi* pel battesimo a credere.

902
Osservazioni conseguenti sul dritto di censura e di disputa

Dal che apparisce 1. quanto ragionevolmente negli stati cattolici la censura venga affidata, o almeno assoggettata a chi è riputato organo della verità, alla Chiesa, e a chi ne conosce a fondo e ne riverisce l'insegnamento: 2. quanto sia debole la difesa che in favore del libero parlare e stampare suol dedursi dall'utile delle dispute a chiarir il vero. — Lasciate cozzar gli ingegni, dicono, ne schizzeranno scintille di verità.—Se pur fosse vero questo aforismo, sarebbe qui fuor di luogo: chi riverisce come divino un qualche oracolo, qual bisogno ha di chiarire il vero, che ei già conosce infallibilmente senza avventurarlo alla disputa? Ma il peggio è che l'aforismo stesso è *falso*, *pericoloso*, *funesto*.

Falso, perchè in materie metafisiche e morali le dispute di sola ragione crescono i dubbii e gli errori (V. Nota LXXII), non chiariscono le verità: *pericoloso*, perchè molte volte l'ingegno del difensore può essere inferiore a quello di chi impugna la verità: e tradire con mala difesa una causa santissima: *funesto* perchè mentre si sta disputando si dubita, e in questo dubbio la società, che non può arrestarsi, non ha come guidarsi. Cozzino pur dunque sulle varie opinioni fisici, chimici, astronomi.... i cui dubbii non cangiano di corso natura. Ma il *libero* operar dell'uomo guardiamolo, potendo, da errori e dubbii, cause certissime di traviamento e di letargo in chi è *vera causa* del proprio operare.

§ 3. *Come dee perfezionarsi dalla società la intelligenza dei sudditi rispetto ai beni particolari.*

903
Doppio problema

Due uffici ha nell'uomo la intelligenza: 1. conoscere il vero, suo naturale obbietto; 2. regolare con tal cognizione la volontà e quant'altre facoltà da essa dipendono (368 e 371). Due beni in tal materia può dunque recar la società all'individuo; ajutarlo a conoscere il vero: 1. in quanto egli è *per sè* un bene della mente: 2. in quanto può essere necessario a maneggiare i proprii interessi con maggior avvedutezza. Quindi due problemi morali: 1. La società è ella obbligata a dilatare illimitatamente in tutti i suoi membri la istruzione scientifica, letteraria e tecnica? 2. La società è ella obbligata a far sì che ciascuno, conoscendo i proprii dritti, interessi, relazioni abbia il modo di mantenersi in possesso del proprio? Direm la prima istruzione *speciale*, la seconda istruzione *civica*.

904
Obbligazione di promuovere la istruzione in ordine al *civico*

Il secondo quesito appena può dirsi problema, tanto egli è evidente esser dovere della società il difendere la intelligenza dei suoi dai soprusi, dalle frodi, dagli errori, dalla ignoranza; elementi tutti che distruggono i primi principii della umana operazione. Se ciascun uomo è in debito di procacciare altrui il bene del *vero* (368) in quanto esso è *mezzo*, quanto

più ne sarà in debito coi suoi la società, destinata dal Creatore a loro conforto nel conseguimento di temporal felicità! (724). La verità di tal dovere è dunque indubitata; ma il modo con cui la società può adempirlo è proprio di società che va gradatamente perfezionandosi; ed ecco perchè lo abbiam riguardato anzi come *perfezionamento* che come *tutela*. Se la società si limitasse a far sì che ciascuno *potesse* andar in traccia del vero, nulla o quasi nulla sarebbe per l'individuo: giacchè ognuno, se non è impedito da violenza, vuole e procura conoscere il vero, specialmente in materia di interessi.

905 — Perfezionando la cognizione

Il gran bene che ci procura la società incivilita (e cel procura tanto maggiore quanto ne è maggiore l'incivilimento) egli è di incontrare il vero stampato, per dir così, in ogni angolo del sociale edifizio; talchè l'inganno parrebbe quasi impossibile, se nulla fosse impossibile alla umana malizia. Determinare fin dove possa giugnere in tal materia la social perfezione è tanto impossibile, quanto è impossibile alla generazione presente conoscere le invenzioni delle future. Basti a noi il dare un saggio di ciò che adoprano di presente le colte società, affinchè comprendasi e ciò che loro dobbiamo, e ciò che possiamo sperarne; e così ci si prepari la via a determinarne le leggi morali.

Il maneggio più o meno avveduto dei nostri interessi dipende dalla maggiore o minor cognizione che abbiamo delle relazioni personali, dei dritti reali, della loro materia, delle leggi con cui dobbiamo usarne; ed ecco un vasto campo alla cooperazione di perfetta società.

906 — 1. col far note le persone

Essa ci assicura la cognizione e fisica e morale delle *persone* 1. coi tanti provvedimenti atti ad autenticare il nascimento, il domicilio, la professione, i maritaggi, la morte ec.: 2. colla pubblicità delle sentenze e delle pene; coi segni di infamia or delebili or indelebili, ec. 3. colle distinzioni onorifiche, indizio or di servigi prestati alla società, or dell'autorità e capacità a prestarne: uniformi, decorazioni, medaglie, patenti, livree, titoli e mille altri mezzi consimili di onore, che sogliono e ambirsi da chi non li merita e vilipendersi per dispetto da chi non li ottiene, sono ben lungi dall'essere nella mente ordinatrice un mero pascolo di vanità: esse giovano del pari e a stimolo di ben fare e a documento di merito e di capacità *personale*.

907 — 2. i dritti

A chiarirci sui *dritti* sono diretti non solo le leggi e i giudizi civili nei quali la società determina il dritto (jus-dicit); ma tutti inoltre i tanti provvedimenti economici con cui ella ne conserva i documenti e dalle frodi degli uomini (notai, bolli, formalità, testimoni ec.), e dalle ingiurie del tempo (archivii, monumenti, registri ec.)

908 — 3. La loro materia

Ma qual prò dal conoscere i dritti, se potessimo essere ingannati sulla loro *materia*? Se assottigliasi ad ingannarci l'ingegno dei truffatori, si perfeziona a disingannarci la social vigilanza. Le mappe topografiche, le guardie campestri, gli agrimensori pubblici, i termini ec. ci danno notizia dei terreni, prima base della ricchezza; le mete, i mercati, i bolli, le privative opportunamente accordate ec. ci assicurano dalle gherminelle della industria; i banchi pubblici, il conio monetario, le tariffe di ogni maniera, la unità di pesi e misure ec. sono mezzi istituiti dalla società affinchè possa ciascuno conoscere la materia di che vuol negoziare. E siccome il commercio sociale esige anche la material comunicazione fra gli individui, la quale suol crescere in ragione della perfezione sociale, così voi vedete, in una società più colta, occupata la autorità ad informarvi perfino e del nome delle vie urbane, e della direzione delle strade maestre, e della distanza precisa di un luogo dall'altro, e dei giorni destinati alle varie comunicazioni religiose, scientifiche, commerciali, geniali ec. con annunzii, al-

manacchi, statuti. Delle quali cose tutte avete nei giornali ufficiali una specie di compendio, divenuto a' dì nostri una specie di pubblica scuola; la quale ove sia ben diretta, non solo dei materiali, ma ancora dei morali interessi può riuscire efficace magistero e stromento.

909
4. Le leggi

Ma quello che sommamente importa egli è il conoscere *con quali norme* ogni individuo potrà ottenere il ben proprio coll' ajuto della società. Ed anche a questo volge sue cure la società incivilita agevolando a ciascuno la cognizione delle leggi: ma di questo tratteremo più a lungo ove diremo della legislazione (Dissert. III).

910
Canoni morali di tale obbligazione

Da quanto abbiamo accennato intorno allo scopo e al modo della istruzione *civica*, è agevole inferirne i canoni morali.

I. È dovere della società il promuovere questa istruzione; epperò quanto più questa si promuove, tanto più si perfeziona temporalmente la società.

II. Pregio della istruzione è l'essere *intiera*, *chiara*, *breve*, *facile*. Scopo dunque di questa pubblica istruzione civica debbe essere che ciascuno possa conoscere *tutti* i suoi dritti, doveri ec. conoscerli *senza equivoci* e *dubbi*; conoscerli *in poco tempo*; conoscerli *agevolmente*, epperò senza dispendio, senza erudizione recondita ec.

911
Obbligo di promuovere la perfezione delle facoltà speciali

E tanto basti intorno alla pubblica istruzione *civica*; passiamo a trattare della *speciale*. — La società è ella obbligata a dilatar illimitatamente fra' suoi la istruzione scientifica, letteraria, tecnica? — Questo problema astrattamente considerato è simile ad un altro proposto da noi nel dritto individuale (V. Nota VIII) —. L'uomo è egli obbligato a sviluppare *tutte* le proprie facoltà? — Non essendovi l' uomo obbligato, potrebbe inferirsene non esser obbligata la società a promuovere in tutti gli individui questo progresso di istruzioni.

912
D' onde esso nasca

Ma se pongasi mente alla natura della pubblica società, di cui esaminiamo i doveri; se vi si applichi il gran principio delle scienze pratiche (*), la *ragion finale*, si vedrà doversi andare con grande avvedutezza nello equiparare le leggi morali della società con quelle dell' individuo. Questo vive essenzialmente e *per sè* nell' *ordine* principalmente *spirituale*, e per conseguenza dee fare direttamente suo primo scopo il bene infinito (36); vive pochi anni in terra e per conseguenza non può in sì breve tempo abbracciar egli *solo* la mole immensa dello scibile e dello agibile: dee dunque sviluppare in sè quelle forze soltanto che, nelle personali sue circostanze, recar gli possono sussidio al conseguimento del bene infinito: il suo *fine* determina la sua operazione.

Ma la pubblica società *per sè* ha per iscopo *immediato* (724) il bene temporale; ella non può determinare a ciascuno le circostanze in cui si troverà; ma col numeroso stuolo dei suoi può agevolmente provvedere ai bisogni di tutte le varie circostanze in cui si trovano or gli uni or gli altri (768). Dunque il far sì che tutte le professioni *utili* trovinsi a portata di giovar a tutti gli individui può essere cosa lodevole e doverosa: lodevole dunque e doveroso il fare che ciascuna di esse acquisti viemaggior grado di perfezione e possa così prestare maggior sussidio all' uopo.

913
Suoi canoni di proporzione

Avvertasi per altro che ad ottener ugual progresso non è necessaria uguale assistenza; questa dee proporzionarsi 1. alla *utilità* della facoltà che si promuove; e questa utilità dee misurarsi dal contribuir che fa ciascuna, non al divertimento, ma alla perfezione sociale da noi altrove delineata (452 segg.)

2. Alle *difficoltà* che ne impediscono i progressi sì per la moltiplicità

(*) V. Nota VIII.

dei tentativi, sì per la congiunzione di sforzi, sì pel tempo e pel dispendio richiesto a progredire.

3. Ai *mezzi* dei quali è fornita la società. In tempi di abbondanza potranno adoprarsi delle spese, che sarebbero non solo imprudenti, ma *ingiuste* fra miseri oppressi da carestia o da travagli. E dico *ingiuste*, perchè è ingiusto il negare al bisogno ciò che si accorda al lusso; ingiusto costringere il pezzente a privarsi del vitto per contribuire al divertimento dei ricchi (742).

914 Obbligo del promuovere la universalità d' istruzione elementare

Abbiamo stabilito essere perfezione della società il promuovere sotto certe condizioni il progresso di tutte le facoltà: ma è egli ugualmente lodevole il promuovere in esse *tutti* i suoi membri? Il problema è assai diverso. Vi hanno certi elementi che sono *per sè* utili a tutti e agevoli ad apprendersi, come il leggere, il parlare corretto, lo scrivere, il conteggiare ec. Potrà taluno abusarne: ma questo è egli motivo per privare i più di una sì evidente utilità? chi sosterrà non doversi insegnar a parlare, perchè tanti abusano della parola?

915 Danni della universalità nella sublime

Altre facoltà sono a pochi necessarie, a tutti difficili, a molti impossibili: il volerle accomunare al volgo egli è dunque un volere da molti l'impossibile per formar molti inutili alla società, perdendo quel vantaggio che recar le potrebbero. Imperocchè il lavoro delle braccia esige abitudini e complessioni del tutto diverse da quel dello spirito: abituar molti a sola occupazione di spirito, egli è un ridurli nella impossibilità di operar colle braccia. Eppure chi non vede esser le braccia richieste in numero maggiore che le teste? quante braccia vi vogliono ad eseguire i disegni di un solo architetto! Imprudente è dunque il voler accomunare *soverchiamente* le facoltà più sublimi, giacchè questo essendo di impossibile riuscimento, moltiplica oziosi miseri e turbolenti, perde braccia utili e necessarie, senza acquistar teste; le quali, pur se si acquistassero, riuscirebbero soverchie epperò gravose alla società.

916 Necessità di un sistema medio e suo modello

Ma altro è *non accomunare a tutti* la istruzione più sublime, altro *fro-darne i più* alti, più *rari ingegni*, la cui perdita è un vero danno per la società. Non mancano ai governanti i mezzi di discernere i grandi ingegni in mezzo alla folla; e in ogni tempo si sono veduti dai casolari e dalle officine uscir dei Peretti, dei Ximenes: nel che è ammirabile la istituzione della Chiesa di Gesù Cristo, la cui monarchia fondata sul principio della più perfetta uguaglianza dei fedeli appiè della Croce, aprendo a tutti le vie del sapere e *a proporzion del sapere* quella pur degli onori, unisce alla solidità della più compatta *unità* e i vantaggi della più ampia democrazia, e i meriti di una aristocrazia elettiva (543 segg.)

917 Epilogo

A somiglianza di questo divino modello, tanto direm più perfetta ogni altra società quanto più vi sarà comune la istruzione elementare; aperta agli alti e chiusa ai bassi ingegni la istruzione sublime: avvertendo però che *elementare* e *sublime* sono termini relativi allo stato di ciascuna società, al progresso delle scienze che vi si professano, al secolo in cui si riguardano; giacchè vi hanno rami di scienza, in cui ciò che oggidì studiasi negli elementi, sarebbesi riputato un portento nel medio evo.

918 Del vegliare intorno alla istruzione tecnica

Ciò che abbiam detto della istruzione *scientifica* e *letteraria* può in gran parte applicarsi alla *tecnica*, la cui perfezione contribuisce non poco alla *morale* e moltissimo alla *material* perfezione della società, ed è la prima che salta agli occhi dello straniero osservatore (*). Non dirò io qui dei mezzi con cui possono perfezionarsi le arti, e se sia più utile il lasciarle in loro piena balìa o riunirle in congreghe di artieri; se i privi-

(*) Può vedersi in tal proposito il Say (G. B), Econom. polit. T III, p. 112.

legi aiutino e quando; se debbano distribuirsi patenti e sotto quali condizioni, ec.; parlino di ciò i pubblicisti teoretici di ordine materiale.

919
Egli è un dovere per la società

Limitandoci noi all' ordine morale osserveremo soltanto che oltre il debito di material perfezione (724) la società ha qui un gran debito colla legge di umanità, imposto a lei dal dritto ipotattico (707); cioè di occorrere alla vergognosa e snaturata infingardaggine di tanti parenti, che trascurando il primo dei lor doveri, la cura dei figli, li preparano coll' ozio agli stenti, e cogli stenti ai delitti. Se è debito di un padre procurare ai figli una vita allo stato lor convenevole (come diremo altrove); se debito della maggiore autorità il supplire ai falli della autorità subordinata; ognun vede quanto sia nel superiore il debito di vegliare acciò che ogni fanciullo venga tosto coltivato appena sviluppa i primi germi e di ragione e di forza. Vero è che se il padre vi provvede non è lecito a superiore autorità l'assumere la direzione domestica (701); ma scuoterlo dal letargo e costringerlo ad esser padre e non traditore dei suoi, qual opera più doverosa e più sacra per chi tiene le veci di quel padre supremo da cui ogni paternità si deriva? E se il soccorrere i miseri incapaci (760 segg.) di provvedere a sè stessi è rigoroso dovere della società, quanto sarà più rigoroso dovere il provvedere a quegli innocenti che, incapaci non pur di riparare ma ancor di conoscere la propria sventura, si troveranno ridotti dal padre barbaro a scegliere fra l' ozio e il delitto, fra la miseria e la forca! Ecco sotto quale aspetto io dicea la istruzione tecnica un bene epperò un dovere morale della società. Dovere peraltro che dee rispettare come i dritti paterni così la libertà dei figli, che non dee costringerli ad una professione, se non con quei riguardi che direm poscia parlando della educazione; in somma che dee adempiersi invece del padre, epperò con cuore e con dritti di padre.

E tanto basti intorno ai doveri della società relativamente alla perfezione della intelligenza nei sudditi.

Articolo III. — *Come dee perfezionarsi dalla Società la volontà dei suoi.*

§ 1. *Considerazioni generali.*

920
Importanza di tal perfezione

Se il grande scopo della umana società è la temporale felicità subordinata alla eterna (724 segg.), egli è chiaro che ella dee con ogni studio perfezionare la volontà dei suoi, giacchè la volontà finalmente è la sede della perfezione umana (42), epperò la volontà *ordinata* è la posseditrice di vera felicità (41). Se dunque si dà un' arte di rendere felici gli uomini, essa dee volgersi a perfezionarne la volontà: e la società, ossia la autorità sociale (729), dee mettere il precipuo suo studio in questa arte, alla quale sono rivolti tutti gli altri mezzi della umana politica.

921
Mezzi per muovere le volontà benchè libere

Ma come potrà ella ottener tale intento sulle volontà *libere*? movendole in modo alla lor natura conforme. Or la natura delle volontà è di non moversi se pria non conosce (159); dopo aver conosciuto muoversi al ben convenevole (20); crescere verso di questo il suo slancio colla vivacità della immaginazione e delle passioni (152); le quali per altro se attentamente non si dirigano e non si infrenino a tempo, appena mai sarà che non trasportino a precipizio la volontà (156). In tutti questi principii di movimento egli è evidente che molti *appigli* si presentano alla mano della autorità ordinatrice, non tali, nò, che la rendano arbitra assoluta di volontà restie, ma tali bensì che maneggiati prudentemente, dovranno *nella totalità* ottenere dalle volontà un *libero* eppur *certissimo* assenso (445).

Questi appigli sono la intelligenza ragionevole, la immaginazione, le passioni, e i sensi loro ministri; i quali tutti operando sotto leggi *necessarie* (58 segg.) alla presenza dei loro obbietti, possono dalla autorità per *mezzo* degli obbietti medesimi venir determinati ad invitar le volontà verso quello scopo a cui ella dee dirizzarle.

922

Definizione e divisione della *educazione civica*

La politica perfezionatrice delle volontà o come in altra guisa potremmo appellarla la *civica educazione* dei popoli potrà dunque definirsi — la arte di presentare pubblicamente agli individui associati tali obbietti di cognizione ragionevole, di immaginazione, di sensazione, che invitino le volontà all'onesto, e ve le indocano per una morale necessità—. Ella potrà considerarsi e nella parte *positiva* che presenta cotali obbietti, e nella *negativa* che impedisce i contrarii. Considerata l'arte in sè stessa, potrem dare una orcbiata agli oggetti, relativamente ai quali le volontà debbono volgersi e perfezionarsi.

§ 2. *Modo di persuadere il bene per via di ragione, di immaginazione, di senso.*

923

Coltura *negativa* delle volontà

A ritrarre dal male per via di *ragione* è diretto in gran parte ciò che abbiam detto nel precedente articolo intorno alla perfezione civica della intelligenza, e al dritto della società contro l'errore. Una maniera retta di giudicare intorno al bene e al male è il mezzo più sicuro insieme e più soave per ottenere la adesione al bene. Or questa *maniera di giudicare* può nel pubblico rettificarsi e per via di autorità e per via di discorso: quando è fermo in tutti il principio di obbedienza sociale che riguarda nella autorità pubblica una comunicazione della maestà divina; quando questa fermezza nasce dal comprendere vivamente il danno che soffrirebbe la società dalla anarchia, allora si obbedisce *perchè si dee*, e questa obbedienza è bastevole a formar il bene della società. Ma se chi governa riesca inoltre a far penetrare in ogni intelligenza la rettitudine, utilità, necessità di ciò che ei comanda, allora la energia della volontà si raddoppia, giacchè ella conosce evidentemente non solo *il bene dell'obbedire*, ma anche il bene *che coll'obbedire* ella *conseguirà*. In una fortuna di mare, in una battaglia campale si obbedisce al piloto, al capitano perchè *si dee*, e perchè si conosce ogni speranza di salute pendere dalla unità della azione comune: ma quanto è più energica la obbedienza quando e si ha gran fiducia in chi ordina, e si tocca con mano la savviezza degli ordinamenti!

Coltura *diretta e positiva* per autorità

E per evidenza

924

La persuasiva non divenga dipendenza

Sarà dunque grand'arte del governante il persuadere (732) ai sudditi la savviezza dei suoi ordinamenti; ma conviene evitare uno scoglio in cui potrebbe urtar di leggieri, se nel dimostrarne ai sudditi la aggiustatezza egli paresse in certa guisa mendicarne il consenso, come elemento della loro obbligazione. Egli è chiaro che scemerebbe in tal caso la forza della *autorità* che a tutti si raccomanda da sè, per ottenere dal *discorso* un sussidio *incerto, incertissimo*; giacchè le leggi ancor le più giuste si appoggiano talor su motivi al volgo quasi inaccessibili or per grossezza d'ingegno or per malignità di umori.

925

Come voltero i sofisti

Ma ricordiamoci che mentre parliamo di *autorità suprema*, non parliamo anzi di una che di altra forma; parliamo della persona o fisica o morale, che ha dritto di ordinare i sudditi, e questa, diciamo, dee ordinare *principalmente* in forza del suo dritto. Non così può venir guidata una assemblea di persone che abbiano voto *deliberativo* nel governo: codeste persone essendo a parte della autorità non sono governate ma governanti; e il loro voto non deve appoggiarsi sul dritto di chi propone la legge, ma sui motivi che la rendono convenevole. Ed ecco perchè nel se-

colo scorso, quando *ogni* popolo incominciò a riguardarsi (525) come *essenzialmente* sovrano, *ogni* legge dovette appoggiarsi sul suo *considérant* e non più sulla autorità di chi regge a; giacchè il Re era per codesta filosofia l'esecutore dei voleri popolareschi (*le pouvoir exécutif*).

926
Ma sia congiunta con autorità

Noi camminiamo qui come altrove nella via di mezzo; e sebbene *lodiamo* il persuader gli intelletti (923), pure *noi crediam necessario*, anzi lo giudichiam qualche volta e pericoloso e impossibile, specialmente nei decreti e ordinamenti particolari. Più agevole o persuasivo potrà riuscire un tal linguaggio negli ordinamenti generali e costanti, i quali vengono più propriamente sotto il nome di leggi (XCVIII); giacchè chi studia sotto aspetto astratto, scevro che egli è dai suggerimenti dell'interesse, può udire più aperti i comandi di ragione.

927
Coltura indiretta: sua efficacia

A questa che possiamo appellare la istruzione politica *diretta* può aggiugnersi quella *indiretta*, che vien data dai governanti per mezzo di cento penne e di cento lingue, quando la società è in possesso del vero e vieta ogni dottrina ad esso *certamente* contraria. Allora giornali, teatri, scuole, solennità, monumenti ec. tutto parla una lingua medesima: ed è impossibile che il volgo, eziandio il più rozzo, non si imbeva dei giudizj medesimi. Ne abbiam pur troppo una tristissima prova al mirare ciò che potè in tal materia in Francia la energia dei sofisti, allorchè colla lor congiura costrinsero il volgo ad imboccare il freno dell'errore (*). Se non che essendo l'errore essenzialmente contrario alla natura umana, tirannico ne sarà sempre il giogo ed efimero il trionfo: perocchè si svelano insensibilmente i sofismi, e si atterrano gli oppressori. Ma quando la società è imbevuta del Vero, e il Vero protetto dalla autorità, allora egli domina invincibilmente gli intelletti e piega soavemente le volontà.

928
Alla armonia delle volontà richiedesi nel sovrano il poter giudiziario

Se non che la perfezione e saldezza di questo bell'ordine, di questa concordia, trovasi in perpetuo cimento per un elemento interno di discioglimento germogliante dalla natura stessa dello esser sociale. La società mette in relazione molte intelligenze posseditrici di varii dritti (355 e segg.) i quali possono essere più o meno evidenti rispetto ai varii individui, secondo la maggiore o minore evidenza e assoluta e relativa di quelle verità sulle quali ogni dritto si appoggia (343).

Questa varietà di giudizio intorno ai *dritti* porterebbe una continua varietà e contrasto di volontà e di operazione anche fra persone di cuor retto, giacchè ciascuno vorrebbe rettamente che al dritto qual ei lo conosce si piegasse ogni volontà, essendo il dritto un potere secondo ragione *irrefragabile* (350).

Se dunque la autorità sociale dee riunire le volontà ella dee chiarire i dritti, e chiarirli per modo che niuna delle volontà dipendenti traviar possa dalle vie che ella addita. Questo potere di dichiarare e dritti e doveri reciprochi fra i sudditi suol dirsi *poter giudiziario*, ed è, come ognun vede, o il più efficace, o certamente uno dei mezzi più efficaci ad ottenere colle vie di ragione la perfezione delle volontà associate, e della loro armonia. Al sovrano dunque (vale a dire alla persona o fisica o morale in cui la autorità suprema è concreta), al sovrano appartiene *essenzialmente* il poter *giudiziario*, giacchè ufficio del sovrano è armonizzare la società.

Ingenerante vera obbligazione nei sudditi

Questa dichiarazione dei dritti privati fatta per opera della autorità è tutt'altro che la dichiarazione proposta da privati maestri, i quali non

(*) Fraenum erroris quod erat in maxillis populorum (Is. c. 30). Chi vuol vedere accertamente descritte le arti dei congiurati legga il Barruel: Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme.

hanno dritto *per sè* a muovere le altrui volontà. Le costoro definizioni altro poter non hanno se non quello della verità e dei discorsi su cui si appoggiano: ma la Autorità, essendo il *dritto di muovere le volontà associate*, produce il dritto e il dovere nei sudditi qualora per comun bene il dichiara (246 426): purchè, per altro, nel dichiararlo ella siegua quelle norme che rendono legittimo l' uso della autorità, come altrove diremo (Diss. III).

929 Coltura per via di immaginazione e di senso

Non è meno efficace a muovere le volontà il linguaggio dei sensi e della immaginazione; nel che il Bentham rende alla verità ed al cattolicismo un omaggio prezioso in sè stesso, preziosissimo sulle labbra di un protestante; e giugne a segno di raccomandare alla giustizia criminale le forme spaventose degli antichi *auto-da-fè* (*). Vi riflettano i Cattolici, e comprendano che la nudità della ragione è utile ad una severa filosofia, che conosce l' arte e adopra ogni mezzo per sottrarsi allo impero della sensazione: ma pel volgo che vi soggiace, togliere alla verità il linguaggio sensibile vale altrettanto che tôrle ogni difesa, e farla ammutolire; mentre parleranno contro di lei colla voce intelligibile e penetrante dei sensi tutte le più gagliarde passioni.

930 Sottrarre attrattive al delitto

Questo linguaggio può dalla autorità maneggiarsi or *negativamente* or *positivamente*. 1. Negativamente col sottrarre al delitto i suoi vezzi, al che è rivolto il dritto penale che lo rende inutile, nocivo, infame; e la polizia che lo trae dai nascondigli e lo mostra in palese quando col palesarlo può confonderlo; e all' opposto quando colle oscene sue lusinghe potrebbe il delitto allettare i sensi veglia quella per sottrarlo agli sguardi del pubblico, e seppellirlo almen nelle tenebre, ove non le riesca distruggerlo.

Occupare il popolo in sollievi innocenti

2. Positivamente col somministrare ai sensi ed alla immaginazione pascolo confacente sicchè nè pensino nè bramino oggetti rei; e dai sollievi innocenti sieno confortati al bene. Citiamo nuovamente, autor non sospetto, il Bentham. Egli inveisce contro le feste di precetto come giorni di delitto, perchè condannano all' ozio i suoi protestanti; egli loda le processioni e altre sacre pompe dei cattolici come mezzo ad occupare il volgo; aggiungeteci la memoria dei fatti, dei precetti, degli esempii religiosi che con tali pompe ridestano a pietà i fedeli; e comprenderete quanto utile sia in codeste pubblicità che da teste superficiali vengono sì facilmente derise. Questi mezzi vengono somministrati alla politica dalla religione; ma nulla poi vieta che, a somiglianza di questi, altri ne adoprino i governanti nel puro ordine politico.

931 Uso delle ricompense

Ma oltre il pascolo di oggetti innocentemente piacevoli, mezzo efficace per muovere al bene sono le ricompense delle quali hanno scritto, empiamente al solito, il Bentham già citato e il Gioja: sarebbe desiderabile che un pubblicista cattolico prendesse a riguardare questo importantissimo oggetto sotto il suo vero aspetto *statistico* e *teoretico*. Ristretti noi al cerchio morale, e nel morale ad un puro *saggio*, ci dobbiam contentare di pochi cenni, affine di chiarire alcuni equivoci.

932 Quando sia retto

Si odono spesso nel volgo lamenti di ricompense profuse indebitamente; e chi li muove pensa talora di far la causa della giustizia e della società. Or la fa egli poi veramente?

Il sovrano può operare or come sovrano or come particolare; può

(*) So da persona degna di fede che parecchie volte in Francia i *Jurys* hanno chiesto che si rialzasse nei tribunali il Crocifisso; sembrando loro men sacri e tribunale e giuramento e giudizj ove non appariva la immagine del giudice eterno: immagine in vero sì viva e della giustizia e della pietà di un Dio! e sì bel modello della giustizia umana!

dunque avere e beni e amici e servi addetti alla sua persona; può averne addetti alla sua autorità; può averne addetti alla persona in quanto sublimata alla autorità. I primi sono beni patrimoniali, i secondi nazionali, i terzi beni della corona. Pretendere che il sovrano perda, perchè coronato, il dritto di disporre del suo è cosa ingiusta; è ingiusto ugualmente il pretendere che perda il dritto di scegliersi degli amici e servi di sua fiducia. Quando dunque egli premia, coi beni suoi personali, o innalza ad impieghi destinati a cura della sua persona, egli si trova nelle stesse circostanze di qualsivoglia privato, nè alcuno ha dritto di limitarne la libertà o di pretendere da lui ciò che da un privato non potrebbe pretendersi. Se poi ricompensasse *indebitamente* o con danaro contribuito dalla nazione per uso pubblico, o con impieghi destinati a procacciar il ben pubblico, allora giuste sarebbero le querele e illegittime le ricompense.

933 — I. Regola generale sulla proporzione delle ricompense

Ma quando dovranno dirsi debitamente o indebitamente accordate? qual è il 1. general canone delle ricompense? La *uguaglianza* di proporzione fra il servigio prestato e il bene ricevuto, fra gli incomodi sofferti e il compenso, fra il pubblico vantaggio indiretto e il pubblico sacrifizio, fra la giusta espettazione e l' adempimento: ecco in sostanza le condizioni di una giusta ricompensa. A proporzione che il servigio è più *rilevante* e *costoso* merita *per sè* maggior premio; ma può accadere che un servigio, *per sè* poco importante, e a chi lo presta poco costoso, venga giustamente compensato con premio straordinario o per eccitare in altri emulazione ed ottener così indirettamente un vantaggio maggiore, o per mantenere la santità di una promessa. Tale è la condizione di alcuni premii assegnati p. e. a chi dissoda nelle colonie nuove terre, o fabbrica nuovi tetti, o introduce nuove industrie ec.: opere tutte utili alla società non per lo servigio realmente prestatole (il quale va anzi per lo più in prò di chi lo prestò), ma per la emulazione promossa a tentar vie disusate ed incerte: tali alcuni premii proposti da comuni, da accademie, o ancor da privati, la cui promessa lega il promettitore, prescindendo ancora dal conseguimento dello scopo, ad eseguir ciò che fu promesso.

Data una idea della 1. regola con cui debbono distribuirsi i premii, che è la proporzione di *quantità*, diamo un cenno della 2. che è *equità* nel tassarle.

2 Regola: sui fondi delle ricompense

Il bene sociale può riguardarsi sotto due aspetti: e come bene del tutto, e come bene delle singole parti. Da questa considerazione emerge una 2. legge delle ricompense; ed è che allora saranno più giuste quando il loro peso graviterà maggiormente (a parità di circostanze) sopra quegli individui che ne traggono maggior prò. Tutta per esempio la società è interessata al discuoprimento dei ladri; tutta dunque dovrà giustamente concorrere alle spese di polizia: ma se in qualche occasione più urgente si debbono straordinarie ricompense a chi li scuopre o li cattura, qual cosa più giusta che gravarne principalmente coloro che ne risentono il prò? (740).

Ma ciò si intende a parità di circostanze: giacchè se nell' incendio, p. e., o nel naufragio il misero che ne campò dovesse, perduti gli averi, sborsare ancora la ricompensa alle guardie a fuoco, o ai guarda-coste, una tal gravezza sarebbe poco meno inumana che un totale abbandono.

§ III. *Oggetto verso cui dee perfezionarsi la volontà degli associati civicamente.*

934 — L' oggetto è la patria

Dopo aver dimostrato come può la società piegare, fin a un certo segno, a suo talento le libere volontà, diciamo una parola degli oggetti a cui dee piegarle.

Dee piegarle al *bene sociale* subordinatamente allo *universale*; ossia dee far sì che amino la propria loro associazione, e l'amino secondo le leggi dell'ordine (722). Questo amore della propria associazione è ciò che nella pubblica società civile suol dirsi *amor di patria*; e da quanto abbiamo scritto finora intorno alla società potrà comprendersi agevolmente quali ne sieno le *basi*, quali le *norme*. Ma siccome si è spropositato assai intorno a tal materia da teste or fanatiche or torbide, è utile l'accennare almeno alcune verità prime.

935 Che cosa è patria

Per comprendere che sia vero amor di patria, convien conoscere qual è la patria. *Patria* (l'etimologia parla da sè) è quella società pubblica di cui, quando altri nacque, facea parte Chi gli diè la vita. Or una società è 1. una unione di intelligenze, e di volontà: la patria dunque è prima di tutto un adunamento d'uomini; e poichè trattasi di società concreta ella è un adunamento di certe famiglie e individui determinati.

2. L'essere *una* ossia l'essere *società* ed essere *questa* società, dipende essenzialmente dall'avere un certo fine ed una autorità di forma, e origine e dritti determinati (444). Dunque la patria è *un determinato* adunamento di individui tendenti sotto certe *determinate* forme di governo ad un *determinato* fine.

3. Ogni associazione particolare è nata necessariamente sotto la influenza di un principio associante (598 segg.), e da elementi che contribuirono a darle precisamente quello *essere concreto* che la determina (446 segg.). *Patria* dunque esprime ancora il principio costitutivo della particolar società, ossia *leggi fondamentali* (V. Nota LXXVII) con tutte le istituzioni che da loro germogliarono.

4. La autorità non può rendersi concreta se non in certi individui determinati, *uno* o *molti* secondo la varia forma. *Patria* dunque esprime ancora gli individui in cui è concreta la autorità.

5. una società di individui tende naturalmente a stabilirsi in un territorio, ad abitare in case e in città, a fabbricar tempj, a coltivar terre ec. *Patria* dunque esprime per ultimo il territorio e le mura abitate dalla pubblica società dove altri nacque (*).

936 Dobbiamo amare 1 la società in cui nascemmo

Se tutto ciò si comprende sotto nome di *patria*, giacchè tutto ciò forma, o essenzialmente, o integralmente, la società che ne diè la luce, egli è evidente l'amor di patria aver gradi e forme varie secondo che a questi varii oggetti si riferisce; e prima di tutto è nostro debito *volere il bene* della società intera (amarla), vale a dire di *quegli* individui sotto *quella* forma di governo, sotto *quella* persona (morale o fisica), sotto *quelle* leggi fondamentali, e in *quel* territorio e abitazioni. E siccome il crescere è perfezione di una società (LVIII) l'amor di patria ne promuove *anche* l'aumento. Se non che le nazioni barbare, secondo le idee lor materiali, non conoscendo altra grandezza che la materiale, sogliono volgere l'amor patrio a dilatarne le conquiste per via di *violenza*; le nazioni colte, subordinando all'ordine ogni altra grandezza, impiegar debbono l'amor di patria a far che ella cresca in ogni specie di grandezza, ma sempre per vigor di *dritto* (**) non mai di violenza.

3 la autorità

Dopo la società considerata nel suo complesso, l'amor di patria for-

(*) Questi elementi moltiplici espressi dal vocabolo *Patria* possono divenir cagione di equivoco; epperò è d'uopo avvertire sempre nell'usarlo che il precipuo senso del vocabolo esprime la pubblica società di cui era membro il padre quando il figlio nascea.

(**) Il *dritto* è forza morale (342), la *violenza* debolezza morale; giacchè *violenza* è la forza fisica priva di *dritto*. La *violenza* è dunque la forza propria di un popolo materiale, il *dritto* di un popolo intelligente.

che in essa comanda

ma nei cuori riverenza ed affetto a ciò che è l'anima della società (LXI), alla *autorità in sè* considerata, la quale parla per via delle leggi; e per conseguenza a quel complesso di giudizj, di affetti, di sentimenti che, nati dalle originarie crisi sociali, diedero, prima alla autorità stessa, poscia per essa alla società tutta quanta, una cotal sua maniera di veder le cose, un cotal suo proprio istinto, che suol chiamarsi *spirito nazionale* o *spirito pubblico*. Questo, la cui conservazione è indizio sì chiaro di amor patrio, può trasmutarsi in due maniere, cioè o col perfezionarsi o col corrompersi.

937 Della perfezione e della correzione dello spirito nazionale

Si dee perfezionare perfezionandosi la società e nel suo ordine morale e nella materiale sua coltura: la perfezione dell'*ordine* rende, a poco a poco e per vie legittime, più ordinati i costumi, più rari i delitti, più discrete le pene: la perfezione di *estensione* nelle comunicazioni sociali introduce a poco a poco un saggio *cosmopolitismo*, avvezzando a riguardare tutte le nazioni come famiglie della universale società, senza (*) che perdasi però l'amore speciale alla propria: la perfezione di *coltura* materiale forbisce colla urbanità delle maniere, colla decenza dell'abbigliamento, colla agiatezza delle abitazioni ec. le esterne forme sociali, ed ammorbidisce gli animi senza ammollirli: talchè dopo il volgere di lustri, e forse anche di secoli, lo spirito nazionale trovasi migliorato, ma non già snaturato.

Se all'opposto una società tenda a corrompersi nello spirito pubblico, tenderà a trasformarsi snaturandosi; e prima di tutto perdendo l'unità di giudizj e di affetto ella vorrà cancellare in sè le orme degli avi suoi e le leggi fondamentali da cui ella ebbe sue forme; poi affettando, non già la congiunzione più intima colla universal famiglia, ma la mutazione del proprio essere in una forma di essere straniera, diverrà trista imitatrice e servile di forme esotiche, con un *cosmopolitismo* che è allora vera apostasia nazionale; e che trapassando nelle esterne sembianze, cangerà totalmente le sue maniere antiche.

938 Esempj di amendue

Un tetro esempio di corruzione dello spirito pubblico ci presentarono nel secolo scorso (nè ancor è totalmente ristorato il danno) tante nazioni *infrancesate*, che perdettero, non che la religione, perfin le maniere, la lingua, le leggi loro proprie, per idolatrare la Francia, degna sì di lode e di ammirazione per molti titoli, e specialmente per l'ardore con che sostiene il bene e il vero se una volta vi si appiglia: ma non tale che ogni popolo debba spogliarsi di sè medesimo per trasformarsi in lei. All'opposto esempio mirabile di trasformazione perfezionante ci presenta la società cristiana, che, seminata dalla mano dell'Onnipotente sulle porte dell'Eden, andò sviluppandosi con progressiva perfezione prima nelle discendenze di Seth, di Noè, di Abramo, poi nella nazione giudaica, finalmente nella chiesa di Cristo, con tal successivo cangiar di forme che la forma posteriore è uno sviluppamento dei dritti, delle promesse, delle leggi della società precedente, senza che mai vi apparisca interruzione o salto.

939 Divario fra *stabile* e *stazionario*, *progresso* e *rivoluzione*

Queste osservazioni possono farci comprendere la essenzial differenza che passa fra società *stabile* e società *stazionaria*, fra *progresso* sociale e *rivoluzione* sociale. *Stabile* è quella società ove l'amor dell'ordine congiungendo strettamente le intelligenze al principio di unità, cioè alla auto-

(*) Il marchese Beccaria, che avea in testa più sofismi che filosofia, sembra non fosse capace di *generalizzare* quando chiamò *idolo vano* l'amore del bene di famiglia (LXXXIV). Una mediocre capacità di ingegno gli avrebbe dovuto far generalizzare la sua espressione in quest'altra forma — *idolo vano è amar il bene della società in cui si nasce* — ; e si sarebbe accorto che distruggendo l'*idolo vano* nella famiglia, era obbligato a distruggerlo nella società pubblica, giacchè sono società entrambe; e tanto ripugna il bene domestico al nazionale, come il nazionale all'universale: ripugna se non si subordini.

rità, e drizzando le mire della autorità al giusto, vi forma un progresso armonico dei *medesimi* principii da cui nacque la società. All' opposto *stazionaria* è quella ove la società interdice (come alla Cina) ogni progresso dei principj sociali. Chè se invece di promuovere gli stessi principii, si distruggono gli antichi per sostituirne altri, e forse contrarj, la società allora non è in *progresso*, ma in *rivoluzione*. Tale divenne quella *monarchia fatta dai vescovi*, secondo la espressione di Gibbon, allorchè si abolì in essa il principio monarchico e la religione cattolica. L' aver ritenuto un nome di *Re*, e permesso ai cattolici di essere la *pluralità dei Francesi*, non fa che ella non sia veramente una tutt' altra società, erede della prima, ma non figlia legittima: ella ha cangiato il *principio* che la formò e la *forma* che ne ebbe (Vedi Nota LXXIV) ritenendo frattanto la stessa materia, cioè il popolo adunato sul territorio di Francia. Che se invece della violenza degli empj, operando sull' animo di Luigi XVI i sentimenti del dovere di monarca, ne avesse ottenuto, senza cangiar la sua forma, quelle correzioni richieste *realmente* dai disordini del regno precedente, la Francia avrebbe *progredito*, e, senza essere nello stato medesimo, sarebbe però la medesima società (XCIX).

940 — 3. Dovere: amare la persona in cui sta la autorità

È impossibile all'uomo il considerar le astrazioni sì nude ed isolate, che non trapassi coi suoi sguardi e coi suoi affetti a quegli oggetti in cui le astrazioni prendono corpo e vita e azione. Chi non sa che l'odio della malvagità rende odioso il malvagio, l'amor di una persona ne rende caro il ritratto e il ricordo? È dunque del pari impossibile amar la autorità senza amar la *persona* in cui essa concentrasi ed opera: e questo amore spunta naturalmente dall'istinto, come è comandato dalla ragione (437).

941 — Difendendone i dritti

Ma a che ci obbliga un tale amore? *Amare* significa voler bene. Or qual è *il bene* di una persona rivestita di autorità? 1. Conservar l'essere, 2. ottenerne la perfezione (735). Il suo essere è *il composto* di persona e di autorità; volerle *bene* significa dunque, in 1. luogo, voler che viva e si mantenga in possesso della sovranità. Dal che nasce un dovere *concretamente* diverso nelle diverse forme politiche: in una monarchia *elettiva* l'amore è dovuto all'individuo sovrano; in una *ereditaria* alla dinastia regnante; in una poliarchia alle persone o famiglie o corpi ove risiede la autorità ec. L' *amor di patria* include dunque essenzialmente, per impulso della natura umana, la brama di serbare l'autorità negli individui che vi han dritto. E tanto più se riflettasi quanto importa al ben sociale la stabilità di colui che governa.

942 — E cooperando al retto loro uso

2. Il 2. *bene* che bramar dobbiamo per essi è il bene di *perfezione*, la quale consiste nell' ottenere quello scopo a cui ne destinò il Creatore (13). Il fine di questo essere composto di *umanità* e di *sovranità* è il composto dei due fini distinti dell' *uomo* e della *autorità*. Dobbiam dunque bramare 1. che la *persona* sovrana giunga ad ottenere e quel bene infinito per cui vive ogni uomo, o quei beni limitati che sono mezzi a conseguire il primo (314). Dobbiamo bramare 2. che la sua *autorità* conseguisca lo scopo di rendere temporalmente felice la società che governa (724), giacchè a questo è ordinata la autorità; e lo conseguisca per le vie dell' ordine, giacchè a questo è subordinata ogni temporal felicità (725). E siccome non è voler sincero senza opera (46) dobbiamo quanto è da noi cooperarvi, a costo ancora di perdere i privati nostri vantaggi, e la grazia perfin del sovrano, se dalla verità *detta rispettosamente* tornasse a noi danno o malevolenza.

943 — 4. Dovere: amare le persone dei concittadini

Ciò che abbiam detto della persona del Sovrano dee sotto altro aspetto applicarsi alle persone dei sudditi adunati nella società medesima. Voler loro *il loro bene* significa volere e quel bene che ad ogni uomo si dee, e

quel bene più specialmente che ad individuo associato: il primo amore dovuto a tutti gli uomini per debito di universale associazione (314) non può dirsi amor *civico*; onde riesce ridicolo il galateo civico del Burlamacchi, il quale pone fra i doveri *del cittadino* (*) « il non essere scortese, non cagionar disturbo con indole bisbetica, e fastidiosa, non invidiare ec ». come se ciò fosse lecito ai non cittadini.

Egli confonde qui poco filosoficamente i doveri dell' *uomo* coi doveri del *cittadino*, perchè il cittadino non può non esser uomo; quasi che l'esser *uno il soggetto* debba cangiare la *essenza* delle relazioni, e trasformar le relazioni *umane* in relazioni *civiche*.

944 Vera idea dello amor civico

L' amor *civico* dipende da relazione civica, vale a dire da quel vincolo che, sia per natura o per consenso libero, o per dovere imposto da chi ne ha dritto (598), lega due individui a convivere in pubblica società. Il bene che immediatamente pretendesi con tale associazione è una facilità maggiore di vivere onestamente (722), o in altri termini la naturale felicità temporale. Il dovere dunque che da tale associazione risulta è di *cooperare alla pubblica felicità sotto la direzione della pubblica autorità.* Il concorrere alle pubbliche spese, alla comune difesa, alla scoperta dei malfattori, alla conservazione dei documenti, alla formazione dei processi, alle istituzioni di beneficenza, alle società assicuratrici, ec. *sotto la guida di chi governa*, sono atti di amor patrio, di carità cittadina. E siccome la autorità ordinatrice in due modi può operare il ben comune e coll' assicurar a ciascuno il libero uso dei suoi dritti, e coll' aggiugnervi la positiva direzione e concorso (728), così l' amor civico può in due modi esercitarsi, cioè o per interna spinta di generoso volere, o per positivo precetto di chi esternamente comanda: questo è stretto dovere, quello è amor liberale.

945 5 Dovere: amore delle patrie terre

L' amore al proprio territorio, alle mura, e a tuttociò che comprendesi nell' ordine materiale è natural conseguenza sì dell' amor che portasi alla società in generale, sì dell' amore che agli individui di essa, i quali non potrebbero sussistere (546) senza materiale appoggio. Si amano dunque *ragionevolmente* le terre, perchè si amano le *morali* associazioni che in esse si appoggiano: la natura poi, che ad ogni suggerimento di ragione aggiunge ordinariamente per sussidio un istinto animale, affeziona l' uomo *sensitivo* a quei luoghi ove nacque e glieli rende più cari.

Questa nozione ragionata di ciò che *patria* suol dirsi farà comprendere quanto sieno grossi di ingegno certi millantatori di amor patrio, che si fabbricano un idolo di sassi e di terra; e perchè l' Italia è *circondata dal mare e dall'Alpe*, reputando sconcio di natura il vederla divisa in molte società, sarebbero dispostissimi a scannare in lunghe guerre migliaja dei loro concittadini, purchè al fine ottenessero di formarne un sol regno. E questo *è amor di patria?* questo è felicità di Italia!

946 Basi di tali doveri, e loro ordine

Dalla nozione di patria potrà dedursi agevolmente qual sia la *base* dell' amore che a lei dobbiamo. I nostri genitori formavano *parte* di questa pubblica società quando ne diedero la luce (935): or l' amor della *parte* non può essere senza amor del tutto, quando il bene che dalla parte a noi ridonda dipende essenzialmente dal tutto: dunque l' amor di patria è conseguenza o piuttosto estensione dell' amor figliale. La patria è quella a cui andiam debitori della sicurezza dei parenti e nostra, e di quanto essi partecipano, sì moralmente sì fisicamente, al ben comune: l' amor di patria è dunque giusta gratitudine. Che se noi continuiamo ancor di presente a farne parte, epperò a riceverne i sussidii sociali, l'amor di patria è per noi inoltre un debito di *lealtà* verso coloro con cui ci professiamo tenuti a

(*) Dritto polit. P 2, c. V, § 9

cooperare per ben comune, e un *interesse* privato che conforta il dovere morale. Ed ecco in pochi cenni le basi precipue di quei doveri che natura ci detta verso la patria nostra ; e dei quali è raccomandato alla pubblica autorità di promuovere nelle volontà dei socii l'*ordinato* adempimento. *Ordinato*, dico, perocchè ognun vede esservi gradi varii nella forza obbligante rispetto ai varii oggetti compresi nella idea di patria ; ed esser più stretta la obbligazione al tutto che alla parte, la obbligazione alla parte intelligente che alla materiale, alla ordinante che alla ordinata ec. secondo le leggi che regolano il valore proporzionale dei dritti (363).

947 Epilogo

Quando la autorità, stabilito nel cuor dei sudditi il rispetto a Lei dovuto, vi sà aggiugnere l'amore alla persona che governa, la concordia a procacciar il ben comune, l'amore alle istituzioni e perfino alle terre patrie ; quando ottiene tale intento e colla evidenza della giustizia nei suoi ordinamenti, e col trasporto della immaginazione, eccitata da tutti gli obbietti sensibili, verso un bene approvato dalla ragione : allora è impossibile che nella totalità dei suoi sudditi non si formi un cotale impulso uniforme, una perfetta unità sociale, che rende quel popolo insuperabile ad ogni avversa fortuna, e gli assicura, quanto può assicurarsi quaggiù, una esistenza tranquilla, inalterabile.

Ed ecco il frutto della *civica educazione dei popoli* (922). Potrebbe qui domandarsi quali sieno i dritti della autorità sulla loro educazione domestica, mezzo efficacissimo a modellare tutte le volontà sopra una forma istessa ? Ma non è possibile risolvere codesto problema senza avere chiariti i doveri paterni, di cui tratteremo nella quinta dissertazione sulle società speciali.

Articolo IV. — *Doveri sociali nel perfezionare civicamente l'ordine materiale.*

948 Soggetto di questo articolo

Il materiale della società può ridursi a questi pochi articoli: *popolazione*, *territorio*, *ricchezza*. Dovremmo dunque cercare in questo articolo quali sieno i doveri sociali nel conservare e crescere la popolazione, il territorio, le ricchezze della società. Ma se ben si mira la popolazione e il territorio appartengono anzi all'ordine *politico* che all'ordine *civico* (736); ossia, in altri termini, contribuiscono a rendere perfetta la società nella sua unità ed efficacia piuttosto che a perfezionarne gli individui in sè, e nelle mutue lor relazioni.

Riserbando dunque le trattazioni politiche alla dissertazione seguente, ci limiteremo in questo articolo ad esaminare i doveri sociali nel regolare e perfezionare le relazioni commerciali fra concittadini. Nel che due ordini di beni reca agli individui la associazione, 1. aumentando le loro ricchezze con mezzi e *fisici* e *morali*; 2. assicurandone colla legge di *prescrizione* il pacifico possedimento. Alla statistica propriamente appartiene e alla politica economia lo esaminare quali sieno i più *spedienti* dei tanti mezzi fisici con cui la società può crescer ricchezza: a noi basti il rammentarle che, essendo queste nell'ordine materiale un *vero bene utile*, la autorità è obbligata a procacciarlo, e specialmente con quei mezzi che alle scarse forze dell'individuo sariano superiori (728). Poste, strade, diligenze, telegrafi, banchi, vapori e tanti altri comodi di pronta comunicazione e sicura, dai quali è quasi tolta ogni distanza, appianati i monti, domati gli oceani ; di quali immensi tesori aprono il fonte alle nazioni incivilite ! Sarà dunque pregio della benefica autorità moltiplicarne i sussidii.

Ma il soggetto della nostra opera ci obbliga a parlare piuttosto dei mezzi morali coi quali ella può e dee regolare le relazioni commerciali

fra' suddiri, e perfezionarle: nella qual materia mi si presenta, intricatissima quistione, il problema dello *interesse legale*. Ognun sa con quale ardore siasi (*) di ciò disputato; onde se procedendo coi principii di natural diritto sistematicamente sviluppati finora, potessimo (così Dio ne assista!) aggiugnere alle nozioni comuni una qualche maggior chiarezza e precisione, crederemmo aver reso non poco servigio alla causa del Vero e della società.

Per tale intento siam necessitati ad esporre più ampiamente la giusta idea del *contratto bilaterale*, da noi altrove appena accennata (415); poi applicarla al *prestito* e al *mutuo* fra privati; finalmente estenderla alla società pubblica.

949 — Qual è la legge di giustizia nei contratti bilaterali

E prima di tutto ricordiamoci che il contratto è convenzione libera, vale a dire non forzata da violenza, nè comandata da dritto prevalente: tale è la prima idea che presenta nella nostra lingua questa voce *contratto*. Nei contratti *bilaterali* ciascuna delle parti dee dunque cedere *liberamente* quei dritti che contraccambino la cessione della controparte; e se la cessione non è libera, il *contratto* manca di una condizione essenziale, epperò o non trasferisce dominio in faccia alla ragione e alla coscienza, o questo trasferimento è macchiato da ingiustizia nella sua radice (XLIX).

950 — Ella è la uguaglianza dei valori

Or nei contratti *bilaterali* qual è la volontà dei contraenti? ella è non già di *donare* ma di *permutare* (415), vale a dire di ottenere l'*equivalente* di ciò che cedono. Quando, dunque, o colla frode, o colla forza, o col timore tolta ingiustamente o scemata la altrui libertà nel consentire, se gli strappa di mano più che egli non vorrebbe cedere, questo soprappiù dello equivalente è ingiustamente acquistato, come è ingiustamente acquistata dal ladro la borsa, quando il viandante la cede per salvar la vita. Non così se questo soprappiù fosse dal contraente *liberamente* e *liberalmente* ceduto: essendo ciascuno arbitro dei proprii dritti alienabili, non se gli può, *per dritto puramente naturale*, impedire una volontaria alienazione (**).

951 — Il *valore* ha basi reali, e non di pura opinione

Ma che vuol dire *equivalente*? il Turgot parve pensare che il valore delle cose fosse una creazione arbitraria delle volontà contraenti (***): ma questo egli è un confondere le idee ancor le più chiare, il valore *obbiettivo*, e il *subbiettivo*, o in altri termini il prezzo *reale* e il prezzo di *affezione*. Se il valor delle cose non fosse altro che una arbitraria estimazione non vi sarebbe più giustizia obbiettiva nei contratti, ma tutti sarebbero giusti o ingiusti secondo la *sola* coscienza dei contraenti; e i clamori di tutto il genere umano contro i contratti lesivi dovrebbero annoverarsi fra i pregiudizj del volgo; e tale par veramente il sentir del Turgot.

952 — Suoi elementi: I. stima del pubblico

Lungi da noi codesta burbanza. Cerchiamo piuttosto in una accurata analisi la vera idea del *valore*, e vedremo quali cose debbono dirsi *equivalenti*. La estimazione degli uomini entra certamente nella idea di *valore*, giacchè si dice avere *maggior valore* ciò che dal più degli uomini è mag-

(*) Dopo il Maffei e il P. Zech, hanno esercitata la penna in favore dello *interesse* M. de la Luzerne, il Bolgeni, e ultimamente il ch. ab. Mastrofini lodatone altamente dai due suoi revisori consultori in Roma del S. Uffizio (V. i suoi *libri tre dell' usura*). Generalmente peraltro i Cattolici tendeano piuttosto a riprovarlo: se non che le necessità dei tempi e le ultime risposte della sacra Penitenzieria hanno destato incertezze e dubbj. Se le nostre dottrine filosofiche mostrassero ugualmente giusto il procedere dei Cattolici e nel detestar l'usura e nel consentire l' *interesse legale*, avrebbero nuovo pregio di *conciliatrici* in materia rilevantissima, e senza tradir punto la verità.

(**) Il dritto *positivo* può talvolta aggiugnere nuove cautele al puro dritto di natura; e questa giunta è nel caso nostro prudentissima.

(***) V. la sua memoria sulla usura nelle op. di Bentham T. III.

giormente stimato. Ma gli uomini sono essi liberi nello stimare le cose? sarei io libero nel giudicare (*) (giacchè la stima è un *giudizio*), che un otre pieno di aria ammosferica equivale in Sicilia ad un otre pieno di vino? Interrogate la vostra coscienza, e conoscerete la impossibilità di tal giudizio. E perchè è egli impossibile? perchè l'aria è a disposizione di chiunque ne vuole, mentre il vino è assai più raro, esige lavoro ad ottenerlo, cura a conservarlo. Ma la rarità e la operosità necessaria ad aver una cosa, è ella la prima ragione di stima? La stima è un giudizio di approvazione (128), e l'approvazione suppone un *bene* nella cosa approvata. Nelle cose materiali il bene è la loro *utilità* (31), dunque una cosa *assolutamente* (**) inutile non può aver valore; dunque la prima base del valore è la utilità dell'oggetto; la sua rarità, la fatica con cui si acquista sono delle circostanze che lo aumentano; la opinione comune si forma su questi elementi, e ne accerta la conseguenza.

2 rarità
3. operosità
4. Elemento precipuo è la utilità

Or i contraenti non sono arbitri di cangiare in tali articoli la natura delle cose; dunque non sono liberi di cangiarne il valore, ossia il giudizio che generalmente se ne forma: e se uno di essi vedendo altrui nel bisogno, abusa del bisogno stesso per trarne un prezzo superiore al valore attribuito alle cose dalle circostanze anzidette, egli offende realmente la giustizia, e agli occhi di un terzo il loro contratto apparisce evidentemente ingiusto, checchè ne dica il Turgot (***), giacchè uno dei contraenti è spogliato di un dritto che esso non vorrebbe cedere, perchè *vede* che non ne riceve l'equivalente (****).

Concludo dunque che la *equivalenza* ha delle basi reali, benchè variabili come le altre relazioni di fatto da cui nascono i varii dritti individuali (343 347); che essa è condizione essenziale di tutti i contratti bilaterali, fondata non nelle volizioni *positive* degli individui, ma nei lor *giudizj*, e richiesta dalla natura stessa del contratto, e dalla naturale uguaglianza che corre fra gli uomini (344 e segg.). Che per conseguenza è ingiusto ogni contratto bilaterale ove non sia equivalente il contraccambio reciproco.

253
Analisi del *mutuo*

Stabilite le basi di giustizia nel contratto bilaterale, applichiamole al prestito ossia *mutuo*. Suol dirsi *mutuo* il *prestito di danaro*; onde a bene comprenderne le leggi è mestieri conoscere che sia *prestito*, che sia *danaro*.

954
Che cosa è *prestito* di cosa che *dura nell'uso*

Diciamo *prestito* un contratto di temporanea traslazion di dritto sopra cosa materiale: onde *imprestare* viene a significare cedere altrui il dritto di disporre momentaneamente di una cosa che egli dovrà poi restituirci.

(*) Avvertasi bene questo punto: il Turgot e molti altri *utilitarii* hanno confuso la tendenza della volontà col giudizio della ragione, e perchè io *voglio* piuttosto pagar l'usura che rinunziar al bene sperato col prestito, hanno inferito che io stimo (*giudico*) il prestito equivalente al danaro restituito più le usure.

(**) Dico *assolutamente*, perchè conviene distinguere due specie di *utilità*; alcune cose sono utili a procacciare un bene *reale*, altre un bene di *opinione*; le perle e i diamanti non migliorano *realmente* chi li possiede, ma il loro brillante dà abbellimento ed ornamento: sono dunque *utili ad ornare*. Ciò che è privo d'amendue queste utilità, lo dico *assolutamente* inutile. Veggasi in tal proposito il Say Econ. polit. T. I, c. 1, pag. 4, e al fin del T. III, nell' Epitome, alla voce *Valeur*, ove egli riduce le basi del valore a due: 1. *l'utilité qui détermine la demande* . . . . . 2. les frais de production qui bornent l'étendue de cette demande.

(***) Nelle opere di Bentham, T. III, pag. 29, 6.

(****) Genovesi.. définit le commerce *l'echange du superflu contre le nécessaire*. Il se fonde sur ce que la marchandise qu'on veut avoir est plus nécessaire que celle qu'on veut donner. C'est une subtilité . . . . . Dans tout commerce qui n'est point une escroquerie on échange deux choses qui valeut autant ec. Say: écon. pol. T. I pag 17.

Ma qual è questa *cosa* sulla quale io cedo per qualche tempo alcun diritto? Io vi impresto un libro; vi ho ceduto il dominio del libro? se ve lo avessi ceduto, voi potreste bruciar il libro, cui dovreste poi restituirmi intatto; il che sarebbe contraddittorio. Quando dunque vi *impresto il libro*, vi cedo, non il dominio *del libro*, ma il mio dritto all' *uso di esso*: vi fo padrone non *del libro*, ma di *usar il libro*. Ecco che vuol dire *imprestare* un libro.

955
Che cosa è mutuo prestito di cosa che *usata si perde*

Ma se voi mi chiedete in prestito una pagnotta pel vostro pranzo, a condizione di restituirmela domani, intendete voi di restituirmi domani appunto la pagnotta identica che io vi imprestai? — Strana interrogazione! direte voi; e chi non vede che la pagnotta che io mangiai non posso più restituirvela?—Eppure la interrogazione non è sì strana; giacchè da questa distinzione fra il prestito di cose che non si distruggono usandole, e il prestito di cose che nell' usarle si distruggono ne siegue un' altra distinzione, la quale parve al Turgot una ridicola astrattezza (*): ne segue cioè che nel *prestito* io posso cedere l' *uso* senza cedere la cosa; ma nel *mutuo* cedendo l' *uso* io cedo anche la cosa. Mi si perdoni dunque la spiegazione soverchiamente minuta sulla quale ho dovuto appoggiare una tal distinzione.

956
Leggi diverse di questi due prestiti: nella 2 si trasferisce il *dominio* della cosa

Vi ha dunque una differenza *obbiettiva* fra queste due specie di prestiti; e dalla diversità degli oggetti ne segue una diversità notabile ancor nelle leggi morali. Investighiamole.

Chiarita la idea di *prestito* nella doppia sua specie, vuolsi ora chiarir quella di *danaro*, affinchè sappiamo a quale specie appartenga, epperò sotto quai leggi si guidi il *mutuo*, ossia prestito di danaro.

957
Il danaro è cosa che *usata si perde*

Che cosa è il danaro ossia la *moneta*? è ella il metallo coniato? in tal caso tutte le medaglie sarebbero moneta; il che certamente non è: ed all' opposto senza metallo non vi sarebbe moneta, che *nel prestito* io posso cedere l' *uso* senza cedere; eppure vi furono monete e tuttora forse vi sono presso alcuni popoli ancor senza metallo. L' essenza della moneta consiste nell'indicare (*monere*) e trasportare un valore. La impossibilità di perfezionar il commercio per mezzo della semplice *permutazione* (1) di altre cose equivalenti ha fatto o nascere o adottare l' uso di questo *veicolo* presso tutte le nazioni commercianti: e la duttilità, la durezza, la divisibilità, il pregio del metallo hanno raccomandato codesta materia come più atta di ogni altra a ricevere e ritenere il segno dei valori trasportati, e ad esprimerli esattamente nei varii gradi di quantità e qualità (2).

Quindi si vede in che consista l' uso della moneta: se dovessi col valor delle mie case, delle mie terre contraccambiare una derrata nelle Indie, dovrei portar colà le mie terre, le mie case; col comodo della moneta, che io ricevo vendendo in Europa i miei fondi, ne trasporto alle Indie (3) in poco volume il valore, e rimettendo colà questo valore al negoziante ne ricevo l' altrettanto in derrate. L' uso dunque della moneta, in questa qualità di *moneta* (4), tutto si riduce a passare da una ad altra

(*) On est tenté de rire quand on entend fonder la légitimité du loyer sur ec. Est-ce *par de pareilles abstractions* qu' il faut appuyer les regles de la morale et de la probité? Non, non; ec. (l. c. pag. 297).

(1) V. il Say T. II, pag. 1, e seg.

(2) Chi volesse una qualche notizia filosofica sulla moneta può leggere il Say T. II, al c. 21 del l. 1.

(3) L' argent n' est que la *voiture de la valeur* des produits: tout son usage a été de voiturer chez vous la valeur des produits que l'acheteur avait vendus pour acheter les vôtres (ivi pag. 178). Onde nella Epitome al fine del terzo tomo la moneta vien definita—*une marchandise qui sert d' instrument dans les échanges* —

(4) Semblables à l'huile qui adoucit les mouvements d' une machine, les mon-

mano in contraccambio dei valori ricevuti. Ben potrò, se io voglio, farne dei medaglieri o struggerla per trasformarla in mobili e utensili; ma allora la userò qual *medaglia*, o qual *metallo*, non già qual *moneta*: l' uso della moneta è *passare* trasportando *valori* (*).

Ciò posto è facile inferirne che il *prestito di moneta* è prestito della seconda specie fra le due sopraindicate, cioè prestito di cosa che coll'usarla (**) si perde; giacchè facendola passare in altrui mano per contraccambio di un valore che egli mi cede, è chiaro che io la perdo, nè posso più restituirla *identicamente* a colui che me la impresto; che se dovessi restituirla *identicamente* dovrei non usarla, e il prestito ricevuto a null' altro mi varrebbe in qualità di *moneta* se non a caricarmi di inutil metallo.

Poichè la volontà di ciascun contraente è quella che determina la quantità dei dritti che egli cede (415); poichè nel prestito di cosa *durevole dopo l' uso*, chi impresta cede solo *il dritto* SULL' USO (954), egli è chiaro che il *dominio* SULLA COSA in questa specie di prestito resta in mano del mutuante: all' opposto poichè nel prestito di cosa che *struggesi nello uso*, chi impresta intende che il mutuatario la distrugga pure a suo talento, purchè a suo tempo gliene restituisca l' *altrettanto della medesima specie*, ma non già gli *individui* appunto che egli cede perchè si consumino; il mutuatario diviene qui *padrone assoluto* di consumarli a suo talento, epperò il dominio in questo caso è trasferito INTERAMENTE, *per naturale necessità*, nata dalla natura degli oggetti imprestati: salvo l' obbligo di restituire l' altrettanto.

Prima legge che ne consegue

Dunque tutti i vantaggi o i danni che reca seco il *dominio* andranno nella prima specie di prestito a conto del mutuante, nella seconda del mutuatario.

958
Legge del *mutuo*: equivalenza fra la promessa e il contante

Applichiamo ora al *mutuo* così chiarito la legge del contratto bilaterale pocanzi spiegata (949) e sviluppiamola. Ella si riduce alla *esatta uguaglianza fra ciò che si dà e ciò che si riceve*: veggiamo dunque che si dà e che si riceve nel mutuo. Si dà danaro, si riceve promessa di restituzione: vi è egli uguaglianza esatta? Il Turgot dice assolutamente che nò (***); ma questo linguaggio assoluto non mostra in lui nè osservazione del *fatto*, nè giustezza di *raziocinio*. Il fatto è quotidiano, giacchè ogni giorno un banchiere riceve danaro e dà promessa; e la sua promessa è ricevuta non solo come *equivalente* ma come *migliore* del danaro (****). La ragione poi, sulla qualo il Turgot appoggia la sua accusa di assurdità contro i suoi avversarii, aggiugne all' errore la ridicolezza. « Se la promessa, dice, equi-

nales, répandues dans tous les rouages de l' industrie, facilitent les mouvemens, qui ne s'obtiendraient point sans elles. (Say écon. polit. t. 1, pag. 29). Ed altrove « pourquoi désirez-vous cet argent? n' est-ce pas dans le but d' acheter des matieres premières ou des comestibles? . . *de la monnaie, en tant que monnaie, ne peut servir à aucun autre usage* (Ivi pag. 177).

(*) La monnaie est une marchandise qui est constamment dans la *circulation*, car personne ne l' acquiert pour la consommer, mais pous l' échanger de nouveau. Say Epitome nel T. III, pag. 503

(**) Remarquez que cette partie du capital se dénature tout-à-fait . . . *L'argent*, les grains, les provisions de tous genres se dissipent en totalité (Say, econ polit. T. I, pag. 111) Notisi che il Say mette la moneta coi *grani* non cogli *stromenti*. Infatti se è vero che l' *argent n' est que la voiture des valeurs*, è impossibile che trasportando un valore in mano altrui, esso resti in mano mia.

(***) Si ces messieurs supposent qu' une somme de 1000 et une promesse de 1000 ont précisément la meme valeur ils font une supposition plus absurde encore ec. (Mémoire ec. l. c. pag. 298).

(****) Une lettre de change ou un billet. . . ont une valeur. . . quelquefois sa valeur augmente (Say T. II, pag. 126 e seg.)

vale al danaro, perchè prenderlo in prestito ». Con questa ragione egli potrebbe dimostrare che il pane e il danaro con cui si compra non sono (*) equivalenti; giacchè se sono equivalenti perchè permutarli? Il pane, dirà egli, produce effetto ed ha uso diverso dal danaro; la promessa, rispondo io, e il contante hanno parimente uso diverso: il contante corre per tutte le mani e si suddivide ad ogni bisogno; la promessa ha forza soltanto presso chi può conoscerne ed usarne il valore; e questo valore dipende in gran parte da tali formalità che non potrebbero praticarsi nelle spese minute. Dunque la differenza fra il contante e la promessa consiste essenzialmente nell' uso non già nel *valore*; epperò non impedisce che l'una *equivalga* all'altro.

959
Talvolta la promessa non equivale al contante

Ma se ha torto il Turgot nell' affermare *assolutamente* che la promessa *mai* non equivale al contante, non per questo dee dirsi che *sempre* equivalga. Alcune delle ragioni da lui addotte dimostrano che veramente si danno dei casi nei quali la promessa è di minor valore; e qui il torto dell' economista francese stà solo nel confondere tutti i casi e nel supporre che i suoi avversarii non sappiano distinguerli (**).

Che se nel *mutuo* possono darsi casi in cui la promessa equivale, altri in cui prevale, altri in cui non arriva al valor del contante, egli è chiaro che la legge generale del *prestito* applicato al *prestito di danaro* (*mutuo*) avrà forme diverse secondo i varii casi a cui verrà applicata; epperò converrà esprimerla condizionalmente, dicendo: *QUANDO LA PROMESSA EQUIVALE AL CONTANTE il mutuante non può accettare interesse dal mutuatario.* — Dal che apparisce che tutto ciò, da che viene o scemato il valore della promessa o cresciuto il valore del contante, dà al mutuante un dritto proporzionato ad esigere interessi.

960
O perchè la promessa è di poco valore: e ciò per tre cause

Ora il valor della promessa da quali elementi dipende? Dalla *lealtà* e dal *potere* del promettitore; e inoltre dalle *cautele* che ne assicurano l'effetto. 1. La *lealtà* viene accertata da due principii, cioè: 1. dalla *probità* che lo mostra disposto per coscienza; 2. dalla *utilità* che lo mostra interessato a non fallirvi: un gran negoziante sarebbe non solo iniquo ma anche pazzo, se per piccolo guadagno volesse screditarsi, e ne avrebbe la disdetta troppo maggiore del lucro. II. Il *potere* può venir assicurato da ipoteche e da pegni per modo che non rimanga dubbio ragionevole. III. La assicurazione per via di cautele può dipendere e da particolari provvidenze, e specialmente dalla pubblica autorità: quanto questa sarà e più ferma nelle sue basi, e più pronta nei suoi soccorsi, tanto più infallibile apparirà la promessa. All' opposto i prestiti riusciranno più malagevoli, quando o i governi politicamente traballano, o i tribunali sono screditati e lenti.

In tutti questi casi può scemare il valore della promessa, epperò la *promessa* di ugual contante può non equivalere al contante medesimo.

961
Or perchè il constante ha valore superiore alla cifra, per essere *fruttifero*

Il contante poi può crescere di valore quando è destinato a moltiplicarsi per industria di traffico; nel qual caso il prestito equivale al *capitale più i frutti*; epperò tutti i sani moralisti accordano che la promessa di restituziune di un capitale sottratto al traffico per darlo in prestito,

(*) Infatti questa obbiezione viene mossa in altro punto da altri economisti » Non, ajoute-t-on, à égalité de valeur, l' argent est préféré à la marchandise ». (Say Ec. polit. T. I, pag. 229).

(**) Così quando dice (l. c.) che j' *ai risqué le perdre* (mon argent); quando (alla prec. pag 297) suppone esser vietato l' interesse ancorchè lo perda *l' immense avantage que j' aurais retiré de cette somme*; egli attribuisce ai suoi avversarii delle opinioni assurde, per aver maggior facilità a confutarle. Non mancano moralisti assennati che accordano un giusto interesse pel *pericolo*, come pel *lucro cessante*.

deve aggiugnere al contante i frutti (*). Ma come è certo che in molti casi il danaro può fruttare per la industria di chi lo impiega, così (C) è certissimo che se manchi o *volontà* o *modo* di impiegarlo, il danaro sarà *per sè* infruttifero (**), epperò illeciti gli interessi in vigor della legge di uguaglianza nei contratti (958).

962 Illusione di chi preferisce sempre il contante alla promessa

Ciò che suol cagionare illusione in tal materia è quella maggior tranquillità d'animo con cui si riguarda ciò che *realmente* si tiene in propria balìa, rispetto a ciò che da altri *si aspetta*. Ma siccome codesta *maggior tranquillità* appoggiasi non di rado sopra una semplice apprensione della *immaginazione*, che figura pericoli nelle cose lontane, mentre forse non li vede quando sono imminenti, così essa non può servire di base *ragionevole* in faccia alla coscienza, che dee regolarsi per ragione e non per immaginazione. Il danaro che sta in mia mano non è punto più sicuro di quello che è in mano altrui; io posso essere gabbato, frodato, rubato al par di ogni altro; e se in altrui posso ravvisare una ragione di più per temerne, cioè la sua fallibilità ed interesse, questa ragione può venir contrappesata da altre, che rendano men sicuro in mia mano il danaro; per es. l'essere mal guardata la mia casa, sospetti i domestici ec. Quando dunque la promessa è *ferma*, è *sicura*; essa equivale al contante; o se vogliam dar qualche valore agli *immaginati* pericoli della promessa, questo medesimo valore dee darsi ai pericoli *immaginabili* del contante, onde il prodotto o la somma finale potrà tuttavia essere equivalente.

963 Triplice obbiezione del Turgot

« Ma chi fia più che impresti, se dopo aver perduto per anni l'uso del suo danaro si trovi al fine con quella sola o medesima somma in mano, mentre il mutuatario con essa si sarà arricchito? (***) ». Questa obbiezione del Turgot si risolve in altre tre: 1. Se il mio danaro frutta in mano del mutuatario, io ho diritto a perciperne una parte del frutto. 2. Chi impresta perde una utilità reale perdendo l'uso del danaro. 3. Toltane la speranza del lucro non vi è ragione alcuna di imprestare. Esaminiamole.

964 Risposta alla I. essa ingiusta o ingiustizia o contraddizione

La 1. proposizione è o contraria alla naturale indipendenza, o in se stessa contraddittoria. 1. Se quelle voci *il mio danaro* significano *il danaro che fu mio*, ne segue che ora *non è più* mio; or egli è di somma ingiustizia il volere che il danaro altrui fruttifichi per me (406 segg.), e che la sua industria serva al mio pro: egli è codesto un ridurre il mio uguale ad essermi servo (406). 2. Se poi quelle voci *il mio danaro* significano che io serbo tuttora il dominio del danaro imprestato; allora ne segue

(*) Onde il fiele sardonico con cui Bentham deride in tal proposito gli scolastici (Lettre X, sur l'usure) è indizio o di grossa ignoranza se non li capì, o di fanatica prevenzione se neppur li lesse. Per dire che il danaro è *per sè* infruttifero, non occorrea che *Aristotele vi cercasse gli organi della generazione*; codesto ragionar da buffone non può cangiar la natura delle cose, da noi pocanzi chiaramente determinata. Il danaro è *per sè* infruttifero appunto per la ragione con cui il Bentham vorrebbe dimostrar il contrario: se per trarne frutto lo Stagirita dovea comprarne una pecora, è chiaro che non comprandola niun frutto ne avrebbe tratto. Or questo appunto significa essere infruttifero *per sè*.

(**) L'or et l'argent ne sont plus productifs dès que l'industrie cesse de les employer. (Say écon. polit. T. I, pag. 32). Anzi nel T. II, pag. 243, l'A. medesimo dimostra che *per sè* il danaro è un fondo che deteriora: « la monnaie n'est point un revenu de l'année ec.. Cet argent, circulait l'année passée, la précédente, le siècle dernier. Et meme si la valeur de ce métal a décliné la nation est en perte » All'opposto « il y a un travail exécuté per le sol, par l'air, par l'eau, par le soleil, auquel l'homme n'a aucune part, et qui pourtant concourt à la création d'un nouveau produit, qu'on recueillera au moment de la récolte. C'est ce service que j'appelle le *service productif* des agens naturels (Ivi, pag. 33)

(***) Turgot l. c. pag. 297.

che il contratto di prestito non è di *prestito* ma di *società*: il che è contraddizione. Ben son io padrone di far piuttosto un contratto *di società* che *di prestito*; ma non potrò mai fare che il prestito sia società. Dunque la 1. proposizione è ingiusta o contraddittoria

Alla 2. Essa confonde la quistione

La 2. proposizione cangia lo stato della quistione epperò ne confonde i canoni. Imperocchè o il mutuante avea risoluto di non negoziare sul denaro giacente, ossia di *non usar* quel danaro, e in tal caso *perderne lo uso* egli è perdere un nulla: o lo tenea in espettazione di un qualche negozio vantaggioso e allora egli ben può percepirne un qualche vantaggio proporzionato alla probabilità del lucro che egli perde. E appunto per questo molti moralisti concedono qualche interesse ogni qual volta il prestito dee durar lungo tempo (*), potendo la lunghezza del tempo rendere dannoso il prestito al mutuante, cangiandone le circostanze imprevedibilmente.

Alla 3. Essa è pretto *egoismo*: Dovere di imprestare

La 3. proposizione finalmente è un risultamento dello *egoismo* regnante di cui i sofisti *poco filantropicamente* ammettono e fomentano così i principii come le conseguenze. Certamente se io debbo volere altrui il bene che a me voglio (314, segg.), debbo fargliela quando senza mio danno il posso: or il danaro infruttifero io posso imprestarlo senza mio danno quando la promessa è *sicura*: dunque io debbo imprestare in queste circostanze; e il mio dovere sarà più o meno urgente a proporzione del bene di cui privo altrui, e delle obbligazioni che mi stringono verso di lui.

965

L'usura è abbominata giustamente, checchè ne dica il Bentham

Il disfavore, dunque, anzi l'abbominio in cui fu sempre l'usura nasce non già da invidia, da fanatismo, da inerzia, da amor dell'altrui roba, da divozione mal intesa, o da altrettali errori volgari, come pretende il Bentham (**): ma dallo innato senso di benevolenza e di giustizia che parla al cuore di ogni uomo, e nell'usuraio gli dimostra un uom *senza cuore*, se, potendo, non vuole giovare altrui; gli dimostra un uom *senza fede e giustizia*, se finge di cedere altrui ciò che impresta e intanto ne esige il frutto (***). E se a questa indegnità di condotta si aggiunga il danno che reca alla società l'usuraio, si comprenderà esser lecito alla società il frenare codeste arpie come è lecito frenare i ladri e i borsaiuoli. *Esser lecito* io dissi: se poi sia spediente e possibile, ella è codesta una quistione che dee risolversi dal politico *materiale*, non già dal *morale*.

966

Dell' *interesse legale*: se ne chiarisce la idea

Ma avvertasi che altro è frenar l'usuraio, altro tassar gli interessi legali del danaro: le leggi contro l'usura tentano di abolirla o scemarla per *proteggere* contro la spietata sua avarizia l'*individuo*; le leggi sull'interesse legale nascono da considerazioni di tutt'altra sfera, da considerazioni di *social perfezione*: le prime appartengono all'ordine di *tutela*, le seconde all'ordine di social *cooperazione* (727 seg.). Per chiarircene conviene dare una occhiata al commercio (****) nelle sue relazioni col ben materiale della società.

967

Il commercio è un bene *individuale*, *sociale*, *universale*

Il commercio è egli *per sè* un *vero* bene nella material società? Una mente assennata non può dubitarne, 1. *gli individui* partecipano per esso alle produzioni di tutto il globo, e sono *realmente* i dominatori di *tutte* le creature inferiori: l'Europeo tranquillo dal tacito suo gabinetto spoglia

(*) V Gregorio de usura §

(**) Lettre X, pag. 268 segg

(***) Ed ecco chi sono quegli uomini detti dal Bentham: ces hommes non seulement innocents mais même estimables.. frappés d' une réprobation qui ne devrait tomber que sur ceux là seulement dont la conduite. . est opposée à la leur (Lettre VI, pag 261).

(****) Prendiamo qui la parola *commercio* nel senso generico italiano, cioè pel movimento dei capitali di una società, sia nel trasporto sia nelle permutazioni: diciam *capitale* una somma di valori impiegabile a produzione di ricchezza.

delle lor pelli le tigri e le martore, ricevo da Moka e da Ceylan il tributo delle lor droghe, riveste dell' oro peruano i suoi mobili, adorna dei diamanti di Golconda e delle perle di Comorino le chiome; insomma è padron della terra. 2. *La società* particolare vede pel commercio crescere continuamente i suoi tesori, mentre permuta col superfluo il necessario, e traffica non pur il prodotto delle proprie terre, ma quello ancora delle proprie braccia: e nel contatto che questo perpetuo ricambio produce fra i popoli, passa dagli uni agli altri ogni bella ed utile arte. 3. Mentre poi il commercio perfeziona materialmente lo stato di ciascuna società particolare, diviene principio efficacissimo di universale associazione, e produce tra le nazioni un ricambio di buoni ufficii, che ben può dirsi l' adempimento del precetto di universale carità umana internazionale.

968 Anche nell' intento del Creatore

Dal che può comprendersi che il commercio, stromento per lo più di cupidigia in mano all' *individuo*, stromento di materiale utilità in mano alle *società particolari*, fu destinato dalla Mente creatrice a servir di material legame fra le nazioni, per prepararle ai vincoli più soavi della universale (cattolica) associazione, che sono la unità di fede e di amore (LVIII e altr). Distribuendo fra le varie nazioni i prodotti diversi, ottenne codesta Provvidenza infinita dalle società disperse, ciò che dagli individui ottiene colla varia distribuzione dei bisogni, delle facoltà, delle inclinazioni (447 460 ec.); e manifestò il suo volere di congiugnere non solo gli individui in società particolari, ma queste in una universale associazione.

969 La società dee dunque procurar di prosperarlo

Che se il commercio è un *vero* bene, egli è chiaro dover la società concorrere a prosperarlo, epperò aver dritto ad usarne i mezzi. Or qual è il gran mezzo per prosperar il commercio, vale a dire il movimento dei capitali (966 ?) Egli è far sì che i capitali dalle mani che li terrebber giacenti passino agevolmente in mano di chi vuole impiegarli. Agevolar i prestiti: ecco il mezzo di prosperar il commercio; giacchè la difficoltà dei prestiti, dice il Turgot citato, renderebbe quasi impossibile il movimento dei capitali (*). Anche il più ricco dei negozianti non potrebbe andar sicuro dalla necessità di prendere in prestito, se non col tener giacente buona parte dei suoi capitali (**). Dee dunque la società far il possibile per agevolare il corso dei prestiti, mezzo inestimabile e necessario di prosperità commerciale.

970 Precipuo mezzo: agevolare i prestiti

971 Non può facilitarli col comando ma con mezzi indiretti

Ma come agevolarli? Obbligherà ella dunque i capitalisti a spogliarsi dei capitali per avvantaggiare i negozianti? Sarebbe questo evidentemente contrario alla legge fondamentale del civico operare (472). Nè varrebbe il dire che il bene del negoziante è bene di tutta la società epperò anche dei capitalisti; giacchè questo ben sociale si rifonde anche nei negozianti stessi, i quali godrebbero e quel vantaggio *personale* sacrificato dai capitalisti e il bene *sociale* comune ad entrambi. Sarebbe dunque ingiusto imporre tal sacrifizio soltanto ai secondi. Dovrà dunque ricorrere ai mezzi indiretti facendo sì che il vantaggio personale induca i privati a concorrere colla facilità dei prestiti al ben comune. Potrà dunque la società promettere a chiunque vorrà far prestiti un qualche vantaggio che lo ricompensi del bene che egli reca al pubblico.

972 Tanto più essendo cresciuto il commercio

E questa promessa sarà tanto più lodevole quanto sarà e maggiore il bisogno dei capitali, e più ragionevole la difficoltà dei prestiti gratuiti. Ed ecco perchè, a misura che le nazioni hanno dilatato il commercio, le leggi sull' interesse legale son divenute più evidentemente necessarie. Col cre-

(*) Il Say (T I, c 16) dimostra che il movimento più animato dei capitali equivale in molti casi al loro aumento.
(**) Mem. l. c § 19.

scere del commercio essendo cresciuta la quantità delle merci in corso, è cresciuto il bisogno di capitali (969), che ne trasportassero in corso i valori; e sono cresciuti insieme i motivi ragionevoli di non imprestare gratuitamente, mentre tanti nuovi bisogni impiegano in continue spese domestiche o commerciali i capitali, dei quali pochissimi rimangono giacenti (*).

973 — E cangiate le idee

Aggiungansi a queste ragioni naturali, dedotte dallo aumento del commercio, quelle che nascono dalla mutazione delle idee politiche, morali, religiose (**), e si comprenderà essere oggidì malagevole al sommo il prestito gratuito. Ed essere per conseguenza necessario ad ogni nazione il promuovere con premii e compensi i prestiti, se ella non vuol vedere poco men che annichilato il commercio.

974 — Il premio giustamente è tassato sul mutuatario

Or d' onde trarrà ella i fondi a tal premio o compenso che dir lo vogliamo? Qual cosa più giusta che imporre agli individui, in cui vantaggio principalmente ridonda il prestito, una tassa proporzionale al vantaggio medesimo? (910, e 933, 2.a reg.). Così ella usa generalmente per tutto altrove: i bolli, i registri, i giudizj, le ipoteche, e tanti altri argomenti di pubblica protezione ai contraenti, vengono in gran parte pagati dai contraenti medesimi; le strade si mantengono coi pedaggi dei viandanti, le truppe con le contribuzioni dei popoli difesi ec. Quando dunque la società, bisognosa di sussidio a promuovere colla pubblica sua provvidenza i prestiti, ne addossa la tassa al mutuatario, ella si conforma alle leggi della più esatta equità; e questa tassa non è già frutto del danaro imprestato, ma pubblico premio destinato a promuovere i prestiti (CI), ricompensa pel bene recato al pubblico.

975 — E il mutuante può giustamente esigerlo

Niuno dunque sarà, che metta in dubbio se sia lecito accettar questo premio: chi rende un servigio alla società può accettarne il compenso; nè perchè il servigio è a lui agevole, è egli però obbligato a rifiutar il compenso corrispondente. Egli vi ha acquistato il dritto al momento che ha eseguito ciò che la società chiedea; appunto come, per modo d'esempio, avrebbe dritto alla ricompensa promessa a chi netta le vie, anche colui che ne raccogliesse la immondezza per concimarne i suoi campi: è forse meno utile al pubblico l' opera sua perchè egli sa trarne anche il vantaggio suo proprio?

976 — È lodevole la tassa dello *interesse legale.*

Che se dal fin qui detto è evidente il vantaggio che dalla tassa dello interesse legale ridonda alla società, ne segue per evidente illazione che la autorità oggidì dee tassarlo, almeno in termini generali, checchè dir ne possa in contrario il Bentham, la cui affettuosa stima verso gli usurai dee necessariamente fargli parer superflua questa dichiarazione della società sull' interesse. Dee tassarlo, io dico: giacchè se dalla autorità ordinatrice non vengane conceduto il dritto al mutuante e imposto il debito al mutuatario, i privati, giudici incompetenti del pubblico bene, non potrebbero lecitamente (almen da principio) introdurne la consuetudine. E sarebbero nella alternativa o di perdere i temporali vantaggi, o di offen-

(*) Dans les temps ou il n' y avait que peu d' industrie un capital n'était presque jamais qu' un trésor qui se conservait pour le moment du besoin. Il ne donnait pas un profit. . . . . . . Mais quand le trésor a pu donner un profit ec. (Say T. I, pag 137).

(**) Il cangiamento morale e religioso cagionato dalla Riforma e poi dalla Empietà è evidente: basta riflettere che esse furono in ogni tempo, più o meno, gli apologisti dell' usura. Il cangiamento politico, sì nelle idee di *nobiltà*, sì nello stabilimento dei pubblici banchi, ha cessata la opinione di *degradamento*, che impediva le persone più agiate dall' impiegare i loro capitali; sono dunque ormai rarissimi i capitali veramente *giacenti.*

dere le sacre leggi di giustizia e di coscienza. Dissi *almen da principio*, per non entrare adesso nella quistione della forza che può aver qui la *consuetudine* come *legislatrice*, di cui avremo a parlare altrove (1091). Dissi *almeno in termini generali*, perchè a noi non tocca il decidere se nell'accordare *un compenso* la autorità debba fissarne *il quanto*. Esamini il saggio politico qual forza aver possono le ragioni colle quali il Bentham, ed altri economisti, pretendono mostrare la tassa del *quanto* inutile e perniciosa (*): se le lor ragioni son valide, potrà lasciarsi alle circostanze il carico di determinarlo.

977 — Ma non per le ragioni addotte dai miscredenti

A noi basta aver dimostrato che l'*interesse legale* è tutt'altro che u*sura*; e che tanto è quello lodevole, pel bene della società, quanto abbominevole è questa derivata da privata cupidigia. Dal che apparirà che mentre i citati autori adoprano la ragione di ben pubblico a giustificare l'*usura*, affin che si permetta *a ben pubblico*, essi confondono due nozioni assai diverse, e rovinano con circolo vizioso e con rea apologia una causa degna di miglior difesa.

978 — Epilogo della materia di interesse privato

Riepiloghiamo qui in pochi tratti il tessuto delle nostre dottrine in tal materia.

1. È egli vero che io non posso esiger frutto dal danaro altrui, senza violarne i dritti? dunque quando io impresto cedendo il dominio, non posso da ciò che impresto esiger frutto.

2. È egli vero che la moneta, *in quanto moneta*, non può usarsi senza spenderla; e che permettendo che altri la spenda come gli piace, ne trasferisco in lui il dominio? Dunque il danaro imprestato diviene danaro altrui, epperò non posso esigerne interesse *per l'uso*.

3. È egli vero che la promessa di restituzione può molte volte equivalere al contante? Dunque nel prestito si danno dei casi in cui non vi è alcun titolo *privato* ad interessi.

4. È egli vero che siamo (*or più or men gravemente*) obbligati a procacciar l'altrui bene, quando possiamo senza nostra disdetta? Dunque quando nella promessa di restituzione siamo del tutto *indenni*, abbiamo (*or più or men grave*) obbligazione di imprestare gratuitamente.

E di *interesse legale*

5. È egli vero che la società, e specialmente nello stato suo presente, ha sommo interesse a promuovere il corso dei capitali? Dunque ella ha dritto ad usarne i mezzi efficaci, anche a spese dei privati, che dal partecipare nel ben comune vengono ampiamente compensati.

6. È egli vero che l'*interesse legale* è un mezzo per agevolar i prestiti, epperò promuovere il commercio a pubblico bene? Dunque la società ha dritto a tassarlo.

7. È egli vero che i pesi debbono addossarsi a chi principalmente gode i vantaggi? dunque giustamente si addossa l'interesse legale a chi percepisce il prestito (CII).

979 — Assicurazione della proprietà: *Prescrizione*

Ed ecco in qual modo la società, congiungendo gli interessi privati in un comune interesse sociale, viene a perfezionare quel movimento salutare delle ricchezze materiali, che procaccia a tutto il corpo morale nutrimento e vigore, come il circolar del sangue al corpo animale. Ma non basta a compiere la felicità civica abbondanza di ricchezze: quello che più monta è la tranquillità del possederle. Quanto nuocerebbe alla società civica lo starne perpetuamente in forse! oltre la ansietà del cuore, oltre le discordie fra cittadini, oltre i perpetui tentativi che farebbero i poveri per ispogliare i ricchi, adoprando ogni arte di seduzione e di inganno nei tribunali con tutte quelle iniquità che ne conseguono; chi non vede co-

(*) Oeuvres T. III, Lettere sulla Usura.

me sarebbero inerti ed improvidi la agricoltura e il traffico e l'industria, se temer dovessero continuamente di vedersi spossessati del frutto di lor fatiche? Questa incertezza appunto è quella che suol riguardarsi come la desolatrice di quello stato dispotico, ove il Musulmano abbrutito abbandona ogni pensier del futuro, non avendo certezza di arrivarvi (*). Importantissima è dunque per la social ricchezza la tranquillità dei proprietarii.

Or questa tranquillità trova nella pubblica società (oltre il delitto di cui altrove (790) si disse) un contrasto che nasce dalla natura stessa della società, e che cresce a proporzione del suo sviluppamento e del suo commercio; e, quel che più monta, nasce e cresce sotto la tutela, sotto il manto del dritto e della giustizia. Nelle famiglie patriarcali nello stato domestico uno è il possidente ed uno il retaggio; ma nella pubblica società i possidenti crescon di numero, e dimorano a poca distanza, e si lambiscono reciprocamente i confini; introdotto poi il commercio incominciano ad avvicendarsi i contratti, e la ricchezza, sì mobile come stabile, è in movimento perpetuo (972). Qual cosa più facile in sì continue vicissitudini che una qualche sorpresa, una frode, un sopruso per cui restino viziati in seguito molti contratti di buona fede? Dovrà dunque la società vivere in perpetua ansietà, ed ogni possidente, ogni negoziante dubitar di se stesso, e temere di vedersi spossessato per qualche vizio di antichi contratti, le cui prove sarebbero tanto più difficili a combattersi quanto sarebbe, nelle proprietà contrastate, e più complicato l'andirivieni e più annosa la polvere dei documenti.

Quindi la necessità e la giustizia della legge di *prescrizione*, colla quale la società inibisce ogni ricerca di dritti antichi al di là di certi termini. Quali sono le basi di tal legge? Il dritto *obliato* di *un* privato alla *roba* viene in collisione col dritto *vigente* di *tutta la società* alla *pace* e alla *ricchezza progressiva*, che scemerebbero per la incertezza. È evidente che il dritto del privato è più debole nei tre suoi elementi (363), perchè è meno evidente, meno generale, meno importante. Dunque la società, assegnando un termine alle ricerche e ai litigi, altro non fa che dichiarare annullato dalla collisione di maggior dritto il minore (742).

E questo annullamento è tanto più giusto quanto che il proprietario antico, abbandonando per sì lungo tempo ogni pensiero del suo dritto, parve abbandonar la roba sulla quale era il dritto: or la roba abbandonata è dell'occupante (414): dunque ancor questo ha un dritto, se non meglio radicato nel suo principio, certo più evidente nella continuazione, che il dritto del proprietario antico.

Ragionevolissima dunque anche nell'ordine di natura è la *legge di prescrizione*; benchè la natura stessa non ne stabilisca apertamente la stretta necessità, e molto meno ne prefigga i termini. È questo ufficio di società che va perfezionandosi, e tanto più proprio di lei, quanto che da lei e in lei nasce la sociale infermità cui si contrappone una tal medicina. Ella dichiara qual sarà quel momento in cui la noncuranza o l'oblio avrà spossessato l'antico, e aperto il campo al nuovo padrone.

CAPO V.—*Epilogo di questa dissertazione.*

980
Epilogo del principio, del modo, del fine dell'oprar civico

Ed eccoci al termine di quanto ci parve doversi accennare intorno all'operar *civico* della società animata ed operante per la Autorità.

Destinata a procacciare agli individui associati il quieto possesso dei

(*) Montesq. Esprit des loix.

loro dritti, ed a crescerne il bene collegandone a comun vantaggio le forze ed azioni esteriori, la Autorità dee studiare i mezzi di soddisfare al loro bisogno, determinati dall' ordine di natura; dee, nello spingere la società ad usar questi mezzi, adoprare, per quanto è possibile, tutte le molle che possono soavemente ed efficacemente sviluppare la naturale attività dell' uomo.

981 — Del dover di *tutela* contro cause *fisiche* di ruina

Proteggerà dapprima ogni associato contro le tante cause materiali di ruina che o costantemente o casualmente ne minacciano la esistenza, la sanità, gli averi; e raccogliendone poi gli estremi aneliti con materna pietà assicurerà nella tomba alle ceneri dei defunti la riverenza dei superstiti; assicurerà nei giudizj alle ultime lor volontà un potere che per sè sole esse avrebbero perduto; e alla loro esistenza domestica una specie di immortalità continuata nei figli o amici superstiti.

981 — E contro cause *morali*

Proteggerà poi gli associati contro i furori della malvagità; e col castigo del delitto e colle arti di prevenirlo spezzandone i pugnali, assicurerà al pacifico suo cittadino ogni bene: e farà, potendolo, di ridurre all' ordine, loro vero bene, anche gli scellerati che lo violarono.

982 — Del *dovere* di *perfezionare* la società *civicamente*

Congiugnerà poi gli sforzi degli associati per drizzarli ad un nuovo ordine di cose, ove, operando concordemente, possono ottenere colla unione delle forze associate una perfezione, di cui gli individui isolati non sarebbero capaci.

983 — Colla unione degli intelletti in un pensar religioso

A tal fine farà in prima ogni sforzo a creare nei suoi la prima unità morale, la unità di pensiero, col favorire la propagazione del *vero*, natural dominatore degli intelletti, e collo impedire il suo contrario. Ma siccome ad eseguir tale impresa è necessario un infallibile e sicuro possesso della verità, la autorità sociale non potrà giugnere a tal grado di perfezione se non colla assistenza di una illuminatrice soprannatural providenza.

984 — Colla istruzione civica in materie *civili*, *scientifiche* e *tecniche*

Tenterà poi di ridurre a perfezione le intelligenze associate, così in *ordine* ai beni civili come in ordine alla istruzione speciale. Porre ognuno in istato di conoscere i proprii dritti e doveri sociali, ed i mezzi di soddisfarli; propagare nelle menti volgari le nozioni elementari, nelle sublimi le più nobili discipline; formar in tal guisa ad utili stromenti di pubblico bene le generazioni strappate all' ozio e al delitto: ecco il grande scopo della pubblica istruzione, considerata in tutta la sua estensione civile, scientifica e tecnica.

985 — Coll' accordare le volontà in un perfetto amor di patria

Preparate le intelligenze non le sarà malagevole muovere al ben comune le volontà, affezionandole a quella società in cui vivono, a quelle forme di cui si riveste la autorità sociale, a quelle persone in cui si presenta, a quelle leggi ed istituzioni con cui opera, a quella moltitudine per cui sussiste, a quelle terre su cui si sostenta.

986 — Usando gli appigli tutti che presenta natura

E tanto più agevole le riuscirà ottenere questa concordia di amor patrio, quanto più ella saprà e persuadere coi suoi ordinamenti gli intelletti dei sudditi, e scuoterne con vive immagini i sensi e la fantasia, e soddisfarne innocentemente gli interessi e le passioni.

987 — Col promuovere civicamente la ricchezza sociale

Nel che utilissimo le riuscirà ogni provedimento con cui del loro ben materiale ella si mostri sollecita, e specialmente il promuovere saggiamente col corso delle ricchezze la floridezza del commercio, e la pacifica possessione dei beni materiali.

Sono queste in sostanza le funzioni più importanti del *civico* operare sociale, diretto a *tutela* e a *perfezionamento* degli individui associati, le cui leggi abbiamo indagate in questa dissertazione.

PARTE QUARTA

DISSERTAZIONE TERZA

LEGGI MORALI ASSEGNATE DALLA NATURA ALLO OPERAR POLITICO DELLA SOCIETA'.

CAPO I.—*Chi abbia i dritti politici.*

Articolo I.—*Partizione.*

988 Soggetto e oggetto di questi dritti

Ad ottenere il bene degl' individui associati conviene che la società si renda vieppiù perfetta (735); e tal sarà se possa e conoscere i bisogni e ordinarne gli andamenti esterni (747 seg.), epperò o piegarne le volontà o almeno forzarne l' operar materiale. Conviene dunque determinare: 1. Qual sia la persona che dee rendere la società atta a tal' uopo. 2. In qual modo la società divenga atta a tal' uopo.

989 Nella società tranquilla e nella convulsa

Intraprendiamo la soluzione del 1. problema: essa può riguardarsi e in una società rettamente ordinata, e in una società disordinata e convulsa. Incominciam dalla prima.

Articolo II.—*A chi appartengono i dritti politici in una società tranquilla.*

990 Il Sovrano possiede i dritti politici

La soluzione di questo primo quesito non presenta veruna difficoltà a chi ha proceduto nello studio della società con rigorosa analisi.

Se egli è debito della società il proteggere e perfezionare l'operar sociale degli individui, debito altresì della società debbe essere per conseguenza il rendere se stessa capace di proteggerlo e di perfezionarlo (735). E siccome questa capacità esige un perpetuo lavorio che la vada sostenendo e modificando, giacchè e *per sè* può crescere indefinitamente (860) e *pel suo obbietto* deve adattarsi al variar perpetuo delle vicende sociali: così è necessario che un principio perpetuamente e *moralmente* attivo vada attentamente or riparando le perdite or provvedendo al miglioramento sociale. Ma il principio moralmente attivo della società è la autorità (829 segg.): dunque la autorità è incaricata dall' Ordinatore eterno delle umane società di operare non solo *civicamente* regolando gli individui, ma anche *politicamente* ordinando il corpo sociale, e nel primo suo nascere e nel perpetuo alterarsi che è proprio di tutte le cose create.

E siccome la autorità non può operare se non è concreta (466), nè può essere concreta se non in quell'essere intelligente (425 segg.), il quale chiamasi *il superiore*; così al superiore ossia alla persona (*fisica* o *morale* che ella sia) dotata della autorità sociale è addossato dalla natura e il dovere e il dritto di ordinare *politicamente* la società (*).

(*) Dunque chi dice che il popolo dee *sempre* avere *dritti politici*, vale altrettanto che se dicesse che ogni popolo fa parte della persona sovrana, o in altri termini, che non si dà governo monarchico (525).

Or chi è in ogni pubblica società il superiore? Esaminammo già in parte questo punto nella prima Dissertazione (614, 626, 658 e altrove) nella quale si vide esser varie le persone in cui la autorità và a posarsi in origine secondo i varii fatti dai quali nascono le società : in una società formata per man di natura la autorità appartiene all' antico possessore: in una società volontaria, a tutti i contraenti : in una società doverosa, al possessore del dritto prevalente. Ma tutto ciò riguardava la società nel primo suo nascere : si domanda adesso se in progresso di tempo i dritti politici possano cangiare padrone e trasferirsi o volontariamente o involontariamente ? o in altri termini se i dritti politici sieno alienabili?

991 Si domanda se Esso può alienarli?

Ricorriamo ai principii. Alienabili sono quei dritti dei quali la alienazione non importa trasgressione dell' ordine (349) : or questa trasgressione può nascere e per relazioni naturali e per relazioni accidentali : un padre ha dalla natura il dritto di educare i figli ; ma chi fortuitamente incontri un bambino esposto e privo di *ogni altro* sussidio avrà dovere e dritto di allevarlo dal fatto accidentale di questo incontro ; nè l' un nè l' altro di essi può rinunziar al suo dritto, perchè non può rinunziar al dovere. Si danno dunque dei dritti inalienabili *naturalmente*, e dei dritti inalienabili *accidentalmente*. I dritti politici appartengono eglino a qualcuna di queste due classi ? (CIII).

992 I dritti politici sono *per sè* alienabili, ma salvi i dritti altrui

È evidente in 1. luogo che *la natura* non ha stabilito verun legame generale per cui il dritto di governare appartenga a qualche persona o comunità (559, 3) determinata ; è ugualmente evidente che molte volte il superiore dee cangiarsi per morte ; e che, ancor senza morte, può molte volte riuscire spediente la mutazione. È dunque evidente che il dritto di governare non è dritto *per sè* naturalmente inalienabile.

Ma non è meno evidente che molti casi possono presentarsi, in cui la alienazione danneggi un terzo o gravemente disturbi l' ordine sociale : nei quali casi il determinare se la alienazione sia lecita dipende dalle leggi sulla collisione dei dritti (363) la cui applicazione non presenta per sè gravi difficoltà. Merita per altro qualche osservazione un punto che venne trascurato da molti pubblicisti ; ed è che il problema di cui parliamo non è proprio soltanto delle monarchie : in ogni forma di governo i dritti politici possono considerarsi e come bene di chi li possiede e come principio di ordine politico. La trattazione dunque che si è voluto presentare sotto il solo aspetto monarchico (*) dee riguardare ogni forma di governo ed in ciascuna ammette la soluzione medesima.

993 La alienabilità dei dritti politici riguarda ogni forma di governo

Vero è per altro che nella poliarchia essendo ordinariamente minore la influenza degli individui, il danno sociale ordinariamente oppone minori ostacoli alla abdicazione dei dritti politici ; ma il danno personale del *terzo* può trovarsi quasi uguale e nelle poliarchie e nelle monarchie ; epperò tanto può essere illecito, per esempio, ad un Lord o ad un Pari il privare i figli di tal dignità, quanto ad un Sovrano privare i suoi della monarchia. Molto più poi potrebbe essere illecita una tale abdicazione ad un intero corpo politico, da cui dipender può in gran parte il bene dello stato.

Quando questo ben pubblico è maggiore di quello che pretenderebbe conseguir l' abdicante, egli è chiaro che la abdicazione è illecita ; e molte volte porta giustamente la taccia di codardia e di infamia. Ma in altri casi il rinunziare ai dritti politici è libero non meno al monarca che

(*) V per esempio il Burlamacchi, Dritto polit. p. 2, c. 4, il Grozio I. B. et P. l. 2, c. 7. § XX e segg.

al poliarca; e possono averne entrambi lode di magnanimità non ordinaria calpestandone la vana grandezza.

Anzi vi hanno dei casi in cui il rinunziare al dritto di governare può essere, se non rigoroso dovere, almeno dovere di umanità; e sono quelli in cui l' ostinarsi a salvar questo dritto può cagionare grave danno alla società (*): tale è nella monarchia il caso di un pretendente impotente ed incapace (681); tale nella poliarchia il dovere di cedere a certe leggi di suffragio evidentemente necessarie pel ben pubblico (**) (629 segg.). In simili congiunture la fermezza nel sostenere i proprii dritti apparenti sarebbe rea e potrebbe meritarne la perdita anche violenta.

994 — Altro è abdicare altro trasferire i dritti

Ma avvertasi che altro è rinunziare i dritti politici, ossia il dritto di ordinare il corpo sociale, altro è trasferirli in altrui: il rinunziarli suppone soltanto che non rechi danno la cessazione dell'abdicante; il trasferirli suppone inoltre che niuno abbia anteriormente il dritto di sottentrare all'abdicante, e che questi possa per conseguenza apporvi per clausola (349) la elezione del successore. Un sovrano elettivo potrà dunque rinunziare, ma non trasferire: un sovrano patrimoniale, il cui titolo al comando sono i suoi beni ereditarii (517), come può trasferir questi beni così può trasferire il dritto ancor del comando. E lo stesso può dirsi dei membri di una aristocrazia o elettiva o ereditaria territoriale: la decisione dei casi particolari sempre dipende dai titoli originarii, che possono variarsi indefinitamente.

Concludiam dunque che il dritto di ordinare politicamente la società appartiene a chi possiede in essa la autorità; che per conseguenza il monarca ha dritto di ordinarla da sè; i poliarchi debbono ordinarla di comune consenso (521 seg.): che l' uno e gli altri possono rinunziare tal dritto se non intervenga altrui danno: che possono anche trasferirlo, se possono trasferire il titolo su cui si appoggia quel dritto.

995 — Il potere ereditario nasce per via di traslazione

Quindi si vede qual giudizio debba portarsi intorno alle successioni ereditarie delle sovranità le quali sono una vera traslazione dei dritti politici. Molti pubblicisti hanno voluto discutere questo problema senza guardare ad altro che *al bene sociale* e non avendo del bene sociale una giusta idea, hanno con gran libertà trinciato ogni dritto. Ma, di grazia, che avrebbero eglino risposto ai loro proprii governanti se questi *pel bene sociale* avessero diroccata la loro casa per farne una piazza, occupati i beni per sostentarne uno spedale? Senza fallo, cred'io, avrebbero risposto che il primo dei beni sociali è la sicurezza a ciascuno dei suoi diritti (***), epperò la inviolabilità della giustizia.

996 — L' esser *potere* nasce dalla natura; ma l' *ereditarsi* dal fatto

Ora, secondo ciò che nella prima sezione abbiam dimostrato, il dritto di comando, il possesso della autorità può appartenere (468 seg.) a certi individui determinati per ragioni *di fatto concreto*, distinte dal principio *astratto* di bene sociale, benchè a lui non opposte anzi favorevoli (478 seg.): dunque il determinare ogni dritto successorio, ed ogni altra fase

(*) Vittorio Emmanuele di Sardegna salvò ai dì nostri i suoi popoli coll'abdicare.

(**) Nella dieta di Polonia accadde talvolta che un solo opponendosi a tutti fu trucidato dagli altri Palatini.

(***) « L' intérêt des individus, dit-on, doit céder à l'intérêt public. Mais ... cet intérêt que vous personnifiez n' est qu' un terme abstrait, il ne représente que la masse des intérêts individuels ... S' il était bon de sacrifier la fortune d'un individu pour augmenter celle des autres, il serait encore mieux d' en sacrifier un second, un troisième, jusqu' à mille .... En un mot l' intérêt du premier est sacré, ou l'intérêt d' aucun ne peut l' être ».
(Bentham oeuvres T. II, pag. 189)

dei dritti politici col *solo* principio astratto, egli è un riguardare la quistione sotto un solo aspetto: egli è risolvere un problema complicato soddisfacendo ad una sola delle condizioni che egli esprime.

997 Distinzione fra l' *autorità* e il suo possesso

E questa soluzione incompleta ed equivoca nasce, se ben si mira, da una confusione di idee che abbiam più volte notata: si confonde la autorità col possesso della autorità, e di questo si parla come si parlerebbe di quella.—La autorità, si dice, è stabilita dalla natura per ottenere il bene comune; dunque debbe essere posseduta da chi *meglio* può fare il ben comune.—La conseguenza è falsa, giacchè quel *meglio* non si trova nell' antecedente; e l' argomento può paragonarsi al seguente — il patrio potere è stabilito dalla natura pel retto allevamento dei figli; dunque appartiene a colui che *meglio* può allevarli.—In questo discorso ognun vede non solamente la falsità della conseguenza, ma anche l' equivoco da cui deriva la falsità: ognuno sà rispondervi che il patrio potere esiste nella società domestica pel bene dei figli; ma l' esserne investito non è effetto di questo bene, ma *di un fatto* precedente. Questo *fatto* è cagione del possesso; la *natura* poi del patrio potere è cagione che obbliga il possessore ad usarlo in pro dei figli. E se così non ne usa, o se per difetti accidentali fosse incapace di così usarlo (per imbecillità, per pazzia) potrà da competente autorità venirne spogliato; ma la prima investitura non nasce da questo *solo* principio.

Or perchè, io domando, non si dee del poter sovrano discorrere così appunto come del patrio? L' essere la società pubblica più estesa della domestica darà bensì maggior forza ai doveri, ma non ne cangia la natura. Dunque la trasmissione del poter sovrano nelle società tranquille dee determinarsi colle leggi di giustizia risultanti *dal fatto*: agitar la quistione ereditaria col *solo* principio astratto della *utilità* è quel medesimo errore che si commette trattando della miglior forma di governo senza riguardo ai dritti anteriori (552). Parlate voi *specolativamente?* la quistione non è di grande importanza. Ma pretendere che si debba *praticamente* decidere se un regno debba essere ereditario, considerando soltanto la utilità del popolo; egli è un dimenticarsi che il primo bene sociale è la giustizia e l' ordine (CIV).

998 Quali stati sieno ereditarii

I regni dunque, o diciam meglio, i dritti politici saranno ereditarii quando concorrano due condizioni: 1. che il dritto originario sia appoggiato ad un titole *ereditabile*, come sarebbe la possessione territoriale da noi altrove considerata (517), o la possessione per giusta conquista (648 segg.): 2. che il *primo* possessore voglia trasmettere anche questo dritto nei suoi eredi; giacchè potendo ogni possidente trasferire dei suoi dritti ciò che vuole e sotto le condizioni che vuole (415), da lui dipende il determinar le norme della propria eredità; salvo sempre ogni dritto del *terzo*, e sotto le condizioni prescritte dalla natura (giacchè noi parliam qui solo di dritto naturale) alle successioni ereditarie (776 seg.)

Abbiam detto *il* PRIMO *possessore*, perchè da questo propriamente incomincia *il titolo* ereditario ai dritti politici; egli può vincolare con una condizione qualunque (purchè giusta) i suoi eredi; ma se determina in una forma qualunque la linea ereditaria, non è più libero ai legittimi successori in quanto eredi patrimoniali il nulla decretare *contro* quello che dal primo possidente fu loro imposto; sebbene, *oltre* questo, possano talvolta aggiugnere nuove condizioni.

999 In qual modo il pubblico bene deve influire nei *dritto successorio*

— Ma non dovrà dunque tenersi verun conto del pubblico bene in materia di successione? — Rispondo: dee tenersi grandissimo, ma senza ingiustizia. Epperò 1. con somma attenzione dovrà riguardarlo il primo che stabilisce le norme di successione in una novella sovranità. Ed appunto il

pubblico bene ha fatto stabilire quasi in tutti i popoli la successione ereditaria, come può vedersi a lungo presso i pubblicisti (*), i quali ne dimostrano i sommi vantaggi; il pubblico bene ha fatto stabilire la primogenitura, essendo nociva alla società nell' ordine consueto la suddivisione che la priva di una perfezione della unità, l' estensione (LVIII); il pubblico bene ha fatto stabilire in molte monarchie la legge Salica, essendo le donne meno atte al governo. In somma se il possesso della autorità è stato *dai fatti* accordato a certe persone, e queste hanno perciò potuto trasferirlo come ogni altro dritto alienabile, esse per altro hanno riconosciuto e confessato col fatto che la autorità dovea da loro usarsi a pubblico bene, e secondo questo trasferirli con tali norme che al ben pubblico fossero favorevoli, senza ledere i dritti privati. 2. La educazione di un principe destinato al trono (e a proporzione anche la educazione delle aristocrazie ereditarie) formano uno dei più rilevanti fra i doveri politici: la educazione è nelle sovranità ereditarie ciò che le forme di elezione nelle sovranità elettive, sian esse monarchiche o poliarchiche: queste elezioni scelgono un sovrano degno del trono, la educazione lo forma.

3. Potrà accadere che le leggi stabilite dal fondatore per la successione al trono si ravvisino col tempo nocive al pubblico bene: allora il sovrano, benchè vincolato nella sua qualità di *erede*, pure potrà modificarle nella qualità di *Sovrano* (salvando, s' intende, tutti i dritti che non si collidono dalla *vera* necessità sociale). Imperocchè la persona e la famiglia del sovrano fanno parte della società, epperò sono subordinate alla *autorità* astratta; questa dunque, come loro superiore, può modificarne l' operare per quanto esso si opponesse al ben sociale; dunque può anche modificare l' effetto dei testamenti anteriori. Or questa autorità astratta parla in concreto per bocca del sovrano; dunque il sovrano può come capo della società, ciò che non potrebbe nella qualità di erede, modificare il dritto di successione a norma del pubblico bene, salvi i dritti particolari.

ARTICOLO III. — *Dei dritti politici nella società convulsa.*

§ 1. *Stato della quistione, e opinioni diverse.*

1000
La quistione riguarda anche le poliarchie

Ma tutto il fin qui detto riguarda una società bene ordinata e tranquilla. Suppongasi ora il caso, di cui a' dì nostri si è menato tanto schiamazzo; il caso di un popolo che accusa di ingiustizia e di tirannia il suo sovrano; ed esaminiamo se questi perda o possa perdere a fronte di tale accusa, quando sia ben fondata, i suoi dritti politici?

Prima di entrar in materia io sarei curioso di sapere perchè si è tanto disputato se il Monarca possa perdere i suoi dritti, e si è disputato sì poco se possa perderli una poliarchia qualunque: mentre in verità le due quistioni sono perfettamente equivalenti. Pensarono forse i pubblicisti che una poliarchia sia incapace di governare tirannicamente? Chi così la pensasse legga le lettere di Cobbett, e vedrà cose da trasecolarne. Indarno il Ginevrino ci dice che il popolo ha sempre ragione: chè troppo più alto grida la coscienza non darsi popolo che vaglia contro le eterne leggi di giustizia. Pensarono forse che tali vessazioni non possono durare? le lettere stesse vi presentano due secoli di tirannia poliarchica nel clero anglicano.

Ma siane qual si vuol la cagione, il certo è che la quistione riguarda ogni forma di sovranità, giacchè in ogni forma può insinuarsi tirannia. Ia-

(*) V. Grozio I. B. et P.

fatti che cosa è *tirannia*? Tralasciamo le etimologie, e riguardiamo al valore corrente del vocabolo: tirannia è *potere ingiusto nella pubblica società*: e siccome il potere può essere ingiusto e nella sua origine e nel suo abuso, così due specie vi sono di tirannia; tirannia di usurpazione, tirannia di oppressione.

Or i poliarchi possono e usurpare un potere a cui non hanno dritto, e abusare di quello che a buon dritto posseggono: dunque anche nella poliarchia può darsi tirannide; epperò il problema dee considerarsi nel suo generalissimo aspetto, e proporsi in tal forma — *la persona* (fisica o morale) *del superiore perde ella il dritto a comandare quando abusa del potere?*

1001
1. Essa presenta due sensi.

Ognun si avvede a prima giunta che il quesito presenta due sensi: 1. il comando ingiusto obbliga egli i sudditi ad eseguirlo? 2. chi comanda ingiustamente perde egli i dritti di sovranità? Rispondiamo ad entrambi e cominciamo dal primo.

1002
1. Se il comando ingiusto obblighi? Doppia risposta

Il comando può esser ingiusto or *nella natura* della cosa comandata, or *nello* scopo per cui si comanda. Se la cosa comandata è *per sè* ingiusta, egli è evidente che il comando non può obbligare; giacchè *obbligazione* è dovere *secondo ragione* (97 segg.), l'ingiusto è *contro ragione* (347 segg.); dunque ripugna una *obbligazione a commettere l' ingiusto* (484). Se poi il comando nulla include di ingiusto *per natura*, ma è soltanto ingiusto, o sembra ingiusto, perchè non tendente al pubblico bene, a cui dee tendere ogni ordine della autorità, allora è evidente che il comando obbliga i sudditi ogni qual volta egli scende dalla autorità *suprema*. Giacchè a qual fine è costituita una autorità se non perchè legbi le intelligenze (426) allorchè esse discordano? Dunque il disparere del suddito lungi dal liberarlo, è anzi la cagione principale del dovere di obbedire. Nè si dà altro principio di unità (e di felicità) sociale, toltane questa obbligazione di obbedire; giacchè 1. è impossibile che le intelligenze associate conoscano da sè immediatamente tutto l' ordine del loro operare relativamente al ben pubblico: 2. quando pur lo conoscessero, verrebbero ingannate nei loro giudizii, e traviate nei lor voleri dal privato interesse. Dunque allorchè il comando non è di cosa contro natural onestà il poter supremo obbliga il suddito, ancorchè il comando sembri non conducente alla pubblica utilità (CV).

1003
Nelle società subordinate si può appellare

Dissi il poter *supremo*; giacchè da quanto si dimostrò parlando della associazione ipotattica (707) è chiaro che un poter secondario può essere guidato dal supremo alle vie del giusto se talor traviasse: e il suddito che implora da questo un atto della sua influenza riparatrice, non esce dalla unità sociale il cui principio supremo ei riverisce, ma piuttosto resiste a chi vorrebbe uscirne e traviare.

Concludasi dunque che il comando obbliga il suddito, benchè questi non vegga in esso la ragione di pubblico bene, purchè non vi scorga una evidente violazione del dritto naturale.

1004
2. Se chi comanda ingiustamente perda la autorità

Assai più scabrosa è la soluzione del 2. quesito poc' anzi proposto — Chi comanda ingiustamente perde egli la autorità? — scabrosa, dico, non tanto per sè medesima, quanto per le passioni che atterriscono e pei sofismi che oscurano. Esponiamo prima chiaramente lo stato della quistione, e tentiam di parlarne da filosofo che non vuole altro che il vero, senza adulazione e senza astio. La quistione può intendersi *di un solo* ordine ingiusto, ovvero *dell' abito* di comandare ingiustamente; tal ingiustizia può offendere o direttamente *la società*, o qualche *individuo* di essa: *autorità* nel caso nostro può significare o il dritto ad essere obbedito in quel comando ingiusto, ovvero in generale ogni dritto di comando ancorchè giusto: finalmente *perdere* può significare una *astratta* mancanza di interno

valore, o una *pratica* invalidità per cui cessi in ognuno il dover di obbedire: o a dirla più chiaramente la voce *perdere* può intendersi e per riguardo al merito di chi comanda e per riguardo al debito di chi obbedisce. Da questi varii sensi la quistione proposta prende aspetti assai diversi.

1005 Un solo comando ingiusto non toglie la autorità

Che *un solo* comando ingiusto, principalmente se venga diretto contro tutta la società, possa far perdere in appresso ogni dritto al comando, potrebbe forse inferirsi dalla dottrina del Cousin altrove confutata (LXXXI); ma non so che venga esplicitamente insegnato da alcun filosofo (*). Lo assurdo è così palpabile, che non sembra poter cadere in mente umana.

1006 Del comando abitualmente ingiusto. Si chiarisce il problema

Il quesito dunque riguarda *l'abito* di comandar ingiustamente; ma questo può nascere e da incapacità e da malizia: nel primo caso l'affermare che il sovrano perde la autorità si appoggerebbe al dritto che ha la società ad esser felice; nel secondo caso anche al delitto per cui meriterebbe il sovrano di esser punito.

Ma se anche si accordasse che il sovrano incapace e tiranno perda la autorità, il quesito sarebbe sciolto in una maniera tutta *specolativa*: e ancor si potrebbe domandare — e *da chi* dovrà decidersi che il sovrano comanda da tiranno? — Or questo è finalmente il vero ordine della quistione *pratica*, alla cui soluzione tanti ingegni e tante passioni hanno sì strepitosamente lavorato da due e più secoli in quà; e con dottrine, come ognun sa, disparatissime. Ma per quanto ei si sieno adoprati a variare e modificar le risposte, il quesito è sì chiaro che non è possibile un notabile svario nelle conclusioni: o convien dire che il giudizio della quistione appartiene al sovrano, o che appartiene al popolo, o che appartiene ad un terzo (se pur si riesce ad assegnar questo *terzo*). Da queste tre sentenze è impossibile uscire; ma nell'abbracciarne una si può procedere da principii diversi e con diverso spirito; alcuni sostennero la inviolabilità del sovrano considerandolo come ministro irrevocabile del popolo sovrano (Hobbes), altri considerandolo come ministro inviolabile di Dio (Bossuet ec.). Di coloro all'opposto che diedero al popolo il giudizio, altri dichiararono altamente la competenza di *tutti e ciascuno* a portarne qualsivoglia sentenza; (Rousseau, Système de la Nature e mille altri rivoluzionarii esaltati); altri sostennero che solo i più saggi, e in certi casi determinati, con certe cautele e formalità (Burlamacchi, Spedalieri ec.). Coloro finalmente, cui parve assurdo il costituire o il sovrano o il popolo giudice in causa propria, ricorsero ad una specie di amfizione di cui bramarono la istituzione fra popoli inciviliti (Leibnitz ec.). o alla autorità pontificia fra i cristiani (Medio evo, Maistre ec.). Le altre sentenze intermedie sono o una mescolanza o una modificazione o un palliativo delle precedenti. Esaminiamo brevemente il *pro* e il *contra*.

1007 Opinione monarchica empia

La 1.a sentenza dice che il sovrano riceve dal popolo un potere irrevocabile. Avendo noi dimostrato assurdo il *patto sociale* (557 segg.), abbiamo confutata la base stessa di questa dottrina: ma Hobbes che la stabilisce su quel *patto*, ammette un secondo assurdo, anzi un complesso di assurdi e di ingiustizie nell'ammettere questo *delegato irrevocabile*, ancorchè abusasse dei suoi poteri; essendo impossibile che i suoi committenti abbiano voluto assoggettarsi a tal patto; se avessero voluto non avrebber dovuto; se lo avessero fatto potrebbero rivocare il mandato. Chi vuol veder queste ragioni più estesamente potrà vederle nei tanti autori di opposta sentenza (**).

1008 Opinione mo-

Alla sentenza del Bossuet il quale ripete dalla divina ordinazione la in-

(*) Alcuni eretici avrebbero forse dato luogo a tal proposizione rispetto alla società cristiana allorchè dissero i prelati perdere la autorità col peccato.

(**) V. per es. Spedalieri Dr. dell' U. I. 1.

violabilità del sovrano si suole opporre 1. che egli procede da teologo con principj rivelati, non da filosofo con principj di natural discorso : ma avendo noi col natural discorso assicurata la divina origine del potere sovrano, la opposizione non sembra di gran momento (428 500) : 2. che la divina ordinazione ha bensì stabilita la autorità sociale, ma non la persona ove essa risiede ; or di questo egli disputa coi suoi avversarj , cioè della persona in cui risiede la autorità quando il possessore attuale ne abusa ; intorno a ciò abbiam veduto (503) in qual senso anche la persona possa dirsi eletta dal Cielo , ma riguardo alle conseguenze che ei ne deduce ci riserbiamo di dirne fra poco: 3. che dato ancora esser da Dio ordinata la persona in cui risieda l' autorità, pur non ne siegue la sua assoluta inviolabilità, non potendosi credere volontà del supremo Signore di guarentirle la impunità nella sua tirannia. Questa difficoltà dee sciogliersi in tutte le opinioni, giacchè essendo impossibile una serie infinita di giudici , nè trovandosi in terra un tribunale impeccabile , è forza ammettere che il supremo Signore abbia voluto *in questa terra di pellegrinaggio* la possibilità della oppressione : l' attribuir tale oppressione ad una aristocrazia o ad una democrazia, o anche ad un mezzo mondo confederato, non cambia la reità della oppressione ; dunque o convien ricorrere ad un Giudice eterno che in una vita avvenire correggerà i torti della presente, (e questa è la principal difesa del Bossuet, meglio postato dei suoi avversarj che *prescindono dalla vita avvenire*) o soffrire in qualsivoglia opinione una possibilità di oppressione senza riparo.

narchica cattolica

1009 Opinione arciliberale, e liberale mitigata

La sentenza di chi accorda al popolo la *onnipotenza morale* venne confutata da noi nella sua base del patto sociale , ed è inoltre inconciliabile colle idee *immutabili* di natural giustizia : onde la sua assurdità evidente rende inutile una seria confutazione. Ed ecco perchè fra i difensori della competenza del popolo nel giudicar il sovrano ricorrono sempre i più savj alla opinione mitigata del Burlamacchi, dello Spedalieri ec.: ma questa pure oltre l' assurdo del *patto* è esposta ad altri assurdi e contraddizioni senza fine. Per esempio , bastino i seguenti : 1. si dà il giudizio ai più saggi : ma chi ha dritto di giudicarsi saggio ? 2. Da chi viene la autorità dei saggi se non dal popolo ? or esso ha egli perduto per questo il dritto di scegliere altri rappresentanti , o anche di far da sè ? 3. Nei tumulti anche i sedicenti *saggi* si lasciano infatuare , o almeno sono ingannati da prove, da clamori, da testimonj fallaci ec. 4. E come si aduneranno i saggi? se il sovrano soffre che tengano quieti consigli non è tiranno : se è tiranno le adunanze sono impossibili. 5. Quali saranno i delitti degni di deposizione ? quali le prove sufficienti ed imparziali (*) ? 6. Il sovrano non è mai solo, giacchè se non avesse i suoi fedeli già sarebbe deposto : or questi suoi fedeli non sono eglino parte della nazione e per lo più parte notabilissima ?

A queste ragioni recate da gravi Autori aggiungo una osservazione che mi si presenta ogni qualvolta leggo lo Spedalieri , il Burlamacchi o simili altri Autori. Mi par vederli , genuflessi appiè di un Idolo sanguinoso e minaccevole , porgli in mano la scimitarra, protestando che egli è solo padrone , *tu solus dominus* : ma pregarlo , per amor di sè stesso e della sua pace , che vada adagio , che non ferisca. Ma il filosofo dee chiarire il dritto non implorar misericordia ; queste suppliche sì umili potranno assai su *quel volgo* che gli Autori medesimi ci descrivono cieco, ignorante furibondo, *incapace* di guidar sè medesimo ! Se lo scegliere a giudice chi

(*) Chi più sviluppati volesse vedere questi argomenti li troverà nel Tamagna confutator di Spedalieri Lettera 1. c. 1.

non sa regolarsi già fa poco onore al criterio di chi lo sceglie, lo sperarne poi discrezione e prudenza è il colmo della dabbenaggine. In sostanza la sentenza di questi filosofi, esposta in tutta la sua schiettezza e con lealtà da uomo che non simula, si riduce alle due seguenti proposizioni 1. — il popolo ha natural dritto di giudicare se debba obbedire, — e questa è la base di una assoluta anarchia: 2.—è pericolosissimo lasciar al popolo un tal diritto perchè è quasi impossibile che non ne abusi — e questo mostra non poter essere naturale una autorità sì rovinosa. E in verità qual contraddizione! dire che il popolo dee crear un sovrano, perchè egli è incapace di regolarsi anche quando è tranquillo; eppoi dire che dee giudicare se il sovrano lo regge equamente, e giudicarlo nella ebbrezza dei tumulti e nelle burrasche delle popolari assemblee! E perchè gli fu dato un sovrano, se non per frenarlo appunto in questi momenti sì critici?

Le ultime due sentenze che vorrebbero rimettere ad un terzo il giudizio sono senza fallo le più conformi alla *astratta* giustizia, ma sono elleno ancora conformi all' ordine *pratico*? 1. Un sovrano (poter *supremo*) può egli senza contraddizione soggettarsi ad altro potere? 2. Supposto che vi vada soggetto per *dritto*, qual tribunale avrà poter coattivo per sanzionar la sentenza nel *fatto*? 3. E come portare a quel tribunale il ricorso? 4.—Nel medio evo tutto ciò fu possibile—. Verissimo; ma fu possibile in un sistema appoggiato alla rivelazione e ad una fede soprannaturale: or noi ragioniamo del dritto naturale, epperò dobbiamo risolvere in questi limiti la difficoltà proposta.

1011 Necessità di trattar la quistione

Ecco brevemente accennate le precipue difficoltà che a ciascun sistema si oppongono: resta ora che tentiamo di risolvere il problema coi nostri principii; dal che volentieri mi dispenserei essendo persuaso che assai più utile sarebbe alla società l' obbedire senza sapere, che il sapere (come oggi accade) senza obbedire. Ma l' indole del secolo in cui viviamo rende ormai necessario anche in tal materia il parlare, e parlare per via di principii, e di principii fondati nella umana ragione; giacchè parlano i nemici del vero, e pretendono filosofare, e ricusano alla pura fede ciò che alla ragione attribuiscono. Il tacere adunque non farebbe obliare la quistione, ma trionfar gli avversarii: il parlar riguardato sarebbe tacciato di servilità; il ricorso all' autorità parrebbe penuria di ragione. Dirò dunque con quella libera schiettezza che serve unicamente al vero; persuaso che se vi ha tempo in cui anche il vero dee per prudenza tacersi (*); quando poi dall' errore tumultuante vien rotto il silenzio, allora il vero dee dirsi senza timore, e colla ferma fiducia che egli *allor* non può nuocere. Non dirò cose nuove, chè il vero non è mai nuovo; ma solo mi ingegnerò di dare al vero la evidenza di quei principii da cui lo deduco, e sui quali ho lavorato finora tutto l' edifizio sociale.

§ II. *Sentenza dell' Autore sulla quistione specolativa.*

1012 Si rammentano i principii

E quali sono questi principii? eccone un brevo sunto. I. L' uomo è creato dal suo Fattore in una universal società, di cui lo intento è la felicità suprema ed eterna: II. è invitato per mezzo di varie combinazioni accidentali a congiungersi più specialmente con alcuni individui determinati in particolar società, il cui intento è agevolarsi esternamente un vivere onesto con aiuti scambievoli, e sforzi concordi (724): III. questa concordia (426) è impossibile senza una autorità, principio di unità, che

(*) Tempus tacendi.

possa unire esternamente gli associati: IV. la autorità esiste astrattamente nella società per necessità di sua natura, ma non può operare se non concreta in certi individui determinati (466 segg.): V. i *fatti* sono quelli che determinano quali sieno questi individui a cui tocca essere organi della autorità (503 e altr.): VI. dal *fatto* nasce la disuguaglianza individuale dei dritti fra gli uomini, come dalla natura nasce la loro specifica uguaglianza (355): VII. salvare a ciascuno di essi realmente quella parte di dritti, che emerge viva dalla collisione coi dritti altrui, ecco la legge fondamentale della giustizia sociale (742).

1013 Stato della quistione, e sua divisione

Da questi principii risulta primieramente un punto di veduta che può contribuir non poco a chiarire il problema: la disputa non riguarda la autorità astratta ma la concreta; e per conseguenza nulla giova dimostrare che *si deve obbedire alla autorità*; conviene dimostrare che *la autorità cangia o non cangia di possessore* nel caso di abuso: il che può accadere 1. cessando il possesso della autorità: 2. venendo meno il soggetto della autorità. Incominciamo dunque ad esaminare il primo punto: ma ricordiamoci che la *autorità* non è soltanto *dritto di riscuotere lo adempimento di ciò a che altri è obbligato*, giacchè questa è proprietà di ogni dritto; la autorità è *dritto di obbligare* (426), epperò di riscuotere anche certe azioni *per sè* non obbligatorie. Ora il possesso di questo dritto cessa egli per l'abuso?

1014 1. Del possesso. I dritti possono o sospendersi per collisione; o cessare cessando i titoli

Per rispondere proponiamo prima il quesito in forma più generale: un dritto qualunque si perde egli coll'abusarne? se si perde dovrà perdersi o per la collisione di un dritto più gagliardo o per la mutazione dei titoli di fatto. Per collisione il dritto non cessa interamente (306), ma solo se ne sospende quella parte di azione che è contraria al dritto collidente: così l'assalitore ingiusto perde talora a fronte dei suoi uguali il dritto di incolumità mentre assale; ma desistendo dall'assalto lo possiede nuovamente e in piena attività. All'opposto la mutazione dei titoli di fatto trasmuta anche il dritto, e l'annientamento dei titoli lo annienta: così i dritti di padre fondati sul bisogno *naturale* del figlio, vengono modificati col *naturale* modificarsi di questi bisogni, e i dritti di autorità domestica fondati sul coabitar quotidiano cessano colla separazione di tetto.

1015 La collisione sospende l'uso della autorità

Or se questi modi di *cessare* sono proprii di ogni dritto, proprii saranno eziandio del *dritto di comandare*: egli cesserà per collisione, quando sieno comandate azioni *per sè* malvagie (1002); ma desistendo da tali comandi cessa la collisione e il dritto rivive. Dunque l'abuso non abolisce interamente per via di collisione la autorità, ma solo ne sospende la attività nel riscuotere azioni malvagie colla reazione del dritto naturale, più gagliardo di ogni altro dritto (114).

1016 I titoli della autorità sono varii

Se dunque l'abuso può annullare la autorità dovrà ciò accadere per l'annullamento dei titoli: or quali sono i titoli di *possesso della autorità*? sono quei *fatti* (996) pei quali taluno si trovò superiore di una società; i quali fatti abbiam veduto altrove (598 segg.) potersi ridurre o a fatti di *natura*, o a *consenso* di volontà, o a dritto prevalente: questi fatti son eglino soggetti a cangiamento per l'abuso?

1. Il fatto costante di *natura* non cangia: onde un padre, per es., non perderà per l'abuso, *nell'ordine di natura indipendente*, la autorità paterna (benchè nello stato civile la superiore autorità possa privarnelo (707)).

2. Il *consenso* può essere or revocabile ora irrevocabile: il consenso *revocabile* può esser legato a condizioni o libero, epperò il mutarsi del fatto potrà allora annullare il consenso, quando le condizioni sieno violate, o quando le libere volontà liberamente lo ritrattino. Il consenso *irrevocabile* è un fatto che non si muta; potrà da taluno dubitarsi se sia pos-

sibile, se sia lecito ec.; ma *per sè* certamente egli è un fatto sul quale, posto che sussista una volta, l'abuso non può influire. Inoltre la *irrevocabilità* del consenso potè dapprima esser fondata o sulla semplice volontà libera o sulle doti e servigi della persona a cui si conferì la sovranità in frangenti pericolosi (*); la prima potrà andar soggetta ad eccezioni cui non ammetterebbe la seconda.

3. Il *dritto prevalente* può formare associazioni or soggettando a se stesso il popolo, or soggettandolo ad altri governanti: in questi secondi *il fatto* per cui sono in possesso della autorità è mutabile da quello che la conferì, nel primo caso il dritto è per sè or immutabile, or mutabile secondo la origine anteriore da cui proveniva.

1017 Conseguenze di tal varietà

Da queste osservazioni si deduce che l'abuso costante della autorità può annullarla: 1. in quei regnanti che tutta la ricevettero dal *libero* e revocabile consenso del popolo: ma se questo consenso fu appoggiato a certi servigi prestati dal regnante al popolo, l'abuso non può annullarla se non abbia annullato il servigio da cui il consenso ebbe origine. 2. Quando la autorità proviene da altro sovrano più potente (**), questo può in caso di abuso giustamente ritoglierla, e il popolo che si pretende oppresso a lui può giustamente ricorrere. 3. Quando poi il possesso della autorità dipende da titolo immutabile, potrà talvolta esserne sospeso l'uso, ma il dritto è immutabile come il titolo in cui si fonda (***).

E tanto basti intorno al *possesso* della autorità: passiamo ora a vedere se per l'abuso della autorità possa venir meno il soggetto della autorità.

1018 2 Del Soggetto. La autorità esige *intelligenza*, e *amor del bene*

Autorità è dritto di ordinare una società a ben comune: ella esige dunque un soggetto *intelligente*, giacchè *ordinare* è atto proprio della intelligenza; un soggetto *tendente al bene*, giacchè dee comunicare altrui codesta tendenza. Quindi apparisce che la *assoluta* mancanza di intelligenza produce assoluta incapacità di autorità (****); la sospensione temporanea dell'uso di intelligenza, il delirio, la pazzia ec. sospendono l'uso della autorità. Così per parte della volontà una total perversità *irremovibilmente* ostinata produce incapacità di autorità (*****): a questa potrebbe equivalere una *ferma* risoluzione di volere *direttamente e con piena cognizione* IL MALE della società. Se poi talvolta si voglia non *il male*, ma *un* qualche *male* della società (******), e si voglia non in quanto è suo male, ma sotto aspetto di bene, e la volontà non sia in ciò ostinata; in tal caso potrà la autorità restare alle volte sospesa (1002), ma non manca assolutamente il soggetto.

1019 Divario fra questi requisiti e sua applicazione

Un gran divario passa fra queste due specie di incapacità per difetto o di intelletto o di volontà; ed è che la prima nascendo da mancanza di una facoltà *necessaria nel suo operare* (59) non può venire nè occultata nè cangiata a piacere: all'opposto la perversità essendo propria di *libere* volontà, può da queste e mascherarsi e cangiarsi. Gli indizii della prima dipendono da fatti evidenti e materiali; la seconda si rinchiude nei penetrali della coscienza, se una frenesia da mentecatto non la manifesti sfacciata-

(*) Quanti popoli si diedero sudditi a Roma per campare dalle branche di vicini prepotenti!

(**) I feudatarii nel medio evo furono bene spesso sovrani subordinati.

(***) Tale fu la sovranità patriarcale.

(****) Gli stupidi, i *cretini*, e simili incapaci di mai acquistare uno sviluppamento di ragione sono dunque incapaci di autorità.

(*****) Il mal demonio e l'anima reproba sono soli in tale stato di incapacità.

(******) Quando gl'imperatori romani vietavano l'introduzione del cristianesimo, voleano un male della società, ma non sempre *come male sociale*: la loro autorità *in tal comando* era dunque sospesa, ma non abolita per altri atti giusti.

mente, e non la sostenga ostinatamente. Potrà dunque cessare o sospendersi nel suddito il dovere di obbedire nel caso di manta o di stupidezza per la sola ispezione dei fatti che manifestano la mancanza di ragione; ma di rado o mai accadrà che fatti evidenti mostrino una perversità indurita e irreducibile.

1020 Conclusione della quistione specolativa

Se dunque riguardiamo specolativamente la cosa, possono accadere dei casi in cui la persona (fisica o morale), che era in possesso della autorità, la perda: e ciò accadrà quando o le venga meno il titolo per cui comandava, o ella si trovi scema di quei requisiti senza cui non può esistere in concreto la autorità. E la perdita sarà totale e irrimediabile se tutti e irreparabilmente sieno perduti i titoli e i requisiti: sarà parziale e passeggiera se parziale e passeggiera sia la perdita. Nel primo caso la autorità passerà ad altre mani, nel secondo sarà amministrata da vice-gerenti.

§ 3. *Quistione pratica considerata relativamente al soggetto in generale.*

1021 Si propone la quistione

Trattammo finora la quistione specolativa, cioè per quali motivi si perda la autorità: ma che prò se poi non si chiarisce chi abbia il dritto di applicare in pratica le leggi indicate? e in qual modo egli debba applicarle? Esaminiamo questi punti; e per procedere con ordine vediamo prima quali sono i litiganti, e quali dritti essi vantino.

1022 I litiganti sono uguali

Si tratta di decidere fra un popolo che accusa, e il sovrano che niega. Domando io in prima: queste parti sono elleno uguali al tribunale della ragione? — Nò, grideranno forse i monarchici; il superiore non è uguale al suddito. — Ma questa risposta suppone ciò di che si disputa; giacchè si disputa se chi fu sovrano tale ancor sia. — Nò, replicheranno dalla parte opposta i liberali; un solo uomo non è uguale ad una intera nazione. — Se si trattasse di numero avrebbero ragione: ma trattandosi di dritto..... Perchè mai (ripetiamolo) perchè i liberali stessi sostengono eglino la necessità di chi governi, se non perchè una intera nazione non può da sè nè conoscere il dritto nè volerlo con sicurezza? Dunque un sol uomo può aver dritto contro una intera nazione: ora al tribunale della ragione solo il dritto *prevale*: dunque nel caso nostro al tribunale della ragione le persone dei litiganti sono uguali.

1023 Fra uguali il possesso decide

Or qual è la legge di giustizia fra litiganti uguali? che sieno ascoltati entrambi ugualmente, che le loro asserzioni abbiano uguale autorità, che a niuno sia tolto ciò che ei possiede se il possesso non venga dimostrato evidentemente ingiusto: insomma a dirla in breve *uguaglianza* (354 segg.) e *possesso* (611 e 355) (uguaglianza specifica, disuguaglianza individuale). Queste leggi su cui si appoggia tutta la giustizia sociale, queste leggi fondate sulla natura stessa dell' uomo, cessano elleno forse di essere evidenti fra sovrano e sudditi? un innocente *solo* è egli meno inviolabile quando ha *molti* nemici? e molti *innocenti* quando hanno un nemico *potente*? Niuno oserà asserirlo.

Concludasi pur dunque che, nella gran quistione sui poteri politici, i litiganti in faccia alla ragione sono uguali, epperò debbono essere giudicati dalla ragione secondo le leggi fondamentali di ogni giustizia, *uguaglianza* e *possesso*.

1024 Applicazione 1. quando il possesso è pel Sovrano

Applichiam queste leggi alle varie origini di sovranità considerate poc'anzi (1017). La sovranità nasce ella da fatto costante (612 614) di natura? il possesso è nella persona del sovrano: dunque *se non siavi un superiore* al quale possano deferirsi le accuse e che possa imparzialmente giudicarne, egli non può da una ragione imparziale venire spossessato del-

la autorità per la semplice accusa della parte contraria. — Ma questa, si dirà, prova le sue asserzioni.—E in faccia a qual giudice se giudice non esiste ? e con quali testimonii che non sieno della stessa parte ?—Almeno ella avrà dritto di guerra, giacchè fra uguali questa è poi l'ultimo giudice di ogni contesa.—Ma la guerra ricerca un dritto certo e una probabilità di riuscimento : or nel caso nostro il dritto è incerto, e i danni e pericoli incalcolabili : dunque non è lecita nè per giustizia nè per prudenza.

—I danni incerti di una guerra , rispondono , non potranno mai pareggiarsi alla certa oppressione presente, e noi consentiam di buon grado ad arrischiarvici.—Ma coloro che così parlano non sono tutta la società; di essa gran parte ancora sta pel sovrano , altrimenti questo non potria sostenersi ; un' altra parte bramerebbe forse il cangiamento, ma non a tanto suo costo; e quelli stessi che sono i più arrischiati non dichiarano autenticamente, accertatamente il loro parere. Dunque qual dritto ha un pugno di faziosi ad arrischiare la pace, le sostanze, la libertà, le vite di tutti gli altri membri della società ? ed arrischiarle senza un titolo *certo*, legalmente, autenticamente ?

—Il dritto , dicono , è certo in faccia alla nostra coscienza , dunque possiamo su questa appoggiare la nostra rivolta. — La coscienza è guida dello individuo , ella può dunque ad un litigante dar dritto contro dell' altro quando si tratta di due individui e dei privati loro interessi : ma trattandosi della operazione *sociale* , quale è quella che procaccia il bene sociale , la coscienza del privato non può servirle di guida : l' operar sociale debb' esser diretto dalla giustizia sociale dichiarata autenticamente, cioè, secondo le forme proprie di ciascuna società : questo giudizio è quello che costituisce la *coscienza sociale* (se così può appellarsi) cioè la regola prossima di ogni atto sociale. Il pretendere che la coscienza di uno o di molti privati possa dar norma allo operare sociale, è errore più mostruoso che se si dicesse la coscienza dell'uno poter dirigere l' operar dell' altro individuo : giacchè due individui almeno hanno la stessa specie : ma nel caso nostro , non solo l' azione esce dai limiti della persona operante, ma esce perfino dalla specie, essendo di specie diversa l' operar sociale dall' operar individuale. Se dunque si giudicherebbe stranezza l' assegnar la coscienza di un uomo per regola all' operar dell' altro , quanto maggiore stranezza assegnarla per regola allo operare di una società ! Con pari filosofia potremmo regolare il movimento dei pianeti colle leggi della vegetazione.

Ripetiamolo dunque : in una sovranità nata da fatto costante di natura, il *possesso* è in favor del sovrano.

1025
2. Quando il possesso è pel popolo

Ma se la sovranità fu creata da *libero* consentimento dei sudditi , e questi serbarono a sè la riparazione dei mali nell' ordine politico , allora *essi sono in possesso* del potere supremo quando convengano sotto certe forme determinate (di che diremo appresso). Dunque se nelle debite forme essi giudicheranno oppressivo il governo, avranno dritto a ripararne i torti ; e i richiami del principe accusato non potranno aver forza, se non trovasse un tribunale competente a cui presentarli, e provarli.

Che se il popolo nel consentire alla elezione del sovrano, non serbò a sè la riparazione dell' ordine in caso di oppressione , allora il principe entrato in possesso di irrevocabile autorità , non potrà sulla semplice asserzione dei suoi accusatori venirne spogliato, e si troverà nel caso di cui prima abbiam detto.

1026
3 Quando il possesso è in altro maggior potentato

Nelle sovranità poi che vengono formate e protette da altro sovrano più potente, come le sovranità feudali del medio evo, alcuni cantoni svizzeri e confederazioni tedesche, e negli antichi tempi i tanti principi e stati su-

bordinati a Roma; in tale sovranità, io dico, è evidente dalla teoria del dritto ipotattico, e dai primi principii di giustizia (707 segg.), che il superiore deve impedire gli abusi di potere: ed essendo ordinatore della maggior società, egli deve esaminar le cause e far dritto a chi lo ha nelle società minori (CVI).

1027 Difficoltà che suole opporsi

Avrò io persuaso fin qui il mio lettore? confesso, che il mio discorso mi sembra appoggiato a principii di equità evidente e dedotto con esattezza di logica rigorosa e schietta. Pure io sono persuaso che in certe teste rimarrà qualche ombra intorno alla sovranità originariamente indipendente (1024), e andranno ancor ruminando—come mai potete voi credere ed asserire che una intera nazione debba essere, secondo il dritto di natura, vittima rassegnata (*) ai furori di un tiranno, senza potere pur muovere un passo per rispingerne le violenze?—Or questa difficoltà nasce, a parer mio, o dal non comprendere bene la materia di cui stiamo trattando, o dal non tenere presente all' animo lo stato della quistione, o dal non considerare con guardo esteso l' economia della Provvidenza nel formare la società e nel dettarne le leggi.

1028 1. risposta: si danno alcuni mali non rimediabili

Non comprendono la materia; perocchè pretendere che la Provvidenza abbia dovuto regolar la società in modo da impedirvi ogni disordine, egli è un pretendere che abbia dovuto formarla di angioli e non d' uomini. O se il solo disordine che li ferisce è il darsi certe forme di società nelle quali l' abuso del potere sovrano è male irreparabile, io domando perchè questo solo male dovrà stimarsi intollerabile? Sempre vi furono e saranno dei pezzenti conculcati dal fasto dei ricchi, degli orfani spogliati dalla avarizia dei creditori, dei deboli oppressi dalla prepotenza, dei semplici aggirati dalla astuzia . . . . ai quali i tribunali lungi dal servire di conforto, non serviranno se non ad autenticarne legalmente la desolazione e la rovina: piangeranno i meschini sulla oppressa loro innocenza, nè troveranno ai loro pianti altro conforto, che la Giustizia Divina riparatrice, tarda sì, ma sicura ed inesorabile, di ogni lor torto. Queste sventure non sono elleno assai più frequenti, assai più sensibili, assai più oppressive che le *vere* e *desolatrici* tirannidi? I tiranni (che nelle nazioni cristiane, specialmente moderne, appena si trovano) fanno sentire il peso non già alla moltitudine, ai meschini da cui poco sperano e nulla temono; ma a pochi, e per lo più grandi, epperò più capaci, se non di resistere, almeno di sfuggire e di mitigare il travaglio (*): all' opposto la prepotenza privata è il flagello della moltitudine, e della probità inerme; e trova il modo di cangiare a stromento di oppressione la stessa spada della umana giustizia. Voi dunque che vi stupite di vedere *qualche rara volta pochi individui* di una nazione malmenati da un tiranno, come non vi stupite di vedere *costantemente* metà del genere umano oppressa dall' altra metà? e se a questa sventura *costante* assegnate per motivo la *necessità delle cose*, e per rimedio *la speranza nel Dio vendicatore*, qual difficoltà trovate ad assegnare la stessa causa e il rimedio stesso a quel caso sì raro ed incerto? Se il vicino mi opprime, mi spoglia, corrompe i miei giudici, mi chiude l' accesso al trono, mi tien carcerato..... ci vuol pazienza, così va il mondo, ci vedremo al giudizio estremo: ma se quello che mi opprime è un sovrano, oh il caso è diverso, la ingiustizia è intollerabile, conviene armare l' oppresso onde possa difendersi. E perchè non lo armate voi ugualmente contro il privato, tanto più acerbo nel ferire quan-

(*) Burlam. Dr. polit. p. 2. c. 6. § 38.
(*) Può vedersi questa ragione sviluppata lungamente presso Haller, Restaurat. de la Sc. polit.

to più vicino nel vibrare il colpo?—Ricorra ai tribunali, direte— : ma se i tribunali appunto son quelli che lo tradiscono.—Se lo fanno, lo fanno a torto; chè nelle vedute della provvidenza sociale essi sono dati per difenderlo. — E il tiranno ha egli ragione di opprimere? non è egli dato dal cielo per proteggitore della innocenza?

1029 Anche i liberali ammettono che il Sovrano è inviolabile

Sicchè, ponderatela attentamente, la *rara* sventura di un popolo oppresso non può servir di pretesto ad una dottrina contraria alla giustizia la più comune. Il possessore non può essere spogliato se non da un giudice competente. E questo assioma è sì evidente, che i liberali stessi lo confessano senza avvedersene in due maniere: 1. collo stabilire che il popolo è *sempre* sovrano, *inalienabilmente* sovrano: così soltanto hanno creduto potergli assicurare il dritto di difendersi contro l'oppressione. Or questo non è egli un confessare che contro il sovrano non si può aver difesa? e che se il popolo non fosse sovrano non avrebbe dritto a difendersi? 2. Colla forza *inappellabile* da loro stessi consentita a codesto loro idolo del *popolo sovrano*: se gli ostracismi e le cicute di codesto cieco tiranno di mille teste non hanno altro rimedio che la *pazienza* e la *morte*, qual meraviglia che ogni sovranità sia di ugual condizione?

1030 2 Risposta: è assurdo che il Sovrano sia corretto dal sudditi

Sì, comprendiamolo in tutta la sua evidenza: *una Sovranità di cui gli abusi sieno riparabili* DALLA SOCIETA' *in cui ella comanda*, questo è un assurdo, una contraddizione *in terminis*: giacchè sostituite ai termini la lor definizione, la precedente enunciazione equivale a questa: *una forza ordinatrice che può venir ordinata da una moltitudine senza ordine*—. Qual cosa più contraddittoria? Ben veggo che mi si obbietteranno i governi costituzionali, ove il Sovrano è emendato dalla nazione: ma questo è cangiar questione, non scioglierla. Chi è il sovrano nel governo costituzionale? Il sovrano non è già il Re, ma il *consenso* nazionale dei corpi e degli individui politici. Supponete che questo consenso tiranneggi, per es: i cattolici inglesi, dove sarà il rimedio?...... Si crede che il governo temperato impedisca la tirannia del sovrano, perchè si scambia il *sovrano* col *re*. Io non cerco adesso se in quei governi la tirannia sia più facile o più difficile: dico che in essi, come in ogni altro, il sovrano se tiranneggia è da forza di sudditi *legittimamente* inemendabile, e che *ripugna* che sia emendabile (LXXXI in fine).

Dunque chi pretende che assolutamente la società trovi *in sè sola* il rimedio alla tirannia del suo sovrano, non solo non conosce gli uomini (1028), ma non comprende la quistione che egli ha per le mani.—Ma dunque la Provvidenza creatrice fu all'uom sì matrigna che gli rese talora impossibile il bene sociale?—Quand'anche io rispondessi un *sì* rotondo, che ne dovreste inferire?..... Che il disegno della Provvidenza creatrice non è ristretto alla vita mortale, e che per conseguenza questi pochi anni non ne dimostrano appieno la sapienza infinita, nè possono renderci adequata ragione della società e delle sue leggi (*). Non basta; io potrei rispondervi che non la Provvidenza creatrice, ma il pervertimento *sociale* è la immediata cagione della tirannia; giacchè come potrebbe un sovrano tiranneggiare, se nella società il maggior numero non cooperasse *positivamente* e forse volonterosamente alla sua tirannide? Una delle due: o la pretesa tirannide non offende apertamente la legge naturale, e in tal caso la accusa per parte dei sudditi è insussistente: o la pretesa tirannide offende apertamente il natural diritto, e in tal caso sono codardi o adulatori coloro che non sanno *passivamente* resistere (**) come sopra abbiam

(*) Veggasi in tal proposito la nota (VIII).
(**) Quante volte un suddito costante salvò un principe da un atto tirannico! Son

dimostrato (1002): or qual meraviglia che una società sì male animata formi a sè stessa le sue catene? Essa è in tal caso la propria tiranna più assai che il sovrano, il quale senza la di lei cooperazione sarebbe arrestato ad ogni passo: e la colpa è non della Provvidenza che *permette*, ma della società che *coopera*.

1031 3. Risposta dedotta dalla economia divina

Ma io vi rispondo inoltre che la difficoltà opposta nasce dal non abbracciare con guardo abbastanza vasto la economia della Provvidenza nella organizzazione della società. A ben comprendere la mia risposta ricordate in prima ciò che altrove mostrai (14 e 880), doversi cioè i disegni divini, più ancora che quelli di ogni altro artefice, abbracciare per quanto si può in tutta la loro estensione di relazioni e alle cose e ai tempi, se si vuole in qualche modo comprenderne l'ammirabile magistero. Or la società, capo lavoro dell'artefice eterno, si estende (LVII) nella perfezione della sua idea alla unione di tutti gli uomini e alla durata di tutti i secoli: per renderne adunque (quanto può mente umana) adequata ragione, convien riguardarla in *tutta* questa doppia relazione, e allora si potrà comprendere come la permissione di una tirannide, non emendabile dalla società oppressa, è uno di quegli ordegni che nel congegno di tal macchina erano dal disegno richiesti, come è richiesta nello orologio la compressione dello elaterio e l'incaglio del pendolo, affinchè sviluppandosi misuri il tempo. Dimostriamo questa verità.

1032 1. I disegni del Creatore esigono certe apparenze di imperfezione

Ma prima ditemi: perchè non diè l'Eterno al più bello de' suoi lavori, all'uomo, un pelo naturale che lo cuoprisse, una natural propensione a scegliere *da sè* alimenti o medicine, una sanità più durevole alle intemperie, una cognizione che si sviluppasse *da sè*, come proporzionata a lor natura la diede ai bruti? perchè, risponderete voi, lo volea in società (328 segg.). E perchè non gli fece trovare nella *sola* società domestica tutto il suo sviluppamento e perfezione? perchè, replicherete, lo volea congiunto in società pubbliche (448). Or se queste società pubbliche egli volea che si congiugnessero in una più vasta universal società come dovea fare? dovea fare in modo che le società isolate ancor non trovassero *in sè sole* una perfetta stabilità, ma dovessero andarla cercando altrove: così appunto opera il meccanico; per assicurare il totale sviluppamento della sua macchina fa che prima mai non giunga a perfetto equilibrio: così pure opera il poeta il musico, per cattivarsi gli uditori fa che l'intreccio del poema, la successione degli accordi non ne lasci mai interamente appagato sino al fine l'animo o l'orecchio. Qual meraviglia dunque che la Provvidenza associatrice degli uomini, mentre li destinava realmente ad una universale società, non abbia dato alla particolare una perfezione *completa*? Così pure operò nell'ordine materiale: diversificò i frutti nelle varie terre per astringere gli abitatori a reciproca società e comunicazione di beneficii. *Non omnis fert omnia tellus.*

1033 Il Creatore ci dà un rimedio ai disordini sociali

Meditate di grazia, Lettor cortese, la evidenza di questo discorso, considerate la sua connessione con tutto l'ordine dell'Universo creato, misurate la catena delle sue conseguenze; e vedrete risultarne, non dirò più che il Creatore potea permettere un momentaneo abuso irrimediabile di potere, ma piuttosto che Egli dal canto suo ci diede il rimedio; e che se questo rimedio non operò per lungo tempo od operò scarsamente, ne

noti i fatti di molti antichi: a tempi recenti quanti ne accaddero al terribile oppressor della Europa! Egli volea nella Diocesi di Bordeaux introdurre a governo alcuni preti *giurati*: rimandò al Vescovo la nota dei parrochi dicendogli che la mutasse. Il Prelato la fece scrivere in ordine inverso, e la rimandò dicendo di non poter fare altra mutazione, e Bonaparte si acquetò.

fu cagione il lento ed irregolar procedimento delle cause seconde, proprio di tutti gli artificii creati.

Gioverà a ben comprendere il mio pensiero, dare prima uno sguardo ai fatti. Il potere di un padre poteva in una famiglia essere talvolta irrimediabilmente tirannico; ma dalla unione di varie famiglie risultò una città, e in essa, *per necessaria conseguenza della lor riunione* (425), una autorità moderatrice degli eccessi nel patrio potere. Questa autorità civica potea tiranneggiar le famiglie; ma a poco a poco molte città riunitesi formarono uno stato, e nello stato *per necessità delle cose* nacque una autorità superiore alla civica, epperò moderatrice dei suoi eccessi. Questa autorità sovrana fu per più lungo tempo della civica, e la civica più lungo tempo della domestica, libera dal freno di altra forza moderatrice; ma allorchè il colosso di Roma antica cadendo si sminuzzò in mille stati diversi, voi vedeste molti di questi stati confederarsi e formare il *sacro Impero*, nel quale *dalla necessità medesima delle cose* nacque una nuova autorità, tanto diversa dalle sovranità precedenti, quanto queste dalle civiche, e le civiche dalle superiorità domestiche.

1034 Anche nel puro ordine di natura

— Ma questo Impero, direte voi, fu *sacro*, cioè fu parto della religione Cristiana, e noi stiamo cercando il rimedio alla tirannide nell'ordine di pura natura — Rispondo 1. fu *sacro*, è vero, ma insieme fu *Impero*: l'essere *sacro* gli venne dal fatto concreto da cui egli nacque (406), dalla religione Cristiana; ma l'essere *Impero* gli venne dalla natura stessa di *società*: questa natura, questa inesorabile *necessità delle cose*, che negli Anfizioni di Grecia avea formato un embrione di *Impero non sacro*; questa che nel Califfo dei Musulmani e nel Dairo del Giappone ne tentò altri abbozzi abortivi, questa dovea produrre *naturalmente* più regolari i suoi frutti in una pianta come la Cristianità, tanto più perfetta delle precedenti nell'adempimento delle leggi ancor naturali. Nè l'essere questa società sì perfetta, anche nell'ordine naturale, dovuto veramente alla influenza soprannaturale, *dee dirsi* per questo perfezione soprannaturale. La causa soprannaturale altro non fa qui che facilitare alla natura la sua perfezione. Or che la perfezione di una società produca la sua estensione (LVIII), e che questa esiga una autorità più vasta ordinatrice (466) questo è effetto della natura, questo è *necessità delle cose* (*).

E infatti, caduto il *sacro Impero*, è ella cessata la natural tendenza alla associazione universale moderatrice delle particolari? Se voi ben mirate la società europea, vedrete che al S. Impero è sottentrata *naturalmente* da sè la *diplomazia* moderna, la cui nascita corrisponde nella epoca alla caduta del potere imperiale: e questa diplomazia che va ella facendo nelle *sacre alleanze*, nelle *conferenze*, nei *protocolli*, se non quello appunto a che era destinata nello Impero (**) la Camera aulica, giudicare le differenze fra i popoli da lei dipendenti o di dritto o di fatto?

Esiste dunque nella umanità la tendenza a trovare in una più vasta associazione il rimedio bramato dal Leibnitz (***) agli eccessi e disordini delle società particolari: e questo rimedio è nella natura stessa della società da noi già contemplata. Imperocchè ogni società particolare tende a

(*) Notisi che questo crescere produce su dimensioni colossali nella società ampliata quei fenomeni stessi che si veggono nel progresso delle particolari Così nella città si veggono le varie classi di operai dividersi in varie strade (come nota S. Tommaso sulla politica di Arist. lez. 1.), nella società ampliata le varie città divengono centro di varii opifici...

(**) Muller, Storia univ. T. II.

(***) V. Maistre Du Pape, Lucchesi: Dritt maritt., Grot I. B. et P. L. 2, c. 23, § 8, n. 4.

porsi in relazione colle altre società; lo dice il fatto: ogni riunione di individui o di società esige *per sua natura* epperò produce una autorità; lo abbiam provato. Dunque *dalla natura* stessa della società ne segue che essa sviluppandosi trova in una autorità, che potremmo dire *federale*, il rimedio ai disordini della tirannia, sia essa monarchica o poliarchica. E chi sa se gran parte della tolleranza, che i cattolici ottengono oggidì in parecchi stati protestanti, non nasce appunto dalla influenza diplomatica europea, anzi che dalla moderazione del Protestantismo?

1035 Ma questo ancora deve andar soggetto a fallire

Ma io m' avveggo che sorge qui naturalmente una obbiezione:—diamo pure, dirà taluno, che la autorità *federale* sia rimedio alla tirannia politica: non potrà ella poi avere i suoi eccessi anche la federale? or di questa dove ci assegnerete voi il rimedio? —

Risponderò, ma prima rileggete di grazia ciò che altrove abbiam detto intorno al *totale* intento del Creatore (LI LVIII e LIX) nell' architettare la società. Egli, dicemmo, la destinò alla Religione: qual meraviglia che l'apice della sua perfezione trovar non si possa che sotto gli auspicii di questa? Torna qui il discorso che abbiam fatto pocanzi (1032): se il Creatore volea che la società tendesse a massima estensione, dovea far sì che in limiti angusti non trovasse perfetto riposo; dunque se volea che ella vivesse sotto l' influenza della religione dovea far sì che senza la religione ella mai non giugnesse all' equilibrio perfetto.

1036 Affinchè l'uomo sia sospinto alla religione, vera protettrice dell' ordine sociale

E così è veramente. Sì: anche il poter *federale* essendo (permettetemi l' espressione) *un impasto di dritto e di forza*, ha in sè il principio del suo disordine, giacchè la persona (morale o fisica) in cui risiede la autorità va soggeta a passioni, ed è padrona di adoperare in lor favore quella forza con cui dovrebbe sostenere soltanto il diritto; e se così ne abusi egli è impossibile di contrapporle altra forza materiale cui debba cedere. Ella però *dee* cedere al dritto. Dunque se voi mi trovate una Voce infallibile che promulgando certissimo il dritto, protesti perpetuamente e insuperabilmente contro la prepotenza, voi avrete trovato *il punto archimedeo* sul quale appoggiar il peso di tutta la terra, se anche tutta cospirasse ad opprimere *un solo* meschino innocente. L' uomo è fatto per operare secondo ragione, questa è la sua natura; or nella totalità degli individui la natura (445) a lungo andare la vince (*): dunque a lungo andare il dritto otterrà la vittoria sulla forza, purchè sia *fermo a parlare coraggiosamente* ciò che *conosce infallibilmente*. Or questo appunto è il dono inestimabile fatto dal Creatore alla società dei suoi fedeli: essi trovano in lei, *secondo l' idea divina*, una autorità che parla dai patiboli come dal trono, sullo scoglio di Savona come sulle vette del Vaticano: parla senza tema nei fatti particolari, parla senza errore nelle dottrine. Essa parla senza altra forza che quella del vero, e del dritto; incapace di abusare della forza materiale, poichè questa le manca; irresistibile nell' usare la forza morale poichè non può mancarle. Dunque l'Altissimo ha fornito alla società, quando ella giugne alla unità religiosa, a quell' ultimo termine di perfezione a cui la ha destinata qui in terra, un rimedio efficace, inalterabile, unico contro ogni abuso delle inferiori autorità: ma questo rimedio lo ha riserbato allo stato soprannaturale, perchè quà volea condurre l' uomo e la società. Tutto l' ordine sociale non può dunque dal filosofo contemplarsi nella sua perfezione, se non lo contempla sotto lo splendor della fede, abbracciando in tutta la sua estensione il divino disegno.

1037 Conciliatrice fra sovrani e popoli

La fede poi e la autorità spirituale, nell' atto che presenta un magistero infallibile del vero *dritto*, e uno spirituale tribunal supremo che può

(*) Naturam expellas furca; tamen usque recurret (Horat)

giudicarne, porge insieme ai popoli, in un *Dio crocifisso* dai suoi magistrati, documenti di obbedienza e di pazienza, onde nel lor sovrano sopportino, ilari, non che rassegnati, qualche peso della umana fralezza, senza correr tosto per ogni *preteso* abuso a querele e a tumulti; e ricorda ai principi la fratellanza cristiana coi loro sudditi, e il terribil conto che daranno al Re dei regi di cui sono ministri, onde non abusino del potere che essa in loro consacra e difende. Così temprando coll'amore le amarezze, abbassando colla umiltà il fasto, confortando colla speranza i travagli, Ella rende soave nella società quell'ultimo avanzo di pene che sono retaggio di questa vita, necessario anche nello statu di massima perfezione sociale.

1038
Conclusione; vantaggi di nostra teoria

Ecco a parer mio la ultima soluzione di questo terribil problema *della reazione popolare*: soluzione che nel secolo scorso mi avrebbe fatto bandire addosso la croce, ma che a' dì nostri, meno acerbi e men prevenuti, sarà letta dai dotti con occhio imparziale, e pesata a valor di prove non a furor di passione. Essi vedranno 1. che tal soluzione è esatta deduzione dei miei principii, come il *dovere della insurrezione* è necessaria conseguenza del principio epicureo (529): questo dice—il bene dell'uomo è *godere*; dunque dee insorgere contro chi lo opprime— : noi diciamo—il ben dell' uomo è la giustizia; dunque dee soffrire anzichè violare il dritto del possesso—. Vedranno 2. che, anche fra le teorie di chi tende all' onesto, la nostra ha un vantaggio notabile; giacchè i più saggi filosofi sogliono rispondere a chi freme contro l' oppressione—nel mondo si dovrà sempre patire, questo è il voler del Cielo—lasciando in tal guisa credere che non vi è rimedio se non la pazienza: noi senza rifiutare assolutamente (specialmente per l'individuo) una tal medicina, ne mostriamo anche (specialmente per la società) altre due, l'una apprestataci dalla natura, l'altra dalla religione, consolando in tal guisa la vista di un mal passeggiero colla prospettiva di un avvenire più felice: la teoria dei primi li fa rassegnati ad un Dio che percuoterà sempre; la nostra li riconforta in un Dio che percuotendo prepara salute: quella esige rassegnazione non solo dagli individui, ma anche dalla società; la nostra non sottrae totalmente al male la passeggiera esistenza dell' individuo, ma alla durevole esistenza della società mostra nella sciagura presente le vie di una felicità non lontana. Se il mio raziocinio non fu erroneo, la conseguenza è chiara: un popolo suddito che vuole venir sicurato dagli eccessi del poter sovrano, qual che ei si sia, può trovarne un rimedio imperfetto di ordine puramente naturale in qualche maggior società; può trovarne un rimedio, *secondo la umana fralezza* perfetto, nella sincerità di cattolica unione.

Ma ciò non vuol dire che *sempre* e in *ogni* circostanza *ogni* individuo potrà adoprarlo per *qualsivoglia* motivo: non mostra che *sempre*, anche nella società, il rimedio sarà efficace; ogni rimedio pòrtoci dalla natura, prima dee svilupparsi lentamente senza che possa cogliersi prematuro il frutto: poi va soggetto a reazioni che possono impedirne l'effetto: nè da questo inconveniente andrebbe esente, se pur si ammettesse per lecita la stessa teoria dei rivoluzionarii, giacchè supposta anche nel popolo la licenza di ribellare, mille volte accadrebbe, com'è accaduto, che sarebbe dal sovrano superato e ne avrebbe la peggio.

Non pretendiamo dunque aver dimostrato nella nostra teoria una infallibile panacea sociale, per cui *ognuno* possa *tosto* sottrarsi ad *ogni* oppressione; ma crediamo avere stabilite tali basi di natural dritto politico, sulle quali se si appoggiassero le genti potrebbero dirimere colla ragione pacificamente le lor contese, senza attribuire a veruna delle parti litiganti il dritto di giudice in causa propria, e senza truvarsi nella funesta alter-

nativa o di afferrare rabbiosamente le armi per decidere, o di mordere anche più rabbiosamente il freno nel tollerare. Anzi diciamo ancor più: non solo abbiam mostrate queste basi, ma abbiam mostrato che sono stabilite dalla natura, che vanno, lentamente sì ma infallibilmente, sviluppandosi, e che tosto o tardi la Provvidenza eterna otterrà i suoi pacifici intenti assai più efficacemente, che la precipitosa filosofia delle rivoluzioni.

§ 4. *Quistione pratica considerata relativamente al soggetto in particolare.*

1039 Necessità di tal ricerca

Ma quando abbiam detto *il popolo ha dritto* a questo o a quel rimedio, abbiamo usato una espressione equivoca, la quale lascerebbe sussistere una astrazione nella pratica soluzione da noi recata, se non soggiungessimo tosto chi è questo popolo. Ognun sa quanto abbiano svariato i liberali nel determinarlo, e con quanta franchezza abbiano (506) *gratuitamente* or ampliato or ristretto il numero (come li dicono) *dei cittadini*, escludendo o ammettendo arbitrariamente servi, donne, fanciulli, stranieri ec. (*).

La seria analisi da noi fatta dell'essere (301 segg.), e della formazione delle società (Dissert. I), ci rende agevole il determinare *concretamente* e *ragionatamente* ciò che nelle ipotesi del sognatore Ginevrino non trova appoggio, nè realtà. Esaminiamo dunque che cosa è *popolo*.

1040 Definizione nominale e sua applicazione

E per fissare il senso della quistione cominciamo dalla definizione *nominale*: nella quistione presente quando si domanda chi è *il popolo*, si intende ricercare—chi sieno quegli individui, alla cui collezione s'aspettano i dritti politici quando decade la persona che ne era investita?—Or avendo noi dimostrato che *il fatto* è la causa di autorità nel concreto (469), come la natura sociale nello astratto, ognun vede che questo *popolo*, di cui qui si tratta, è tutt' altro che la moltitudine; e che in ogni società egli può essere una cosa diversa. Prendetemi, per esempio, un regno ereditario, e supponete che il principe sia veramente incapace o decaduto, la sovranità è ella vacante? Mai nò: tutta la famiglia è in *possesso*: dunque alla famiglia tocca l' usar quei mezzi che il ben sociale domanda. Datemi uno stato come le provincie Americane unite, ove la rappresentanza popolare è in possesso della sovranità: questa rappresentanza, adunata nelle forme convenute e col numero costituzionale dei suffragi, sarà in possesso dei dritti politici (630 3.). Nel sacro Impero voi vedevate quasi sospesi i dritti imperiali al momento in cui decadea un imperadore, rimanendo quasi indipendenti i Principi e le città dell' impero, sebbene immediatamente gli elettori avessero obbligo di procedere a novella elezione. In Polonia la Dieta regnava al morir di un sovrano; in Venezia i patrizj nel gran consiglio; nello stato Pontificio il Conclave succede nell'interregno, ma con facoltà limitatissime, e solo come rappresentante della Chiesa di Roma. La dottrina dunque dei liberali, che asseriscono il potere sovrano tornarsene alla moltitudine, è tutta ipotetica, nè apparisce *mai* sostenuta dai fatti; giacchè anche negli stati democratici, i dritti politici *mai* non ricadono in *tutta* assolutamente la moltitudine.

1041 Decadendo un sovrano sottentrano le autorità minori

Ma qual è dunque, sotto formole generali, quel soggetto in cui ricade la autorità quando un Sovrano *potea perderne* (1024 segg.) e ne perdè realmente il possesso? Lo abbiam dimostrato parlando del dritto ipotatti-

(*) È noto dai pubblici fogli che in Francia su circa 32 milioni di abitanti, vi saranno circa 200 mila elettori: a che si riduce il *popolo sovrano*!

co (698): ogni maggior società è formata di società minori, aventi la propria loro esistenza, la autorità, il fine lor proprio: queste per lo più non si disciolgono allo sciogliersi della maggiore; dunque gli individui continuano allora a dipendere da esse. La unione delle autorità moderatrici di queste società, avrà dunque, se esse non si separano, i dritti politici in caso che manchi *assolutamente ogni legittimo* possessore della autorità suprema, e nella sua persona e nei suoi eredi o quasi eredi.

1042
Le quali mai non mancano

Non occorre dunque ricorrere ad una riserva o costituzione (*) fatta dal popolo nel *patto sociale*, per ispiegare la esistenza di certi corpi politici, i quali debbano proteggere gli interessi della nazione contro gli abusi del poter sovrano; nè è vero che in ogni stato esistano questi corpi politici (**). Quegli stati in cui essi esistono gli hanno avuti dai fatti originarii (527): dove essi mancano, la natura stessa ha provveduto sì che mai una moltitudine non può trovarsi senza qualche governo legittimo, ancorchè venisse a decadere *realmente* la persona che possedea la autorità (1024 segg.). Questo governo è in tal caso il *natural possessore* della autorità, questo è il *rappresentante* non già della *moltitudine*, ma della società, la quale non ha operazione se non per organo del suo superiore (731 segg.).

1043
Esse debbono procedere con equità

I pubblicisti del patto sociale, e talvolta altri ancora, entrano qui a determinare in qual modo il popolo dee procedere contro il suo sovrano per *insorgere secondo le regole*. Noi non ci troviamo obbligati, la Dio mercè, a dar di tali *lezioni di ribellione*: avendo dimostrato che il *vero* sovrano, vale a dire il possessore di *tutta* in complesso la autorità sociale, non può dalla società a cui comanda venire infrenato (1030), non dobbiamo dar alla *moltitudine* altra lezione che quella di obbedire; ai *suoi capi* poi o di mantenerla nei sensi di tutal riverenza al sovrano, se esso non ha superiore; o se vi sia a cui ricorrere, di regolarsi cui consigli di questa autorità suprema, rimettendo a lei la propria causa. In quanto ai *corpi politici*, i quali in certi stati formano parte della *persona sovrana*, essi hanno dalla costituzione originaria le norme di condotta per mantenersi entro i limiti di loro facoltà.

Chiunque poi sieno coloro *a cui si aspetti legittimamente* il rimediare agli eccessi del potere politico, sovrani eminenti, o corpi costituzionali, essi debbono procedere in ciò secondo le consuete leggi di giustizia (814 segg.): onde se il fallo nasce da incapacità possono provvedere con reggenza o tutela, se da reità emendabile, con nuovi freni che la contengano e la emendino; se da colpa incorreggibile della persona, non dee punirsi la famiglia; se da colpa della famiglia, la pena non deve estendersi a tutto il corpo politico: insomma, o rimedio o punizione che sia, dee regolarsi colle norme di giustizia, avendo di mira *prima* il ben (806) pubblico; ma con tale equità, che non si trasgrediscano i dritti privati, se non in quanto nella collisione col pubblico si trovano sospesi (363).

CAPO II. — *Dei dritti politici in generale, loro classificazione ragionata.*

1044
Problema fondamentale, e sua soluzione generalissima

Vedemmo nel capo precedente che il potere di ordinare politicamente la società risiede nel superiore: dobbiamo or considerare in qual modo il superiore debba ordinare politicamente la società; che è il secondo pro-

(*) V. Spedalieri Dr dell'U. L. 1, c. 16, § 22, e Burlam. Dr. pol. ec.
(**) Nella Francia monarchica, per es., i Parlamenti, che si *arrogarono* tal funzione, erano creazione del Sovrano, il quale certo non gli avea costituiti suoi giudici. V. Muller, St. univ. T. II, pag. 171.

blema da noi proposto al principio di questa dissertazione (988). Affine di procedere in questo con maggior chiarezza, ricordiamoci che la società è mezzo di felicità per gli individui (726): or la bontà del mezzo viene determinata dal fine (13): dunque la società sarà ben ordinata se diverrà capace di proteggere e di perfezionare l'oprar sociale degli individui. Ecco il vero, ecco l'unico fine prossimo dell'ordine *politico*; il quale è per conseguenza subordinato al fine immediato dell'oprar *civico*, come questo è subordinato al fine universale dell'operare *umano*, la vera felicità.

1045 — L'operar politico dee perfezionare la società nell'*essere* e nell'*operare*

Or per qual via diverrà capace la società di ottenere tale intento? Per ottenerlo ella deve *essere* ed *operare*; e quanto più perfetto ne sarà l'*essere* e l'*operare* tanto più perfettamente ella sarà capace di conseguire il suo fine immediato di proteggere e perfezionare gli individui nello ordine *civico*. Esaminiamo amendue questi oggetti da perfezionarsi, e cominciamo dall'*essere*.

1046 — Perfezionasi l'*essere* col darle *unità*

La società *è unione* di esseri intelligenti (302 segg.): dunque tanto più perfetto sarà l'*essere* della società quanto più perfetta sarà la *unione*. La unione poi sarà tanto più perfetta, quanto maggior numero abbraccerà di elementi sociali, e quanto più strettamente li legherà. Or gli elementi della società sono gli individui, e tutte le loro facoltà materiali e morali. Dunque l'*essere* della società allora sarà più perfetto quando stringerà tutti gli individui e le loro facoltà in una perfettissima unità.

E quali sono le facoltà degli individui associati? *intelligenza, volontà, organismo, averi*: armonizzare quanto più si possa, ossia ridurre queste *facoltà, senza distruggerle*, ad una perfetta unità, egli è un dare all'essere sociale la maggior perfezione che egli possa avere. Con quale arte potrà la autorità produrre questa quadruplice unità? e sotto quai leggi morali? ecco il primo problema da risolvere, per ben comprendere la prima funzione del potere *politico*, che è di perfezionare l'*essere* del corpo sociale.

1047 — L'*operare* col fare che *conosca* e *voglia* e *possa* il bene

Questo *essere* tende al par di ogni altro all'operare per conseguire un *fine*, impostogli, nell'atto del crearlo, dal Supremo Artefice; e perfetta ne sarà la operazione so correrà *direttamente* a questo fine: cioè *pei mezzi* I PIU' *oppprtuni* (13, 41 ec.). Or i mezzi per conseguire un intento si riducono a *conoscerlo, volerlo* e *poterlo*: perfetto dunque sarà l'operar politico del corpo sociale se perfetto sarà il suo *conoscere, volere*, e *potere*, e se con questo perfetto conoscimento e volontà e possanza esso tenderà *direttamente* al fine dell'ordine *politico*, che è di stabilire, e mantenere, e perfezionare l'ordine *civico* (735 segg.), accordando ai dritti *vivi* di ciascheduno (741) *tutela* che li assicuri, e *concorso* che li amplifichi (727 segg.). Quali sono le leggi morali con cui deve ottenersi tal perfezione dell'oprar sociale politico? ecco il secondo problema la cui soluzione compirà la idea della perfezione politica di una società.

1048 — Divisione delle materie da trattarsi

Questa serie di proposizioni concatenate, che già dimostrammo nelle parti precedenti, presentano un quadro ragionato delle divisioni principali a cui può ridursi la *morale filosofia politica*. Segnando le leggi dell'operar politico in ordine all'*essere* ella dovrà: 1. dare una giusta idea della *ragion di stato* (unità di mente): 2. stabilire i dritti e doveri reciprochi delle *persone sociali* (441) (unità di voleri): 3. esaminare le precipue leggi dell'organismo sociale così in ordine alle persone come al territorio (unità materiale delle persone e delle cose).

Trattando poi dell'*operare perfetto* converrà determinare 1. i doveri della società in ordine al *conoscere*, ossia le varie maniere di *deliberazione*; 2. i doveri della società in ordine al *volere*, ossia alla legislazione; 3. i doveri della società in ordine al *potere*, ossia al formare e perfezionare i corpi esecutivi.

1049 Specificazione razionale dei dritti o poteri politici

Dalla medesima serie di proposizioni risulta, se mal non mi appongo, una chiara idea dei poteri politici, e della loro classificazione *razionale*, la quale lagnasi il Bentham (*), e forse giustamente, non essersi finora studiata abbastanza. Eccone in breve il prospetto e le ragioni.

I. La autorità ordinatrice dee formar l' *essere* della società (429); ella ha dunque la funzione di costituirla, ella ha il POTERE COSTITUTIVO, la cui norma è la unità sociale che dee conseguirsi; giacchè le *facoltà* sono determinate dal *fine* (23).

II. Ella dee formarne la operazione del *conoscere*; dee dunque ordinar la società in modo che la parte *governante* conosca rettamente il *soggetto* governato, lo *scopo* a cui dee guidarlo, le *vie* per cui dee guidarlo. Or la retta cognizione dipende dalla capacità della intelligenza e dalla congiunzione col suo obbietto. Dunque dovrà ordinarsi la società in modo che ne divenga perfetto il *POTERE DELIBERATIVO in sè*, e che trovisi a portata del *suo obbietto*, cioè che i bisogni sociali gli sieno *ben rappresentati*.

III. Ella dee formarne la operazione del *volere*: dee dunque ordinar la società in modo che si dieno giuste *le leggi* dal *POTERE LEGISLATIVO*.

IV. Ella dee formarne la operazione *materiale*: Or la materiale esecuzione può aver per oggetto di volgere a ben comune o le persone o le cose: direm *governo* il regolar le persone, *amministrazione* il regolar le cose. Ma in queste due funzioni di Potere esecutivo può incontrare ostacoli sì dalla forza morale, ossia dal *dritto* (342), sì dalla *fisica*, ossia dalla renitenza del suddito. Dee dunque avere un potere morale per evitare gli ostacoli di ordine morale (poter giudiziario), un poter fisico per superare la forza dei renitenti (forza pubblica). Dunque la mente ordinatrice deve organizzar il corpo sociale in modo che il POTERE ESECUTIVO sia efficace e nel muovere le persone (*governo*), e nell'amministrar le cose (*amministrazione* o *finanze*), e nell' applicar le leggi (*poter giudiziario*) e nel superar le resistenze (*forza pubblica*).

Ecco, se mal non mi appongo, una divisione completa dei poteri politici, appoggiata non all' uso di questo o di quel popolo (**), non al sistema di questo o di quel filosofo; ma alla natura stessa di società che deve essere *unione di uomini*: perchè sia *unione* deve essere *connessa moralmente*, cioè *costituita* (304); perchè è *di uomini*, dee guidarsi cogli elementi dell' operare umano che sono *cognizione*, *volontà*, *esecuzione*.

Prendiamo a trattare di ciascun potere in particolare; e prima del poter *costitutivo*.

(*) Oeuvres T. I, pag. 355.

(**) Egli è questo un difetto di molti fra i moderni politici, che prendono a stabilire le loro trattazioni sulla forma osservata dalla propria nazione, e bene spesso ancora sulle idee sistematiche di questo o di quel filosofo. Leggete, per esempio, il Macarel professor di dritto amministrativo: voi direste che il dritto politico si riduca alla imitazione del governo di Francia, ed alla autorità di Montesquieu; il Weiss ve lo pianta sul patto sociale; il Cousin sulla libertà ec. Il fatto sta che con elementi simili si possono formare combinazioni svariatissime; così suole operar la natura, e l' operar di natura è l' oggetto su cui studia il filosofo. Dunque il dritto naturale dee mostrar nella natura gli elementi di *potere*, nel *fatto* poi lo storico politico troverà la cagione della loro *collocazione*

CAPO III. — *Leggi morali dell' operar* politico costituente *l'* essere *sociale.*

Articolo I. — *Del costituire la* unità *politica in ordine al* fine, *ossia unità di mente e di volontà.*

1050 Con quali riguardi il potere costituente debba procacciare unità religiosa

Dopo quanto abbiam detto nella precedente dissertazione sul dovere che corre alla autorità per riunire in una professione di religione *vera* i membri tutti della società, la materia che qui prendiamo a trattare è già in gran parte sviluppata. Imperocchè sebbene dovea colà riguardarsi la religione piuttosto come bene degli individui difeso in lor vantaggio dalla pubblica tutela; pure la analogia ci ha costretti a riguardarla ancora sotto l'aspetto politico di *unità sociale.* Quivi dunque abbiam determinato il primo e più gagliardo elemento di unione fra le intelligenze, che è l'assenso comune ad una verità medesima (869 seg.)

1051 Unità di giudizio politico, e di volontà

Ma questa unità sociale intorno ai dogmi e specolativi e pratici della vera religione unisce ella per sè *perfettamente* le intelligenze associate? Nò certamente: giacchè la società pubblica avendo per iscopo *immediato* l'ordine esterno (724), il quale è per sè variamente pieghevole secondo i varii elementi dai quali egli spunta (444 segg.), richiede inoltre la unità di mente rapporto al fine immediato; altrimenti non diverrebbe uno l'operar sociale in ordine a questo fine, e la società particolare verrebbe a sciogliersi (442). Dee dunque la autorità far il possibile affin di congiugnere le volontà e gli intelletti anche in ordine al fine della società particolare. Avvertasi per altro che il fine dell' ordine *politico* è diverso dal fine dell'ordine *civico*: questo è *il bene degli individui associati*, quello *il bene della loro associazione.* In quella guisa adunque che la autorità deve congiungere *civicamente* le menti al bene (727 736) degli individui, ella dee muoverle *politicamente* al bene della associazione: vale a dire dee far sì che sieno concordi nel giudicare e nel volere ciò che è *bene* per la loro unione.

1052 La assoluta libertà di parlare sulla politica è contro natura

Questa unità di menti in ordine al politico non ha mezzi diversi da quelli indicati (923) ad ottenere armonia in ordine al bene civico: onde conviene e allontanar gli errori, e chiarir la verità, e stabilir colla autorità, e fomentare ancora coi mezzi secondarii di interesse, di senso, di passioni questa unità sociale da cui tutto dipende il bene della società. Dal che si vede quanto sia gagliardo ed evidente il dritto che ha la società a punire i delitti di *opinione politica*, qualora i dissidenti escono dai limiti segnati dal dovere, e collo spargere tenebre sul *vero* bene politico gittano i semi di sociale discordia. Indarno si difendono costoro spacciando arditamente che *le opinioni sono libere*: le opinioni da cui dipende la sorte di una intera nazione non potranno mai riguardarsi come preda gittata in balla ad ogni sofista che voglia manometterla; e per poco che si indaghi che cosa è il *vero bene* sociale, si vedrà evidentemente la insussistenza di codesta pretesa libertà nelle opinioni politiche. Indaghiamolo.

Il vero bene dell' uomo sulla terra è il bene *onesto* (20 21); il bene *onesto* considerato nelle relazioni sociali genericamente è la *giustizia* (353 seg.): dunque il bene sociale nelle relazioni politiche altro non è che *la giustizia nell' ordine politico*, come il bene nelle relazioni civiche altro non è che *la giustizia nell' ordine civico* (745). Or io domando: la giustizia nell' ordine politico è ella cosa sì astrusa che debba lasciare in perpetua incertezza gli intelletti e per conseguenza le volontà? qual difficoltà si presenta nel primo che non trovisi nel secondo? Vero è che il modo

astratto con cui dai sofisti si formò *lo stato* (*) sopra ipotesi assurde, pose in forse ogni dritto ed ogni dovere per coloro che ne seguono le dottrine. Ma chi riconosce nello stato una associazione particolare legata dalle leggi universali di giustizia e di umanità applicate a quei fatti dai quali essa nacque (319 seg.), non può incontrare maggior difficoltà a ravvisare il giusto nell' ordine *politico* che nel *civile.*

Dunque è falso che le opinioni relativamente all' ordine politico sieno assolutamente libere essendo necessariamente legate dal *vero* ; falso che debbano esser libere le lingue , dovendo esse necessariamente consentire alla mente dominata dal vero.

1033 Mezzo precipuo per ottenere tale unità di mente

Ma questa necessaria dipendenza delle menti dal vero e dal giusto mentre abbatte i nemici dell' ordine sociale , manifesta insieme in qual modo la autorità debba congiugnere nell' ordine politico le intelligenze. Lasciam pure al Segretario Fiorentino il tristo divisamento di ammaestrare a tirannia , lasciamo a chi studia tal reo magistero l' indurre alle proprie voglie i sudditi e gli alleati col bilanciare interessi , e col tessere inganni (**). In quanto a noi che scriviamo sotto il dettato di natura una sola conosciamo arte fondamentale a congiugnere gli intelletti , cioè presentar loro chiara ed accessibile la verità. Potranno, sì, aggiugnersi a questo altri mezzi ; ma appoggiati sempre su questa base. L' arte di congiugnere le intelligenze dee presupporre un vero che le congiunga.

1034 Vera idea della *ragion di stato*

Or qual è quel *vero* che può piegare le volontà ? è il *dritto* (343 e 552) : dunque un ordine politico fondato sul *dritto* congiungerà naturalmente e le intelligenze qualor giungano a ravvisarlo , e le volontà nell'amarlo. E questo *vero* è propriamente la *ragion di stato* , o diciam meglio la *ragion dello stato* ; cioè la ragione per cui in una determinata società lo stato prende una tal forma determinata (Vedi la nota LXXVII) ed esige certi determinati provvedimenti a conservarla e perfezionarla. Questi provvedimenti poi , conseguenze che per valor di giustizia dalla prima costituzione *logicamente* derivano , sono *di ragion di stato.*

La *ragion di stato* non è dunque una eccezione alle regole di natural giustizia (***): anzi il deviar da queste regole è precisamente un distruggere ogni ragion di stato , giacchè egli è un rendere impossibile lo stato , che consiste nella congiunzione delle menti per vigor di dritto , sotto certe forme determinate dal dritto medesimo. Talchè una società la quale nello atto di organizzarsi abbandoni le vie del dritto , si distrugge da sè medesima nell' atto che pretende formarsi. Ed ecco la ragione filosofica del vacillamento che scorgesi in tutti gli stati partoriti da disordine rivoluzionario (939) : essi sono non un progresso per le vie del dritto, ma un sovvertimento dei dritti operato dalla violenza : mancano dunque di un *vero* che leghi *tutte* le intelligenze , cioè del *vero ordine* ; e quel vero *particolare*, che può legarne alcune, qual sarebbe l' *interesse* , la *passione* ec. non è capace di legarle tutte ; anzi separa dalla comunità quelle poche cui stringe con lacci particolari.

1035 Dalla unità di mente seguono le unità di *amore*

Una retta *ragion di stato* tende a congiugnere le volontà , facendo sì che tutte si vogliano reciprocamente il medesimo *ben sociale* (314). E siccome il bene della società, come quello di ogni essere, consiste o nella perfezione dell' *essere*, o del *tendere*, o del *conseguire* (309) , così l' amor

(*) V. Haller Restauration de la Science polit.

(**) Macchiav. *il Principe*: la scellerata politica di codesto abbominevole precettore è nota abbastanza senza altra citazione ; nè possono applaudirvi se non coloro che bramano avvilire ogni principe , dando a credere che ogni principe con tal politica si diriga.

(***) Remp. sine injuria geri non posse. V. Grozio I. B. et P. Proleg. pag. 5.

sociale vuole ed ama 1. la propria *costituzione*, cioè quella proporzione che passa fra le *persone sociali* e le persone fisiche (504 e 550) in forza della primitiva formazione della società: 2. le proprie *leggi* ed istituzioni, mezzi per ottenere il ben sociale: 3. il vedere vigorosa e florida, sì nel materiale come nel morale, la società in cui vive: il quale amore, male inteso nelle società rozze, vi produce la barbara mania delle conquiste.

Di questo amore *civico-politico*, naturale effetto di un retto ordinamento politico, che congiunge in soave unità le menti e i cuori, abbiam parlato abbastanza nella precedente dissertazione (934 segg.): passiamo a parlare della congiunzione *materiale*, altro obbietto del poter *costitutivo*.

Articolo II.—*Della unità politica materiale.*

1056 In che consiste la unità *materiale* della società

La unità materiale di un individuo consiste in due elementi principali, cioè nella unità di organismo, e nella unità di luogo che da questo organismo viene occupato. Non altrimente la unità *materiale* della società consiste in due elementi, nella unità di *organismo* e nella unità di *territorio*. Infatti senza certe suddivisioni di poteri è impossibile che una società numerosa ottenga il bene comune (692): queste suddivisioni formano delle parti che hanno un ordine loro proprio nell' atto che sono subordinate all' ordine totale; dunque una società numerosa è un essere organizzato con unità di operazione moltiplice. Che questo essere poi abbisogni di un territorio ove appoggiarsi l' abbiam dimostrato altrove (546), ed è cosa per sè evidente. È dunque dovere dello ordinatore politico lo stabilire la società su quel territorio, e darle quelle forme organiche che a lei convengono.

Ma quali sono queste forme, qual è questo territorio *che convengono* ad una società? Ogni società particolare è un risultamento del principio astratto di *società*, e del fatto particolare o principio associante (144 e 598 segg.); perfezionarne l'*essere particolare* vuol dunque dire renderla vieppiù *una* sotto le norme dettate dal *fatto*, e dal dritto risultante dal fatto medesimo (343). L'ordinatore politico non è dunque libero nel determinare nè il territorio nè le forme organiche, giacchè non può *creare* il dritto (348); ma solo applicarlo (741). *Costituire* l' organismo sociale e il territorio vuol dunque dire: dare alla società quella maggior unità di luogo e di forma che nelle circostanze sue particolari è possibile, salvo ogni dritto (LVII): in modo che l' *ordine politico materiale sia subordinato alla giustizia*, ossia all' ordine morale.

1057 Essa dipende in parte dal *fatto originario*, in parte dal *poter costituente*

Quindi ne segue che dobbiam distinguere attentamente ciò che dalla giustizia è prestabilito, e ciò che dipende dal poter sovrano: ciò che dalla giustizia è richiesto non può essere per la autorità ordinatrice oggetto da *costituirsi*, ma tutto al più da *dichiararsi*; e questo è ciò che abbiamo appellato altrove *legge fondamentale* di uno stato (LXXVII). Dichiarate poi e salve queste *fondamentali* relazioni *di fatto*, per le quali certe persone (o fisiche o morali) sono in possesso di questo o di quel *potere politico*, di questo o quel territorio, può la autorità *costituente* organizzare la società con certe forme, determinate dal suo volere; e in queste essendo libera dai legami di *fatto* obbligante, ella dee mirare unicamente alla *unità* ed alla *efficacia* del corpo sociale, ed è guidata dal solo principio *astratto* — *fa che la società sia atta a produrre il bene civico*—(CV).

1058 Quando possa mutarsi

Ma stabilita che ella sia questa *costituzione*, sarà egli libero il cangiarla? Ogni fatto può produrre dei dritti, ogni fatto irrevocabile dei dritti irrevocabili. Se dunque la forma data per ben sociale dal Poter costituente non fu fissata in termini irrevocabili, potrà il Poter medesimo non

cangiarla *a capriccio*, giacchè nè anche la prima volta a *capriccio* potea darla; ma cangiarla secondo le norme del principio *astratto* (*fa il ben sociale*) non essendo dal proprio *fatto* legato irrevocabilmente. Se poi l'autorità ordinatrice avrà accordati irrevocabilmente certi dritti, obbligandosi con promesse, con giuramenti, con contratti bilaterali ec. a non revocar quelle leggi con cui diè unità più perfetta allo organismo e al territorio sociale; allora la mutazione sarà divenuta illecita, se pure le parti interessate non vi consentono.

1059 Importanza ed applicazione della teoria

Una mente esercitata vedrà di quante quistioni gravissime la soluzione dipende dai principii qui stabiliti. È egli lecito ad un principe alienar una parte del territorio? alienar una provincia? cambiarla con altra per *ritondare* le terre (*) e regolare i confini? è egli lecito abolire un corpo politico? trasferirne i dritti? cangiarne la organizzazione interna? ec. In un saggio ove abbiam preso a fissar le sole *basi naturali* del dritto politico usciremmo dai cerchi se volessimo tôrre a risolvere di proposito quistioni sì complicate; epperò ci contenteremo di accennare il principio generale della risposta. Il corpo da abolirsi, i suoi dritti, la sua organizzazione, son eglino creazione libera e rivocabile del solo principe? In tal caso egli è padrone di rivocarla, se ciò dal comun bene è richiesto. Ma se formano parte del *fatto originario*, epperò del *dritto*, della *legge fondamentale*, il solo *ben comune* astratto non basta a legittimarne il cangiamento; allora richiedesi a tal uopo una abolizione del *dritto originario*, quale potrebbe accadere, verbi grazia, per delitto (606), per morte (418) ec. nelle quali circostanze cangiandosi il *fatto* originario, cangiasi il *dritto* che ne risultava.

Diciamo altrettanto del territorio, delle provincie ec. Il sovrano possiede egli il territorio, la provincia per un dritto anteriore ad ogni assenso dei popoli? potrà dunque, se il comun bene il comporti, cangiare, alienare, permutare il territorio senza il loro assenso. Ma se il territorio formava parte di uno stato, che a lui siasi *volontariamente* soggettato, come già la Russia a Rurico, o la Sicilia agli Aragonesi, allora la *semplice* ragione di *ben comune* non basta a mutilare un membro della associazione (740), col toglierne parte del territorio, delle abitazioni, dei dritti. Allora soltanto potrà ciò esser lecito quando il dritto della società secondaria, qual che ella siasi, verrà o abolito o colliso or da sua colpa or da diritto prevalente (CVI). Il diritto alla integrità nazionale da noi stabilito risulta, come ognun vede, da quanto fu già dimostrato nella teoria ipotattica (694 segg). Imperocchè la suprema autorità ipotattica dovendo salvare al *consorzio* la sua unità, il suo essere, non può dividerlo a suo talento. Nè vale qui la *astratta* ragione di *ben comune*, per giustificare la arbitraria dissoluzione della unità del consorzio (**): giacchè questo, quando entrò *volontariamente* nella maggior società, diede il suo consenso *socialmente*, e da questo consenso *sociale* vennero legati gli individui (697). La dissoluzione del consorzio porterebbe dunque per necessaria conseguenza la cessazione del consenso, e lo scioglimento degli individui.

Avvertasi per altro che per la natural tendenza dell'uomo ad universal società (LVIII 1032) suole accadere, coll'andar del tempo, che i vincoli di *consorzio* si vadano allentando a misura che si stringono le relazioni colla maggior società; epperò può accadere che a poco a poco molti

(*) V. Dialoghetti sulle materie correnti.

(**) Une famille serait-elle plus riche parce que le père aurait tout ôté à l'un de ses enfants pour mieux doter les autres? . . . . L'intérêt des individus, dit on, doit céder à l'intérêt public? . . . mais chaque individu n'est-il pas partie du public autant que chaque autre? (Bentham, Oeuvres T. II, p 189).

consorzj vadano da se stessi sciogliendosi, qualora certe loro leggi più essenziali non li mantengano. Così si sono interamente confuse oggidì in un sol popolo le tante nazioni barbare che conquistarono lo impero romano, e che ebbero per lungo tempo una esistenza assai distinta nell'ordine politico: all' opposto i Giudei, sparsi fra tutte le nazioni del mondo, ancora serbano, mercè lor legislazione, una separata loro nazionalità, almeno in molte regioni ove sono ammessi e civilmente riconosciuti.

1060
Principj regolatori delle costituzioni: *Leggi* e *soggetto*

Ma quali sono le norme con cui dovrà procedere il POTER COSTITUENTE nell' organizzare la società per quella parte che le leggi di giustizia e il *fatto originario* lasciano in sua balìa? Egli dee far sì che il territorio e i *poteri politici* sieno distribuiti in modo da sortire l' intento di *civica felicità* (736): or per conoscere qual sia questo *modo* conviene che egli abbia e le norme astratte e il soggetto a cui applicarle. Il soggetto *è quel* popolo che egli organizza, è un individuo concreto, la cui retta cognizione può aversi non dalla *scienza*, ma dalla *prudenza* politica (120 LVII); di questo dunque noi non dovremo far parola. Delle norme astratte sì, che a noi tocca il parlarne; e queste risulteranno da ciò che andrem dicendo ulteriormente intorno al fine e ai doveri degli altri *poteri politici*. Conosciutone il fine e i doveri, la autorità ordinatrice vedrà in quali forme, e da quali dei membri associati meglio possano questi adempirsi per conseguirne il fine: appunto come nelle operazioni meccaniche la mente ordinatrice applica or questo or quel muscolo (472), secondo che lo vede opportuno all' uopo. Se non che negli individui umani l' organismo essendo a un di presso il medesimo e dotato delle stesse forze in tutti gli individui, tutti adoprano a un di presso gli stessi organi in operazioni consimili; all' opposto le società trovandosi organizzate in maniere svariatissime (*) adoprar debbono con somma varietà i loro membri alle funzioni del corpo sociale. La retta distribuzione di queste, proporzionata cioè alla *naturale* capacità degli organi, costituisce la perfezione della costituzione organica.

1061
In che consiste la perfezione dell'organismo politico

Diasi che la retta distribuzione delle funzioni debbe essere proporzionata alla capacità *naturale* degli organi sociali, perchè il lettore distingua attentamente la perfezione di *costituzione* dalla perfezione *degli individui*. Imperocchè il governante, essendo o un individuo o un aggregato di individui intelligenti e liberi, può operar talora rettamente per sola forza del suo libero arbitrio e del suo valor personale: ma un tal operare *personalmente* retto non dimostra la rettitudine dell' ordinamento sociale, giacchè se voi cangiate le persone cesserà la rettitudine dell'operare. Retto sarà l' ordinamento sociale, ossia la costituzione, allora soltanto quando sarà *essa stessa* la cagione del retto operare: or questo quando avverrà? avverrà quando le funzioni sociali saranno assegnate a quei membri la cui *condizione*, ossia *situazione* nella società, porta *naturalmente* gli individui a compierne rettamente i doveri. Così, per esempio, saggia disposizione è nelle poliarchie il volere negli elettori una certa rendita, perchè un elettore povero è incitato dalla sua condizione a vendere il suo suffragio; saggia disposizione nella Chiesa affidare i suoi ministeri al celibato, giacchè la cura della famiglia è grande incitamento a trasandarli: saggia disposizione nella tesoreria d' Inghilterra che il direttor supremo non paghi sè stesso se non

(*) Ognun vede che nella monarchia il centro di operazione unico rassomiglia al centro della vitalità negli animali perfetti: nella poliarchia all' opposto la vitalità è, come in certi molluschi, sparsa per tutto il corpo. Vi ha degli animali ai quali un solo organo vale per due o tre, come vi ha delle società di cui un solo corpo o individuo abbraccia due o tre funzioni; in altre all' opposto una sola funzione è divisa fra molti, come nell' uomo la vista a due occhi, l' udito a due orecchi.

dopo aver saldati tutti i creditori del pubblico, giacchè egli è incitato dal proprio interesse ed accelerare i pagamenti (*). In somma savio sarà l'ordinamento sociale quando gli agenti, anche *personalmente* diversi, avranno dalla somiglianza di condizione incitamenti simili a compiere le funzioni annesse alla condizione medesima: e saranno condotti dal politico organizzamento a promuovere il ben sociale anche quando la personale inclinazione tendesse a traviarneli.

1062 Dee tendere anche a formar le persone

Ma non sia chi creda potersi così bene organizzare una società, che ella cammini *ugualmente* bene or con agenti capaci e probi, or con agenti inetti e malvagi: la probità e capacità personale influirà sempre efficacissimamente nell' operar sociale; epperò perfettissimo sarà l' ordinamento sociale, quando non solo tenderà per mezzo della disposizione organica a muovere verso il ben comune persone ancora incapaci; ma tenderà sopra tutto a rendere capaci le persone cui debbono affidarsi i poteri politici; di che diremo a suo luogo (1138 segg.)

1063 Epilogo delle funzioni costituenti

Per ora ci basta aver chiarito le funzioni del POTERE COSTITUENTE, le quali consistono nel dare, quanto si può, perfettissima unità al corpo sociale, congiugnendo strettamente le menti in un medesimo giudizio col *vero*, le volontà in un medesimo bene col *dritto*, le persone in un operare armonico colla organica disposizione dei poteri, e colla opportuna coabitazione nelle terre possedute giustamente dalla società: e tutto ciò sotto le leggi inviolabili della giustizia, che assicura a ciascuno i suoi dritti. Passiamo a trattare del secondo potere politico, il POTERE DELIBERATIVO.

CAPO IV.—*Leggi morali del* POTERE DELIBERATIVO.

ARTICOLO I.—*Suoi doveri in ordine al primo principio politico.*

1064 Passiamo a dire dei poteri politici ordinati alla efficacia

Ridotta la società a perfetta *unità*, sì nel morale colla conformità di giudizj in ordine al dovere e allo interesse sociale, e colla congiunzione delle volontà scambievolmente amorevoli; sì nel materiale colle determinazioni spettanti al territorio, e colla distribuzione organica dei poteri a questa o a quella persona (fisica o morale): conviene poi che questo Essere sociale abbia *efficacia* (457); e dalla sua maggiore o minore efficacia dipende la sua maggiore o minor perfezione nell'operare. Questa efficacia dee ravvisarsi nei tre grandi elementi della umana operazione base dei tre precipui poteri attivi di ordine politico (1047). Incominciamo dal considerare il potere DELIBERATIVO che può dirsi la intelligenza sociale, poichè è diretto a ben *conoscere*.

1065 Elementi della *cognizione politica*

Quali sono gli elementi della cognizione morale, presupposta la facoltà che conosce? sono 1. il principio universalissimo (102) di ogni dovere, FA IL BENE: 2. la nozione meno universale del bene obbiettivo (104) così teoretico come pratico (119): il primo spinge verso *ogni bene* genericamente, il secondo determina che sia *bene* in concreto, e con quali mezzi vi si giunga nelle presenti circostanze del soggetto agente. Dunque affinchè la cognizione sociale sia perfetta epperò efficace, conviene 1. che essa giudichi rettamente del vero bene politico in generale, talchè la natural propensione la porti poi ad ogni particolar bene: 2. che essa conosca rettamente anche il bene particolare e i mezzi per conseguirlo nelle presenti circostanze della società.

(*) V. Bentham T. II. pag. 136 Un altro esempio egli ne reca (T. I, pag 214). Le service des postes avait toujours manqué d' exactitude.. On imagina un moyen très-simple ... ce moyen consistait à combiner la poste aux lettres et les diligences pour les voyageurs... que d' avantages dans cette petite combinaison! ec. ec.

1066 Primo dovere di tal cognizione: Retta idea del ben comune

Il vero bene di ciascun essere è il suo *fine* (4 segg.); dunque il vero bene politico è di fare il bene dei cittadini (736). Primo dovere morale del potere deliberativo è dunque di proporsi per iscopo il bene degli individui; il qual bene consiste, come vedemmo, nella sicurezza ed ampliazione dei loro dritti *vivi* (741). È dunque grande errore il mirare direttamente ed esclusivamente a ciò che suol dirsi *la floridezza dello stato*, se questa debba comprarsi a costo della felicità degli individui e della esatta giustizia: « non è la abbondanza dell' oro e dell' argento; e la profusione « e la squisitezza dei pochi che contrassegna la civiltà di un popolo (*) »; la felicità delle antiche repubbliche, appoggiata sulla schiavitù di sventurati a migliaia, è oggetto di orrore ad un cuor ben fatto (**). Il potere deliberativo dee dunque, come il costituente (1054), aver prima per norma il *fatto*, base dei dritti individuali, e confrontare i dritti fra loro; e a norma della lor collisione determinare il bene sociale (742): salvi poi questi dritti dee mirare ad ampliare la felicità di tutti gli individui a proporzione del loro bisogno e merito. È questo il suo primo principio, epperò il primo *dovere* degli individui che ne sono rivestiti.

1067 Mezzi per ottenerla

A compiere un tal dovere due disposizioni si ricercano: 1. la capacità e rettitudine della mente, 2. la rettitudine di una volontà disinteressata. Per conseguenza gli individui deliberanti 1. sono obbligati a procacciarsi capacità e rettitudine collo studio e studio *ben diretto*; dal che apparisce quanto sieno manchevoli all' uopo certi corpi deliberanti ove la irreligione e la licenza sono gli arbitri dei destini sociali. 2. sono obbligati a mantenere un perfetto equilibrio della volontà, ricercando nel deliberare, non già ciò che sarà *utile*, ma ciò che sarà *retto*. Vero è che il *retto* sarà sempre *utile*; ma questa *utilità* può (895) sfuggire al calcolatore, mentre la rettitudine non può mai sfuggire alla coscienza, almeno pratica (265 segg.).

1068 Dovere che ne risulta nel poter costituente

Che se questi sono i doveri del *corpo deliberante*, egli è chiaro obbligazione del poter costituente essere lo stabilirvi tale organismo che gli individui sieno per esso portati a divenir retti di mente e disinteressati di volontà (1061). A questo, oltre la *formazione dei governanti* ossia *educazione politica* di cui parleremo altrove (1137 segg.), varii altri spedienti si sono adoprati, e principalmente crescere il numero dei soggetti deliberanti, e bilanciarne gli interessi: è chiaro che l' aumento del numero cresce la capacità di mente, sì perchè possono abbracciar più oggetti, sì perchè per unirsi i molti abbisognano di maggior discussione. È chiaro parimente che il numero per lo più include interessi opposti, i quali se vengano rettamente contrapposti potranno talora neutralizzarsi almeno in parte (***). Ed ecco la origine nelle monarchie dei varii corpi consultivi (consigli di stato, di ministri, senati, ec.), nelle poliarchie dei corpi deliberanti (camere, parlamenti ec.). Il determinare con quali proporzioni debbano associarsi e con quali norme consultare gli individui, affine di produrvi più sicuramente lumi e rettitudine, tocca al pubblicista pratico: il pubblicista morale ha compinto il proprio ufficio quando ha chiarito il *dovere* del POTER DELIBERATIVO e di chi dee costituirlo.

(*) Romagn Assunto primo ec. pag. 155.

(**) Benchè i giovanetti si avvezzino molte volte ad ammirarle come modelli. « Les atteintes à la sûreté. . . ont trouvé tant de défenseurs officieux quand il s' agissait des Grecs et des Romains ec ». (Bentham T. I, pag. 77, V. anche pag. 76).

(***) Potrebbero qui applicarsi le belle osservazioni del ch Prof. E. Amari sulla pluralità dei giudici contro Bentham. (Giorn. di Statist. Sicil. T. V. pag. 166.)

Articolo II.—*Doveri intorno alla applicazione del primo principio.*

1069 Secondo dovere del poter *deliberativo*, epperò del *costituente*: *informazione politica*

Ma il poter deliberativo non è puramente destinato al conoscere l' *ultimo* scopo dell' ordine politico: dee conoscere inoltre il bene particolare e i mezzi per ottenerlo (746). Or le società complete aspirano a tre specie di beni (460): beni spirituali, beni sensibili, sicurezza di entrambi. Dunque chi ordina una società dee dare al suo organismo tal forma che la *mente politica* venga informata rettamente intorno ai bisogni sociali relativamente a queste tre specie di beni: la quale informazione allora potrà dirsi dipendere dalla organizzazione sociale, quando esisteranno certe istituzioni e certe persone a cui si spetti il darla; e queste sieno talmente costituite, che e la dieno di fatto, e quasi non possano a meno (1061) di darla veridica.

1070 Mezzi a compierlo di *ispezione* e di *rimostranza*

Il bisogno di tali istituzioni è stato generalmente sentito, e molte ne ha prodotte, mettendo a contatto in mille forme diverse la autorità governante colla società governata, e cogli oggetti a lei relativi nei tre ordini di beni: e ciò ora facendo che chi governa scenda e si interni fra i sudditi, ora facendo che i sudditi si alzino per manifestarsi a chi governa. Le visite dei sovrani nei loro stati, dei vescovi nelle diocesi; certi tribunali ambulanti, ispettori, censori ec. sono mezzi per cui la autorità va da sè stessa ad esplorare i bisogni sociali: le deputazioni, i sinodi, i consigli provinciali, le rappresentanze nazionali, certe libertà accordate alla stampa, alle associazioni, ai memoriali ec. sono mezzi per cui il suddito si accosta al sovrano e gli parla dei bisogni che sente. Diremo i primi *mezzi di ispezione*, diremo i secondi *mezzi di rimostranza*.

A rappresentare i bisogni di verita' e di ordine sono dirette generalmente tutte le istituzioni religiose, scientifiche, giudiziarie ec.: a rappresentare i bisogni di bene sensibile sono dirette le istituzioni amministrative statistiche (*) ec.; a rappresentare i bisogni di difesa debbono parlare la *polizia interna* o *civile* della quale abbiam detto altrove; e la *polizia esterna* o *diplomatica* diretta ad esplorare le disposizioni dei popoli vicini: di che diremo nella dissertazione seguente.

1071 Condizioni dei mezzi: sieno *praticabili*, *veridici*, *pacifica*

Ma quali condizioni debbono avere questi *mezzi informativi* del poter deliberante? Essi *debbono esprimere* al sovrano i *bisogni* della società: perchè *debbano* conviene che i *mezzi informativi* sieno *praticabili*; perchè *esprimano* che sieno veridici; siccome poi il *bisogno* sentito eccita la passione, la passione tende al disordine (156), debbono questi mezzi *informativi* organizzarsi in modo che o si impedisca il disordine delle passioni o almeno si infreni. Ognun comprende la difficoltà immensa che presenta al pubblicista pratico questo problema a lui proposto dal pubblicista morale. Agevol cosa è a questo secondo il dire—dovete organizzar talmente le istituzioni informatrici, che esse possano dire e dicano tutto il vero, e lo dicano senza passione—: ma quanto è difficile il congiungere realmente queste due condizioni! Efficacissimi a tal uopo sarebbero i mezzi di *ispezione*, giacchè in questi il vero si vede dal sovrano, e le passioni sono calmate dal vedere l' autorità studiarne e ascoltarne i gemiti. Ma se questi mezzi sono e più *veridici* e più *tranquilli*, sono eziandio men *pratici*, ora perchè è impossibile che il governante dia tanto tempo all'*udire* senza to-

(*) Questa scienza nascente, epperò poco perfezionata fra chi la professa, e quasi ignota al volgo (ancor dei dotti mediocri), merita somma attenzione dal poter deliberativo, giacchè non vi è mezzo più efficace a chiarirlo sì intorno all' ordine teoretico, sì intorno al pratico (746).

glierlo al *fare* ; ora perchè chi ascolta, se poi non appaga i clamori, vien riguardato (e talora è veramente) *parte* interessata ; ora perchè le persone adoprate dal sovrano a conoscere son quelle appunto che lo ingannano; ora perchè il popolo pretenderebbe una perfezione platonica , un politico ottimismo impraticabile.

1072 Doveri che ne conseguono pel sovrano e pel suddito

Questa immensa difficoltà a ben sistemare la *informazione* politica produce due doveri importantissimi nelle due persone sociali : cioè nel sovrano il dovere di fare ogni sforzo affinchè, salvo l'ordine pubblico, gli giunga all' orecchio (CIX) schietta di ogni interesse e libera nel penetrare la verità ; e quella specialmente che parla a favore dei più meschini (554 2) : nel *suddito* il dovere di tollerare certe imperfezioni che egli vegga o creda vedere nella sociale organizzazione informatrice ; specialmente quando il *buon volere* di chi governa è noto in modo da non lasciar dubbio. In tal caso il pretendere ciò che egli non può, anzi, ciò che forse è di natura impossibile nello stato presente dell' uomo ; il pretenderlo , dico , è assurdo e tirannico : e chi sa quante volte i declamatori perseguitano in tal guisa con vera tirannide la finta o supposta! (Pertinace, Luigi XVI, Carlo Emmanuele ec. ec.)

1073 Epilogo di questo capo

Riepiloghiamo : la sociale Autorità ha *dritto* e *dovere* di conoscere rettamente i bisogni sociali : dee dunque 1. *essere* ella stessa e *capace* e *bramosa* del vero ; epperò dee crescersi *capacità* col moltiplicare ingegni e studio. dee crescersi *brama del vero* colla probità dei consiglieri , e col contrasto degli interessi : 2. deve inoltre *aver mezzi* di ben conoscere; epperò deve studiar ella stessa colla *ispezione* , e ricevere da altri nelle *rimostranze* legali la cognizione dei veri bisogni sociali relativamente allo ordine morale, agli interessi materiali e alla tutela di entrambi.

CAPO V.—*Leggi morali del* POTERE LEGISLATIVO.

ARTICOLO I.—*Divisione della materia.*

1074 Fine del potere legislativo e costituente

Conosciuto il vero suo bene particolare, la società (e per essa la autorità) dee *socialmente volerlo*, vale a dire dee volerlo in modo che questa sua volizione leghi *tutti gli individui associati* e li guidi con morale impulso al loro vero bene particolare : la qual volizione è la *legge* (124); il *potere*, la *facoltà* di produrre tale atto si appella POTERE LEGISLATIVO.

Due punti si presentano qui naturalmente da esaminare : 1. quali *condizioni* aver debba la volizione sociale (legge) per essere retta ? 2. qual forma di *organismo* si richieda affinchè *per esso* le leggi nascano *naturalmente* fornite di tali condizioni ? Le *condizioni* della legge sono il fine cui dee mirare il legislatore ; la attitudine dell' organismo legislativo è scopo del POTERE COSTITUENTE (1060). Incominciamo dal primo punto.

ARTICOLO II.—*Condizioni della legge.*

§ I. *Considerate in generale.*

1075 Le condizioni debbono dedursi : 1. dal fine

Parlando noi di dritto *naturale* non possiam dedurre le condizioni della legge se non dalla sua *natura*. Or la *natura* ossia essenza della legge in che consiste ? Lo vedemmo già nella prima parte (114 segg.) e può ormai viemmeglio comprendersi da quanto abbiam detto della sociale operazione. La legge è, come allor si disse, una *direzione verso il ben comune*, *comunicata dalla ragion superiore alle inferiori*. Se è *direzione al ben comune* dee dunque mirare al bene della particolar società, ma subor-

dinarlo all'ordine universale (450 726) : or la direzione all'ordine universale è la *giustizia* ossia la onestà (20 287) ; il bene particolare è *bene utile* (452) e non può ottenersi (741) se non con mezzi *convenienti.* Dovrà dunque la legge essere *giusta, utile, convenevole*: giusta rispetto all'ordine eterno, utile rispetto al ben sociale di ordine teoretico, convenevole rispetto a' mezzi pratici. Ed ecco le precipue condizioni della legge considerata nel suo *fine.*

1076
2 dall'ordinante politico

Consideriamola in ragione dell'*operante* : esso è *il superiore,* or il superiore è *uno* o fisicamente o moralmente ; *un solo* dunque può dar leggi ad una società. Questo ordina gli atti *sociali* al ben *sociale* ; non può dunque ordinare se non quegli atti che conducono al ben comune della *propria* società. A crear la legge è dunque necessaria autorità *suprema*, autorità *competente.*

1077
3. dal suddito ordinato

Consideriamo finalmente la legge in ragione dello impulso che ella deve imprimere ai sudditi : essi sono enti composti di *ragione* e di *animalità* ; la legge dunque dovrà essere 1. accessibile e alla *ragione* e all'*organismo* ; vale a dire debbe essere *chiara* e *possibile.* Ma non basta che sia accessibile; per produrre *realmente* il ben comune, dee *realmente* muovere in 2. luogo la *ragione* e l'*organismo* ; la ragione si muove col vero a lei rappresentato, dunque la legge deve esser *pubblica* ; l'organismo si muove o per volontà propria o per forza altrui : dunque la legge deve essere con ambi questi mezzi *efficace.*

1078
Somma di tali condizioni

Le principali condizioni della legge sono dunque l'essere *giusta, utile, convenevole* ; da *suprema* autorità *competente* ; *chiara* e *possibile*, *pubblica* ed *efficace.* Diamo qualche sviluppamento a ciascuna di queste qualità.

§ 2. *Considerate in particolare, relativamente* AL FINE.

1079
La legge sia *giusta*

La legge debbe essere *giusta* ossia *onesta*, giacchè la onestà essendo il primo e proprio bene dell'ente ragionevole (20), esso o non sarebbe mosso, o sarebbe mosso contro natura, da qualsivoglia impulso che dalla onestà lo distornasse. Onde abbiam dimostrato che la legge ingiusta ossia contraria alla onestà naturale non impone *obbligazione* (1002), non muove *secondo ragione.*

1080
Sia *utile*

La legge debbe essere *utile*, ordinata cioè al bene *particolare* : giacchè solo da questo bene acquista l'essere e i caratteri ogni particolar società (442) ed ogni autorità che la governa (466). Se dunque la autorità *particolare* non procurasse il fine *particolare*, essa andrebbe contro la propria natura, e tenderebbe a distrugger sè stessa. Dal che apparisce che la condizione di *utilità* è propriamente la causa *positiva* delle leggi, mentre la *onestà* è condizione *negativa* : la onestà fa sì che *possa* crearsi la legge ; la utilità fa che *debba* crearsi. E siccome il fine e generale e particolare delle società è un fine *costante* ; costante il primo perchè essenziale all'uomo, costante il secondo perchè essenziale alla particolar società ; così la legge, che a questo fine comune indirizza gli individui *tutti*, è di sua natura *costante* ed *universale.* Ed ecco due nuove *condizioni* che risultano dalla *giustizia* e *utilità.*

1081
Epperò *costante* ed *universale*

1082
Sia *convenevole* epperò *non immutabile*

Ma in qual modo si può egli conseguire questo fine di comune *utilità*? i mezzi debbono essere appropriati (732 a 746) al soggetto che dee muoversi : le leggi dunque debbono essere appropriate ai popoli ; e non solo nella loro generale idea di *società*, ma anche nelle condizioni loro *individuanti.* Or queste condizioni sono doppiamente *mutabili* ; *mutabili* pel progresso di cui la ragione ordinatrice è capace (859 segg.); mutabili per le vicende a cui vanno soggetti gli individui ordinati (826 3.). Se la ra-

gione ordinatrice è perfettibile, potrà rinvenire ordinamenti migliori; se il popolo è soggetto a mille vicende alteranti, i migliori ordinamenti potranno divenir vani e nocivi. Dunque sebbene la legge è per sè *costante* ed *universale*, pure relativamente agli individui andrà soggetta e a *mutazione* e ad *eccezioni* (795 segg.); a *mutazione costante* se altra legge apparisse più convenevole alla società; ad *eccezioni* se più convenevole all'individuo insieme ed alla società una qualche sospensione momentanea.

1083 Chi possa mutare o sospender la legge

Avvertasi però che la *mutazione costante*, essendo una nuova direzione impressa alla società intera non può venire se non dal supremo ordinatore; laddove la *momentanea sospensione* può essere richiesta evidentemente da caso sì urgente che non permetta di interpellarne la suprema autorità. In tal caso ogni suddito può *presumere* che questa non vorrebbe danno sì grave, e sospendere la osservanza della legge, il che suol dirsi *epicheia*; ma se la sua *presunzione* fosse o temeraria o evidentemente falsa, ben potrà la autorità suprema imputargliela a colpa, ed esigerne soddisfazione.

1084 Quando debba mutarsi

Abbiam detto la legge *per sua natura* essere *costante*, per accidentali combinazioni esser *mutabile*. Or ciò che conviene ad un essere *per sua natura* è per sè certo; ciò che *per accidentali combinazioni*, non può esser certo se non per prove evidenti di fatto. Egli è dunque evidente che ogni apparenza di miglioramento non è cagione bastevole di mutare la legge. Tanto più che essa ha dall'uso gran parte del suo vigore, grande argomento di sua convenevolezza, e grande influenza nelle misure che prende ciascuno pei proprii interessi; mentre la legge che le si vuol sostituire sarà e men riverita dapprima per la novità, e men sicura nella utilità per difetto di esperimento, e probabilmente funesta a molti della Società col frustrarne le espettative: nella cui sicurezza, come ben nota il Bentham, gran parte appoggiasi della felicità sociale (*). Un negoziante può fallire per le mutazioni di leggi doganali, un impiegato ridursi a mendicità colla famiglia per mutazione di graduazioni di stipendio, di requisiti ec. La mutazione delle leggi è dunque cosa sempre pericolosissima, sebbene talvolta necessaria (1082); epperò il dover di mutarle (supposta la *onestà* da ambi i lati) dipenderà dalla comparazione istituita fra i vantaggi sperati dalla legge novella e la loro incertezza congiunta colla certa perdita di riverenza e di sicurezza che accompagnerà la abolizione della precedente.

1085 Bontà delle leggi *essenziale* e *accidentale*

Questa idea della *convenevolezza* ci spiega in qual senso sia vera la proposizione del Bentham (**) e di altri che *una legge può essere buona in un paese e cattiva in un altro*. La bontà di naturale onestà è dappertutto la medesima; la bontà di *convenevolezza* può cangiare non dovendosi dare a rozzi, ad inumani, a stupidi gli stessi impulsi che a colti, a mansueti, a svegliati popoli si converrebbero (826 3.). Ci spiega insieme d'onde nacque l'error fondamentale di Montesquieu da noi altrove accennato, che tutto accordò allo elemento *mutabile*, senza quasi rammentarsi l'elemento *costante* (LXV).

1086 In qual senso sieno *universali*

Alla *costanza* della legge abbiam congiunta poc'anzi (1081) la sua *universalità*: questa dote della legge vuol essere rettamente intesa. E primie-

(*) T. I, pag. 64.

(**) Oeuvres T. I, pag. 290. V. anche Pascal, Pensées ch. 25, n. 5 (Edit. 1748)
« On ne voit presque rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle, renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité..... Les lois fondamentales changent; le droit a ses époques: plaisante justice qu'une rivière on une montagne borne! ec. » (Pascal, Pensées ch. 25, n. 5. Edit. 1748). Non può però negarsi che qui il Pascal è piuttosto un *bello spirito* che un *filosofo*, è *piccante* anzichè *sodo*.

ramente ognun vede che la *universalità* della legge non consiste nel legare attualmente *ogni* individuo, ma nel legarlo quando trovasi *nelle circostanze contemplate* dalla legge (112); così p. es. le leggi dei giudizii della milizia del chiostro legano *tutti* i giudici, *tutti* i militari, *tutti* i religiosi e non altri.

1087 Obbligando anche il legislatore

Or qui domandasi: il *Legislatore* è egli legato dalla sua legge? La legge lega con efficacia e morale e fisica (1077): dunque il problema ha due sensi: 1. Il *legislatore* è egli *fisicamente* legato dalla propria legge? Se il POTER LEGISLATIVO è totalmente concentrato in un solo individuo col POTERE ESECUTIVO, egli è chiaro che *il legislatore* non va soggetto alla coazione della sua legge: se poi, come accade nelle poliarchie, i poteri politici son ripartiti distintamente fra varie persone, o la sovranità solidariamente partecipata a varii individui, allora le persone e private e pubbliche possono andar soggette a coazione per leggi da loro stesse ratificate: perchè *il sovrano* in questo caso non sono le persone ma il loro *consenso legale* (530). Ma questo problema non suole proporsi per riguardo alla *coazione*: risolviamolo dunque nell'altro senso.

2. Il Legislatore è egli moralmente obbligato dalla sua legge? Il *legislatore* è l'*uomo autorità* (cioè è *sovrano* o *partecipe* di un poter sovrano): convien dunque distinguere attentamente nella risposta questi due elementi che costituiscono il *legislatore*. La *autorità*, *dritto di obbligare* (246), non potrà mai essere *obbligata* dalla *propria* legge; essa non può essere necessitata se non dal *Vero*, origine suprema di ogni diritto (343). Ma questa *autorità astratta* non esiste: per esistere, ella dee posarsi in qualche *persona associata* (425). Or tutti gli associati non hanno unità sociale se non dal legame dell'autorità (424): dunque anche lo individuo investito di autorità è legato da essa autorità, epperò dalla legge sua propria, ogni qual volta esso non opera in quanto è ordinatore della società, ma in quanto ne è membro. E il supporre l'*uomo* legislatore esente dai legami di autorità sociale sarebbe un supporlo *fuori* della sociale unità.

1088 Obbiezione e risposta

Ma si presenta quì naturalmente una difficoltà. — La autorità *astratta*, dissi, non esiste: la autorità *concreta* altro non è che la volontà dell'uomo ordinatore della società, la quale certamente non può legar lui medesimo. Dunque il legislatore non può esser legato dalla propria autorità; epperò nè dalla propria legge —. La difficoltà in sostanza può dirsi già sciolta da quanto abbiam detto altrove (531) intorno al modo con cui la autorità è immedesimata colla volontà del sovrano. Ma perchè viemmeglio si comprenda la risposta, avvertasi che la *autorità astratta*, è verissimo, non esiste nello stato di *pura astrazione*; ma ben esiste nello stato *concreto* ed esiste *tale* nel suo essere, quale io per via di astrazione me la raffiguro: altrimenti quando ne astraggo la idea, io non conoscerei la *autorità* del sovrano, ma una altra cosa. Dunque è falso che la autorità concreta altro non sia che la volontà del sovrano *considerato in quanto uomo*: ella è la *volontà-ordinatrice*, o a spiegarci anche più esattamente ella è quella *forza morale* per cui la volontà del sovrano è possente ad ordinare, cioè a muovere gli individui associati verso il ben comune. *Forza morale* talmente distinta dalla sua volontà, che esso può perderla o perderne l'uso, senza perdere la facoltà di volere.

Ma che cosa è dunque nel voler sovrano questa *autorità* capace di legar lui medesimo? Ella è la *autorità infinita*, il volere della suprema Mente Ordinatrice (427 segg.) rappresentato *anche a lui* dalla sua propria ragione che lo induce a crear quella tal legge, come conducente al ben comune. Se egli non la ravvisasse conforme a questo fine non avrebbe *autorità* ossia *dritto* di crearla, giacchè la autorità è *dritto di ordinare a ben*

comune (435 altr.): se la ravvisa conforme a tal fine, egli che per debito di umanità e di società (314) dee volerlo, è pure obbligato, *nelle circostanze contemplate dalla legge*, a conformarvisi, come a legge voluta dal Creatore. Egli è dunque legato non dal proprio voler privato, ma dalla *autorità divina* trasfusa nell' essere sociale, e in chi, per mezzo della legge, ne è *concretamente* l' ordinatore, cioè in lui medesimo.

I due partiti di pubblicisti che su tal materia sieguono sentenze contrarie, hanno dunque *in qualche parte* ragione entrambi; han ragione quei che dicono che la legge lega anche il legislatore, perchè nella legge riguardano la *autorità regolante ad un fine*, e nel legislatore, l' uomo membro della società; han ragione gli altri che dicono il legislatore superiore alla legge, perchè nel legislatore riguardano *la autorità*, e nella legge, quell' *atto di umana volontà* con cui esso esercita la autorità. Ma sarebbe più adequata la risposta se dicessero il legislatore essere legato dalla propria legge *allora soltanto* quando opera qual membro della società; ma quando opera qual sovrano esser tenuto a stabilir giuste leggi dalla Ragione eterna che col natural discorso a lui si manifesta.

Dal che si vede che due cause principalmente hanno prodotto la discordia dei pubblicisti in tal materia: 1. l' aver confuse due cose che sono congiunte sì, ma fra loro chiaramente distinte, cioè il *volere individuale* del sovrano e la *autorità* che lo fa sovrano: 2. il non aver badato a quella clausola importantissima — la legge obbliga tutti *nelle circostanze da lei contemplate*—. Questa clausola porta molte conseguenze pratiche le quali han fatto credere il sovrano esente dalla legge comune, perchè spesse volte egli o non trovasi nelle circostanze contemplate dalla legge, o trovasi in circostanze che farebber lecita qualche dispensa per riguardo anche ad un suddito, o agisce in qualità di sovrano e non di privato individuo: nei quali casi tutti non è meraviglia che egli non soggiaccia alla propria legge.

§ 3. *Condizioni dipendenti dallo* ordinante.

1089 La legge è dalla autorità sovrana

La legge è opera del legislatore; ed il legislatore è tale in quanto forma *parte del sovrano* partecipando al POTERE LEGISLATIVO che forma parte della sovranità (1049): dunque la legge non può nascere se non dal sovrano. La legge è dunque *sovrana* epperò irrefragabile, non essendovi autorità superiore che possa annullarla. Che se questa autorità superiore esistesse, egli è evidente che il supposto sovrano non sarebbe più sovrano cioè *ordinator supremo* di società indipendente (497).

1090 È dalla autorità competente

Ma a quale scopo è diretto il poter sovrano e sopra quali atti? sugli atti esterni a ben comune della propria società (724). Or si danno nello uomo degli atti non esterni; e molti atti anche esterni possono lecitamente indirizzarsi al bene privato; e molti atti di ben comune possono riguardar società diverse. Dunque si danno degli atti nell' uomo, che vanno esenti dalla influenza del poter sovrano. Quindi nasce la idea di *competenza* e di *incompetenza*: *competente* è la autorità che ordina al bene della propria società gli atti esterni di uno degli associati: *incompetente* se pretende ordinare ciò che non mira a ben pubblico, o individui non appartenenti alla propria società (CX). Questa *incompetenza* nelle autorità supreme nasce soltanto dalla natura stessa e dai limiti delle società che esse governano; ma nelle autorità subordinate può nascere eziandio dal libero volere del sovrano, dal quale queste ricevono quel più o meno di autorità che esso vuole trasfondervi, e rimangono *incompetenti* ovunque pretendessero valicar questi termini.

1091
Potere della consuetudine

Or qui una quistione si offre spontanea—la consuetudine è ella legislator *competente*? e se può dar legge, d'onde trae i titoli del suo dritto? — I difensori del patto sociale ammettendo il fatto che la consuetudine forma legge, credettero trovarvi una prova della sovranità del popolo; e in questa sovranità il titolo per cui la consuetudine può dar leggi ed abrogarle. Noi avendo negata la *essenziale* sovranità del popolo, e non volendo negar il fatto, dobbiam ricercare la cagione, o i titoli del *dritto di consuetudine*. Il problema non è intricato.

1092
Sua radice di convenienza e di autorità

Abbiam detto che la legge debbe essere *utile* e *convenevole*, cioè conducente al fine della società particolare per mezzi a questa proporzionati. Or supponete che il sovrano imponga per isbaglio una legge o contraria al ben comune o superiore alle forze morali della società; che ne dovrà accadere? la legge resterà inosservata per la forza natural delle cose, e il sovrano disingannato, ravvisando nella inosservanza la *impossibilità*, ritratterà tacitamente la legge col permettere la consuetudine contraria. E lo stesso può dirsi se una legislazione incompleta abbisognasse di altri provvedimenti o schiarimenti: la necessità delle cose farà sì che i provvedimenti e schiarimenti necessarj nascano da fatti replicati che diverranno norma a determinazioni future. Ed ecco formata la *consuetudine*, eccola divenuta *legge*, il cui titolo di *convenienza* è la comune approvazione, indizio della naturale opportunità di tal provvedimento; ma il vero *titolo di autorità* è la approvazione del sovrano che le dà forza di legge.

Ma supponete all'opposto che una legge realmente *utile* e *convenevole* riesca inosservata o per debolezza dei governanti secondarj, o per arte di malevoli ec.: che accadrà? i bisogni sociali, che aveano richiesta la legge come *utile* e *convenevole*, continueranno ad implorarla, e il sovrano insistendo andrà contro l'*abuso*, il quale è, come ognun vede, una *consuetudine anti-sociale*.

1093
Ogni *legge* esprime un *fatto*

Queste considerazioni ci fanno comprendere in qual senso la legge, come disse un gran filosofo, sia *un fatto* pria di divenir *una legge*; ed una legge *giusta* sia la espressione di un fatto *vero*. Ciò non vuol dire che il *solo fatto*, il solo bisogno sociale costituisca legge senza essere autenticato dalla autorità; ma vuol dire che una giusta autorità trova nei fatti il motivo impellente a crear le leggi.

§ 4. *Condizioni dipendenti dal soggetto ordinato.*

1094
La legge sia *possibile* ancor moralmente

La legge debbe essere *fisicamente* possibile: questa condizione è per sè evidente. Ma da quanto si disse poc'anzi, ella debbe essere possibile ancor *moralmente*, giacchè non sarebbe altrimenti *convenevole*, non sarebbe proporzionata alle presenti circostanze della società una legge la cui esecuzione riuscisse *moralmente impossibile*.

1095
Della tolleranza civile: non deve *approvar* il male

Quindi è che ben può, anzi dee la legge umana tollerar molti mali: poichè, essendo fra gli uomini moralmente impossibile che la maggior parte voglia vivere con perfezione, la legge che comandasse *ogni* perfezione pretenderebbe il moralmente impossibile. La prudenza del legislatore consiste dunque nel commisurare con tanta avvedutezza ai mezzi sociali le leggi, che esse ottengano *tutto* il bene moralmente possibile, ma non comandino *punto* del moralmente impossibile. Ed ecco perchè abbiam mostrato sì necessaria al poter sociale una cognizione retta e profonda dello stato presente di sua società (1069 segg.) ed alle leggi stesse un certo grado di *mutabilità* (1082) proporzionata alla mutabilità della società medesima.

Questa *tolleranza* per altro non dee mai giugnere tant' oltre che sem-

bri *approvazione* ; imperocchè l' autenticare con legge il delitto anco puramente individuale , sarebbe una pubblica professione di perversità , ed un errore socialmente insegnato , radice infausta di corruzione e discordia (801 884 ec.).

1096 La legge sia chiara

Oltre la *possibilità* di esecuzione si ricerca nelle leggi *chiarezza* di espressione , affinchè la mente comprenda ciò che il corpo deve eseguire. La necessità di tal condizione è così evidente , come è evidente che chi parla vuol esser capito; e sarebbe certamente desiderabile che la scienza legale fosse talmente a portata di tutto il popolo, che essu potesse da sè medesimo provvedere ai proprj interessi in faccia ai tribunali , senza dipendere dalla incerta probità di un uomo sconosciuto e straniero. Ma una tal chiarezza è ella possibile? ne lasciamo la ricerca ai pubblicisti pratici. Veggane chi vuole il Bentham nei suoi progetti di legislazione.

1097 Sia pubblica

Ma la *chiarezza* della legge non basta ; conviene inoltre che ella sia *pubblica*, affinchè il popolo possa seguirne le norme : il modo di pubblicazione debbe essere tale che non solo ella possa conoscersi, ma che corra, *per quanto è possibile* , a farsi ravvisare anche dai meno avveduti e diligenti. E siccome una legge *supposta* non legherebbe i sudditi, così è ottimo spediente il munire la pubblicazione con tali formalità, che pongano fuor di ogni dubbio la *autenticità* della legge, e la maturità e saviezza con cui il legislatore la stabilì. Quindi quelle formole:—*Udito il nostro consiglio. . . A richiesta di ec.*—

1098 Sia efficace

Affinchè poi ella riesca *efficace*, vi si suole aggiugnere una *sanzione* vale a dire un *bene* o *male sensibile* che sospinga alla osservanza l' uom sensitivo ; e molte volte vi si premettono i *motivi* che all' uomo intelligente la dimostrano *utile* e *convenevole*. Abbiam indicato altrove alcuni equivoci o abbagli in cui si suole cadere parlando sì dei *motivi* sì della *sanzione* delle leggi (113 923 segg.). In un *SAGGIO di dritto* non crediamo opportuno parlarne più a lungo.

1099 Atti proprj della legge

Osserverem soltanto che il *premiare* e il *persuadere* può essere proprio di chicchessia ; ma il *punire* è solo del superiore ; epperò atti *proprj* della legge sono *comandare* , *proibire* , *permettere* , *punire* : *comandare* ciò che al pubblico bene è spediente, *proibire* ciò che nuoce , *permettere* ciò che è indifferente ; nei quali atti la legge riguarda le tre differenze di moralità obbiettiva delle azioni umane (180 segg.) : *punire* i ritrosi ; e in questo atto ella riguarda la condizione di coloro che ella dee muovere; i quali come *ragionevoli* abbisognano di motivo all' operare ; come *ritrosi* abbisognano di motivo *sensibile* , giacchè solo il bene o mal sensibile è quello che può (288) render *ritroso* alla osservanza di giusta legge ; onde solo il male o bene sensibile può contrastare *proporzionatamente* cotal ritrosia (807).

ARTICOLO III. — *Dell' organismo legislativo.*

1100 Dovere di costituire legislatori imparziali

Dal fin qui detto intorno alle qualità della legge , le quali sono oggetto di dovere pel POTERE LEGISLATIVO nascono i doveri del POTER COSTITUENTE nello organizzar le forme (1074) di quello.

Se la prima condizione di ogni legge è la sua *giustizia*, senza di cui la *non sarebbe* legge (1079) ; il primo dovere del POTERE COSTITUENTE rispetto al LEGISLATIVO egli è dargli tal forma, che questo sia *naturalmente* (1061) *imparziale*. Imperocchè l' uomo è naturalmente *giusto* quando non è *parte*, non giudicando in causa propria. Ad ottener questa imparzialità la natura pose la autorità in mano ai migliori (477) i quali hanno minori bisogni (936) : per lo stesso fine i monarchi , sentendo in sè la debolez-

za umana superiore talvolta al poter di ragione, aggiunsero molte cautele per rendersi totalmente imparziali nel crear le leggi, fecendone dipendere la autenticità e la ultima esecuzione (*) da persone che potessero e che ardissero impedirli dal prevaricare: per lo stesso fine nelle poliarchie si procura che il corpo legislativo rappresenti, per quanto è possibile, tutti gli interessi, affine di renderlo col loro contrasto *artificialmente imparziale*.

1101 Inconvenienti agevoli ad accadere nei deliberanti

E questo contrasto medesimo vien procurato nei corpi deliberanti anche delle monarchie giacchè queste pure ne abbisognano (1068): ma esso assoggetta tutte queste *imparzialità artificiali* a gravi inconvenienti: 1. la *miseria* e la *bassezza* non vengono mai rappresentate nei loro interessi, giacchè non possono essere ammesse nel corpo deliberante senza pericolo di prevaricazione (556 ec.): la legge dunque potrebbe facilmente dimenticarle, se la sua giustizia dipendesse unicamente dagli interessi contrastanti. Non così se parli al cuor del legislatore la vera umanità, o la carità cristiana.

2. inconveniente: la *oligarchia* di pochi con una eloquenza seducente può talora trarre al proprio il parere dei più. Chi conosce le assemblee numerose, ben vede quanto sia facile un tal disordine e quanto dannoso.

3. La *anarchia* e la prepotenza dei molti, formato un partito, può agevolmente produrre leggi che favoriscano anzi il numero che la giustizia. Or questo partito quanto facilmente si forma! specialmente quando si tratta di setta religiosa o di interesse *nazionale* ancorchè ingiusto. Il canton di Argovia, e le Cortes di Madrid ce ne somministrano di presente due tristi esempj (anno 1842).

4. La discordia, la inazione, i litigj indecenti, le lentezze, la precipitanza ec., tutti questi inconvenienti nascono dal numero, secondo che le passioni vi producono o fermento o incaglio.

1102 Specialmente nella poliarchia

A questi e ad altri simili disordini uopo è che ponga mente l' organizzatore del *poter legislativo*, e specialmente nelle poliarchie; giacchè nella monarchia il sovrano, poco interessato a favore di questo o di quel partito, può contrastare alla prepotenza dei molti, quando ne conosca la ingiustizia: ma nelle poliarchie il numero è necessariamente sovrano (630): e quel che è peggio è tal sovrano che poco soffre di rimorso, giacchè il numero non sente obbligata in solido *la coscienza* come possiede in solido (521) la autorità · la coscienza degli individui o crede, ingannata, di oprar rettamente, o si appoggia sulla autorità dei più, o si scusa per la impossibilità di resistere, o crede scemarsi la colpa, come scema la infamia, quando ha molti complici.

1103 Elementi da determinarsi

È dunque di somma importanza, massime nella poliarchia, che il poter costituente dia al legislativo tali forme e nella *composizione* e nella *operazione*, che le leggi debbano riuscire conformi alla giustizia, anzi che agli interessi. Nella *composizione* concertandola in modo che debbano esser legislatori i più probi ed illuminati; nella *operazione* dando ai consigli tali norme per cui la ragione valga più che la declamazione, la saviezza più che il numero, la giustizia più che l'interesse. La *composizione* dipende principalmente dai seguenti elementi che debbono determinarsi: 1. chi debba eleggere i legislatori? 2. in qual numero? 3. quali condizioni essi debbano avere? 4. Quando e da chi possano o debbano essere ri-

(*) Montesquieu osserva rettamente che queste formalità ritardando la natural rapidità del governo monarchico, ne impediscono molti eccessi (Espr. des Loix l. V. c. 49).

mossi? 5. Quale ne sia lo interno *organismo*? (*) La *operazione* dipende principalmente dai seguenti: 1. qual numero costituisca il corpo in istato di agire? 2. chi abbia dritto di proporre? 3. chi dritto alla parola? 4. quali sieno le materie ammissibili a discussione? 5. quale la forma dei suffragi? 6 quale il numero prevalente? 7. quale la pubblicità dello deliberazioni? 8. quale la irrevocabilità dei decreti?

Questi ed altri punti consimili determinati in un modo o in un altro, possono aver somma influenza nella retta o storta operazione del potere legislativo; epperò il poter costituente dee studiarne le varietà e gli effetti: a noi basta avergli indicato gli elementi e la importanza del suo operare, diretto alla giustizia e utilità delle leggi.

1104 Relazione fra il potere legislativo e il deliberativo

Ma non basta a formar buone leggi la imparzialità e probità; ci vuole inoltre capacità e lumi. A tal fine il *poter legislativo* suole andar sempre più o meno congiunto col *deliberativo*, essendo impossibile *volere* senza *conoscere*. Però nell' ordine astratto formano parte entrambe della *unica* autorità sociale; nella monarchia sono concentrati amendue nella stessa persona sovrana, la quale ne comunica le funzioni con quanti le sono necessarj a sussidio; nella poliarchia, se la lor riunione non è sempre ugualmente perfetta, dee però sempre esser tale che le leggi risultino da una retta cognizione della società a cui si danno (1075), e della natura delle cose intorno a cui si danno.

CAPO VI.—*Leggi morali del* POTERE ESECUTIVO.

ARTICOLO I.—*Divisione.*

1105 Divisione

Stabilite le basi morali della efficacia sociale a ben *conoscere* e a ben *volere*, resta per ultimo che si ricerchino le leggi morali da cui dipende il potere politico destinato a ben *eseguire*. Ad eseguire, come altrove si disse, conviene muovere e gli *uomini* e le *cose*, or col *dritto* or colla *forza* (1049): dovrem dunque esaminare: 1. in qual modo il POTERE ESECUTIVO acquisti il sommo della *efficacia* per mezzo e degli *uomini* e delle *cose* col *dritto* e colla *forza*: ne risulterà 2. come debba dal POTERE COSTITUENTE organizzarsi l' ESECUTIVO affinchè esso ottenga questo grado di energia.

1106 Efficacia di esecuzione derivata dalle persone. *Governo*

Gli *uomini* divengono tanto più efficaci nell' eseguire, quanto più crescono di *numero*, di *armonia* sociale, di *energia* individuale. Così cresce, per esempio, la forza di un esercito: nè basta il numero senza disciplina, nè la disciplina senza numero, nè disciplina e numero senza valore ed energia. Dee dunque crescersi negli uomini associati il numero, la disciplina e l' amore a ciò che il legislatore comanda. Il poter esecutivo relativamente a questo oggetto potrà dirsi propriamente *governo* (1049 IV).

1107 E dalle cose. *Amministrazione*

Le *cose* che appartengono alla società vengono sotto il nome di ricchezza nazionale, la quale consiste e negli stabili e nei mobili (territorio e finanze). La forza sociale cresce a proporzione della ampiezza, fertilità e coltura del *territorio*: e a proporzione del frutto che ne scorre nel *pubblico erario*. Regolare giustamente ed utilmente la *amministrazione* del territorio, e delle entrate pubbliche: ecco un secondo obbietto del potere esecutivo, che dicesi qui *Amministrativo*.

(*) I corpi legislativi possono suddividersi in varie camere, in comitati, in partiti (destra e sinistra ec), in classi, in provincie ec.; possono avere uno o più presidenti, e questi determinarsi in varie forme, dotarsi di varii dritti ec.

1108
Col dritto: poter giudiziario

Ma il regolare giustamente ed utilmente consiste *pel potere esecutivo* nella applicazione delle leggi; epperò gli è necessario un organo destinato ad applicarle moralmente; il *poter giudiziario* e la magistratura in cui questo prende una esistenza concreta, formano questo organo importantissimo del potere esecutivo, incaricato 1. di applicare autorevolmente le leggi, o come lo dicono il codice *civile*, ribattendo la renitenza morale: 2. di determinarvi colle pene i renitenti nell' ordine materiale a norma del codice *penale*. Ma ogni organo ha certe leggi proprie secondo le quali operando ei procede rettamente: queste leggi regolatrici dello andamento giudiziario formano un terzo codice, detto con moderno vocabolo *codice di procedura*.

1109
E col fatto, forza pubblica

Siccome poi l' uomo fisico non è sempre determinato dalla *puramente morale* applicazione delle leggi intimata dal magistrato alla ragione di lui; così è necessaria al poter esecutivo una forza fisica che spinga materialmente il corpo del suddito a ciò che dal magistrato gli venne imposto. E questa forza medesima può essere a lui necessaria per sostegno dei dritti sociali contro o interni o esterni aggressori (di questi ultimi diremo nella dissertazione seguente). *Forza civica* (*) direm la prima destinata a mantener l' ordine civico; forza *politica* la seconda destinata a tutelare le relazioni politiche interne; forza *guerresca* la terza destinata a sostener contro esterni assalti la società.

Ecco ridotta in iscorcio, quanto ella è, la estensione del POTERE ESECUTIVO: sviluppiamone adesso le leggi morali relative a ciascun dei suoi rami; il tutto però in forma di brevissimo saggio.

ARTICOLO II.—*Della popolazione considerata moralmente nel numero e nella organizzazione.*

§ 1. *Della popolazione numerosa.*

1110
Importanza della materia

Chiunque è versato, benchè superficialmente, negli scritti del secolo XVIII ha potuto farvi spesse volte una osservazione, ripetuta frequentemente dal ch. C. di Haller (**); cioè che mentre si difendea a spada tratta una immaginaria libertà appoggiata ad impossibili ipotesi, si fabbricava una realissima schiavitù appoggiandola a leggi tiranniche, divenute giuste per l' ipotetico sistema sociale. Questa osservazione sì vera ed evidente è la prima che ci si presenta naturalmente trattando di *popolazione*: imperocchè chi non sa quanto si è parlato in tal punto e spropositato? Incominciando da chi pose nella popolazione lo scopo della società (Sonnenfels ec.) e venendo sino al celibato forzoso di Malthus, in quante maniere si prese a tormentar la natura *per ben dello stato!* (774) Basti per saggio la seguente citazione del Bentham (***): « Ho sotto gli occhi un grosso libro politico del sig. Beausobre consigliere di S. M. Prussiana, dove all' articolo *popolazione* si danno almeno 20 ricette per aumentarla. Eccone la 19.ma: « Bisogna vegliare che alla stagion dei frutti, il popolo non si getti sugli « agresti ». Avrebbe dovuto suggerirci in qual modo vegliarvi, quanti i-

(*) La diciamo *civica* in quanto è destinata a sostegno del *bene civico*: non già, come talor si usa, perchè *composta di cittadini* non assoldati: il *gendarme*, il *birro*, il *bargello* ec. sono forza civica: anzi anche interi reggimenti ed eserciti divengono forza *civica*, quando servono non a resistere al di fuori, ma a sostenere il governo civico.

(**) Restauration de la Soc polit.

(***) Oeuvres T. 2, pag. 219 nota.

spettori per giudicare dei frutti maturi, quante guardie per custodirli ec. « Altri *recipe* sono vietar le nozze a chi è brutto... (e chi ne sarà il giudice? quali le prove?), ai vecchi colle giovani, ai giovani colle vecchie ec.» Fin qui il Bentham, il quale prendendo una via diametralmente opposta alle tiranniche idee del Beausobre, ricorda qui la apologia da sè tessuta al libertinaggio e alla prostituzione: apologia invero degnissima della sua morale.

1111 Problemi precipui che essa presenta

Questa lotta orribile della sfrenatezza contro la oppressione può dimostrare al savio lettore quanto importi chiarire in tale articolo le idee politico-morali: al qual fine parmi dover risolvere i problemi seguenti: 1. la autorità sociale ha ella dritto ad influire *direttamente* sulla propagazione? 2. sotto quali condizioni ha ella dritto di influirvi? 3. come può lecitamente conservarla?

1112 Trattiam quistioni di bene *politico*

Incominciamo dal primo. La popolazione se è bene, è un bene di ordine *politico*, giacchè ingrandisce e perfeziona direttamente la società, non l'individuo. Or l'ordine politico è destinato a perfezionare il bene *civico* (735) epperò è subordinato all'ordine civico. Dunque, se la diretta influenza nella propagazione impedisse il bene e violasse i dritti dello individuo, la autorità sociale non potrebbe averne il dritto. Resta dunque ad esaminare soltanto se l'individuo abbia dritto a determinarsi da sè in ordine al matrimonio, e se qui il suo bene possa conoscersi meglio da lui medesimo o dalla autorità pubblica. Confesso che arrossisco nel dover trattare verità sì triviali; ma che fare, se si trovano avversarj che le niegano, o, senza negarle, suppongono come certo il contrario?

1113 Il matrimonio appartiene per sè all'ordine individuale e domestico

Diciamolo pur dunque in nome della natura e della umanità: il matrimonio è funzione della natura umana ordinata da essa alla conservazione e propagazione e perfezione del genere umano: è dunque un bisogno costante della specie umana che senza esso perirebbe: di più è l'inizia-mento di una novella società domestica: e può essere talvolta una cotal necessità anche per l'individuo: il matrimonio appartiene dunque e all'ordine *naturale* e al *domestico* e allo *individuale*; ciascun dei quali ha il suo proprio ordinatore: imperocchè le funzioni di ordine naturale non ammettono altro regolatore che l'ordinatore della natura; l'ordine domestico non altro che la retta autorità domestica (701); le necessità individuali non altro che la ragion dell'individuo, come le funzioni di ordine politico, non altro che l'ordinatore politico: dunque tanto è assurdo il voler dare allo ordinatore politico il comando dei maritaggi, quanto sarebbe l'incaricarlo di determinare la fecondità delle mandre, la economia delle famiglie, gli alimenti di ciascun individuo.

1114 Dunque direttamente non dipende dal potere politico

Nè vale il dire che i maritaggi influiscono anche assai nell'ordine sociale; dunque debbono dipendere dallo ordinatore sociale. Se codesto argomento avesse valore, proverebbe troppo; giacchè essendo il bene dello individuo e della famiglia e della natura parte del ben dello stato, la autorità politica dovrebbe ordinar *tutto* da sè. Ma no: l'*ordine sociale* è l'*ordine delle persone* e *delle famiglie* (LXXXIV) *che VIVONO in società*: può dunque l'ordinatore politico dare leggi e alle persone e alle famiglie esistenti acciocchè concorrano al ben sociale; ma non può creare nè le persone nè le famiglie che ancor *non sono, non vivono*. Or il diretto comando in materia di maritaggi tenderebbe a crear famiglie e a procrear individui: dunque eccede i limiti di sociale autorità. Dunque il matrimonio non va soggetto che alla *ragione*, ai *contraenti*, a *Dio*.

Questo argomento è dedotto dai principii i più elementari della teoria sociale: ma anche senza ricorrere a idee così metafisiche, il senso comune può in tal materia esser giudice. Riflettasi che sia la vita di un

uomo condannato a perpetuo consorzio con persona antipatica, o a perpetuo bando da quella che avrebbe più cara, e dicasi se la autorità politica, destinata dalla natura a formare temporalmente la felicità degli individui, possa aver dritto a pronunziare contro di essi innocenti una si spietata condanna. Poco importa agli individui che sia numerosa la società, se crescendone il numero si moltiplicano gli infelici.

1115 Influenza indiretta di questo

Ma in che consiste dunque la influenza sociale sui maritaggi? Ella consiste nello esercitare i dritti di autorità suprema senza distruggere gli esseri su cui gli esercita (694): or i dritti di autorità suprema consistono nello impedire direttamente il disordine, e nel promuovere opportunamente il bene di *ciascun* associato (740 segg.) col concorso di tutti (728). Potrà dunque la sociale autorità vietare i pubblici disordini nel maritaggio, e prendere la difesa della prole contro qualche raro eccesso di parenti snaturati; potrà regolare quei punti di domestica amministrazione che si collegano naturalmente collo ordine pubblico, come successioni, debiti, notorietà legali ec. Le leggi che sopra tali materie si stabiliscono dalla suprema autorità possono essere necessarie al comun bene epperò giuste (706 seg.). Ma esse suppongono la previa esistenza della natural società maritale, e non la impediscono, nè le tolgono o cangiano l' *essere*, che dalla natura stessa ella ha ricevuto, di società *volontaria*. Questo *essere*, anteriore alla società pubblica (la qual deriva da quello (465) epperò lo presuppone come effetto la causa), questo *essere* è dunque indipendente dalle leggi politiche come tutto l' ordine di natura. Ed è pur cosa obbrobriosa a certi *riformatori* della religione, difensori della *libertà*, oracoli della *ragione*, l' avere preteso di incatenare la natura e gli affetti con patti sognati *nel secolo dei lumi;* mentre il principe dei dottori cattolici, *corruttori* del vangelo, *schiavi della autorità*, *oscuratori* dei lumi, fin dal secolo XIII bandiva altamente che gli uomini, per natura uguali epperò nei doveri di ordine naturale fra loro indipendenti, da Dio solo poteano aver leggi nel matrimonio (*).

1116 Sotto quali condizioni

Abbiamo stabilito un dogma naturale di somma importanza: il maritaggio non va soggetto *per sè* alla *diretta* influenza della autorità politica. Ma questa non avrà dunque alcun dritto a promuovere l' aumento della popolazione? Ella può avervi dritto 1. se la popolazione cresciuta è un bene sociale; 2. se questo bene può ottenersi con mezzi indiretti. Esaminiamo questi due punti.

1117 La popolazione è *per sè* un bene sociale

1. L' aumento di popolazione è egli *per sè* un bene sociale? Sì: ne abbiam dato altrove una dimostrazione metafisica, dedotta dalla idea di *unità*, base dell' essere sociale (LVIII). Un' altra possiam qui recarne più analoga alla materia che abbiam per le mani della sociale *efficacia*. Il numero cresce la efficacia delle *intelligenze* nel rintracciare il vero; giacchè a qual altro fine le società scientifiche? il numero cresce la efficacia nel muovere le *volontà;* giacchè quanto cresce le idee di decoro, la forza dello esempio! il numero cresce la efficacia nel vincere colla *forza* gli ostacoli di natura, e i disordini del delitto, e gli assalti dei nemici. Dunque lo aumento di popolazione è *per sè* un bene sociale.

1118 Ma entro certi limiti di proporzione

Ma è egli poi tal bene che debba promuoversi *indefinitamente*? La popolazione è parte dell'organismo sociale; or le parti di qualsivoglia organismo

(*) S Thom 22, q 104 a 5. « Secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo: quia omnes homines natura sunt pares: puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem et *prolis generationem* ». Potrebbero qui obbiettarsi i dritti paterni: ma di questi parleremo nella quinta dissertazione.

allora sono buone cioè rettamente ordinate, quando mirano al fine totale, e per raggiungerlo sono fra loro proporzionate. La popolazione è dunque un bene sociale quando cresce a proporzione del rimanente: vale a dire quando e la forza morale della società (intelligenza e volontà) è capace di tutta investirla ed animarla; e il territorio ove ella giace di tutta sostenerla ed alimentarla, per ottenere l' ordine e la felicità. Or egli è matematicamente certo che il territorio non è capace di albergare ed alimentare un numero *indefinito* di abitatori; le forze morali poi ammettono col tempo aumento progressivo; ma in ciascuna epoca hanno un grado limitato di potere coibente. Dunque lo aumento *indefinito* di popolazione relativamente al territorio è impossibile (*); relativamente poi alle forze morali diverrebbe un male se ne eccedesse il potere, come è un male pel corpo organico il soverchio di cibi, di umori, di solidi ec. quando l' attività vitale non giugne a dominarli (**).

1119 Stabiliti dal bene fisico

Non dee dunque recar meraviglia che, dopo avere nel passato secolo tanto esagerato la importanza di promuovere l' incremento della popolazione, i pubblicisti si sieno accorti dello abbaglio, ed abbiano dovuto cangiar linguaggio, dimostrando il rischio di tale aumento, e suggerendo mezzi per impedirlo (***). Se non che molti sono caduti di Scilla in Cariddi, e dopo avere condannato empiamente ogni celibato sono passati a tiranneggiare il matrimonio. Or qual è fra codesti due scogli il GIUSTO-MEZZO? *Fate gli uomini felici e liberi*, dice il Bentham, e lasciate operar la natura, la quale guida l' uomo spontaneamente a moltiplicarsi (****). Ma se questi uomini *felici e liberi* tendono a moltiplicarsi oltre misura, come dimostrano gli Autori sopra-citati: e se lo smisurato aumento di popolazione può divenire una calamità pubblica, come abbiam dimostrato poc'anzi, potrete voi negare che la autorità ben farebbe in certi casi di scemare gli incoraggimenti alla propagazione, se far lo potesse senza violare i dritti altrui, e senza scemare la pubblica felicità?

1120 E dal bene morale

Se non che, vi è un altro fatto da osservarsi pel moralista politico. Il matrimonio è per l'uomo nel presente suo stato non solo un *diritto*, ma in molti casi una specie di bisogno, e bisogno tale che, se non sia soddisfatto, diverrà sorgente funesta di sregolatezza individuale, e di sociali disordini. Ora l' aumento smisurato di popolazione riduce necessariamente molti individui alla morale impossibilità di contrarre matrimonio convenevole. Dunque codesto aumento è un flagello per la pubblica onestà non meno che per la pubblica agiatezza, epperò qualor si potesse *senza ingiustizia e danno* impedire tale smisurato aumento di popolazione, sarebbe questo un dovere della sociale autorità, che salverebbe con questi ostacoli la società dal divenire or misera per calamità or perduta per iscostumatezza (*****).

1121 Epilogo del problema proposto

Abbiam dunque dimostrato tre punti rilevantissimi: 1 il matrimonio non dipende direttamente dalla autorità politica: 2. pure la moderata po-

(*) Il Say dimostra questa verità deducendola dagli alimenti, e ne inferisce che la autorità non solo non *dee*, ma non *può* aumentar la popolazione direttamente. *Essa influisce nella popolazione aumentando le produzioni* V. T. 2 della Econ. polit. pag. 383 e segg

(**) Les politiques Grecs nous parlent toujours de ce grand nombre de citoyens qui travaillent la république (Esprit des loix pag. 374, L. 13, c. 26).

(***) Può vedersi in tal proposito G. B. Say, Economia politica T. II, pag. 381 e seguenti

(****) Bentham, Oeuvres T 2, pag. 217 e seg

(*****) Les préjugés de moeurs ou de religion qui s'opposent à la réserve que les hommes mettent dans la multiplication de leur espèce, ont ce fâcheux effect que... *ces sont des épidémies et des massacres* qui réduisent les hommes au nombre que l'industrie du pays peut faire subsister (Say, T. 2, pag. 582).

polazione essendo un bene, deve esser promossa dal legislatore: 3. ma promossa in modo che, senza impedire i matrimonj, se ne moderi l'aumento soprabbondante (CXI).

1122
Sua soluzione

Or qui sta il gran punto, e difficilissimo, nel trovar questo mezzo che non offenda il dritto naturale dell'uomo al matrimonio, e non scemi la felicità della società; questo mezzo con cui si persuada all'uomo nuotante nella abbondanza e nella pace che vinca la quasi irresistibile propensione da cui vien trasportato al piacere ed a volere continuare nei figli la propria esistenza, mentre potrebbe senza rimorso di delitto e senza penar fra gli stenti appoggiare alla lor tenerezza i travagli di sua vecchiaja, e alla lor posterità il suo nome e la sua memoria. Oh qui sì, che io non trovo nella pura natura alcun rimedio, e mi sento trasportato, in una estasi di gratitudine e di meraviglia, a prostrarmi appiè dello Autore e Legislatore del Cristianesimo; il quale *nella pienezza dei tempi* rendendo e colle sue laudi venerabile e colla grazia possibile e colle istituzioni di Chiesa agevole la continenza, pose un argine soave e volontario alla tendenza propagatrice, senza spronare i celibi al delitto; e congiungendo poi nei celibi alla continenza volontaria la volontaria povertà, agevolò ai conjugi una vita più agiata epperò più feconda, e ai frutti di loro fecondità un sicuro asilo contro il timore della fame e contro la abbiezione della mendicità.

1123
Non si trova se non nella Chiesa cattolica

Sì: la società cattolica è la sola che sciogliere possa appieno questo nodo intricatissimo di scienza politica—mettere argine alla popolazione soverchiante, senza scemarne la felicità, senza vietare i matrimonj, senza aprir le vie al delitto; anzi raccomandando la continenza agevolare i matrimonj e la loro fecondità—. La società *cattolica*, io dico, e non la *cristiana*, giacchè qual setta si è divisa dal cattolicismo che non ne abbia abbandonato in tal materia le dottrine e le istituzioni? Indarno si obbietterà al cattolicismo il disordine di alcuni o anche di *molti* fra que' suoi che si consacrano al celibato: sottraetene pur questi *molti*; ne rimarranno sempre ancor tanti, degni del nome che portano e dello istituto che professano, da poter dare alla società un risparmio che riuscirà utilissimo alla fecondità dei conjugati; gli abusi degli altri domandano il rimedio ai malvagi non le calunnie contro i buoni; domandano riparo al disordine non esterminio della istituzione.

Ecco dove ci ha condotti la scienza che mai non può allontanarsi dalla religione e dalla pietà: dopo tre secoli di schiamazzi contro il celibato cattolico *spopolatore della terra*, e dopo tanto studio sul modo di ripopolarla forzatamente; la politica economia si trova condotta a riconoscere, che non solo non occorrea prendersi briga diretta di popolazione, ma che anzi la soverchia popolazione è un male, contro del quale il celibato cattolico è il solo mezzo di salvezza per la società *perfetta* (CXII); talchè questa, giunta all'apice, è ridotta senza esso a scegliere o la miseria o il disordine! « La chasteté a son fondement dans la nature..... cette « vertu est *le seul* moyen de éviter *les vices* et *le malheur* que le principe de population traîne à sa suite » (*). E notate che questo *correttivo*, ignorato alle prime età del mondo quando la propagazione non potea riuscir *eccessiva*, fu riserbato dalla Sapienza infinita a quei secoli in cui l'eccesso diveniva possibile e pernicioso: *ubi venit plenitudo temporum.*

1124
Altri mezzi di popolare, e lor limiti

A questo correttivo sì efficace eppur sì soave aggiugnete quei mezzi che tendono ad assicurare la domestica libertà dei contraenti, affrancandoli e dalle violenze dei parenti, se talora questi eccedessero, e dal timor della fame con una sollecita cura della pubblica prosperità ed agia-

(*) Malthus, Essai ec. T. 3, pag 23.

tezza: eppoi lasciate la cura del popolar la terra a quella Provvidenza cui nulla fallisce, se non la umana protervia; ed a quelle leggi di ragione e di istinto con che Ella governa. Queste che porterebbero *per sè* la popolazione ad aumento indefinito hanno, piantato dalla medesima legislatrice, un limite nelle limitate forze produttrici di alimento: limite insuperabile anche più di quella arena ove rompe il flutto marino. Giacchè, come ben nota il Say, essendo impossibile che uomo campi senza sostentamento, è certo che i limiti della produzione sono limiti della popolazione. Dal che apparisce la cura della retta distribuzione di ricchezza sociale (di cui diremo a suo luogo (1151)) essere il gran mezzo *naturale* di popolazione che la società tiene in sua balìa, e del quale Ella deve usare anche prescindendo dal pensiero di aumentare il numero dei suoi individui, essendo obbligata a procacciarne la temporal felicità (724).

1125 Epilogo

Ed ecco sciolti, se non erro, i due primi problemi da noi proposti intorno alla obbligazione politica di perfezionar la società (1111) nel numero dei suoi individui. Ogni violenza intorno ai matrimonj è al poter politico assolutamente vietata, e solo gli è lecito intervenirvi per impedirne i disordini. Gli è lecito per altro, anzi doveroso, favorire indirettamente l'aumento di popolazione fin dove essa è un bene proporzionato al corpo sociale. Ma i veri mezzi a tal uopo sono la *vera* libertà delle domestiche società, lo aumento della sociale agiatezza, e il correttivo della cattolica religione.

§ 2. *Della emigrazione.*

1126 Dottrina antica

Abbiam veduto qual sia il dovere della società riguardo al moltiplicar la *popolazione*: diciam due parole sul conservarla contro la *emigrazione*. La quistione è, come ognun vede, assai diversa. *È ella lecita ai sudditi l'emigrazione? è lecito ai governi o comandarla o vietarla?* La quistione dipende in gran parte dalle dottrine fondamentali sulla origine della società; infatti il Grozio e dietro lui i suoi o commentatori o discepoli Barbeyrac, Burlamacchi ec. ricorrono al patto sociale per risolvere il problema. Dal che poi ne siegue presso il Grozio una curiosa dottrina: essere illecito *ex necessitate finis* l'emigrare *a stormo* (*gregatim*), *nam si id liceat societas subsistere non possit* (*): questa causale parrebbe mostrare che, secondo il Grozio, la società è *fine* dell'uomo, mentre all'opposto la temporal felicità dell'uomo è il fine della società (726). Altre ragioni più salde ci vogliono a dimostrare illecita la emigrazione: il dire ad un popolo sventurato *non ti muovere, altrimenti la società ove sei sventurato sarà disciolta*, non sembra argomento di molta forza a dissuadergli la dipartita.

1127 Dovere dei sudditi nella nostra teoria

Non ci interterremo qui a confutarlo; ma svolgeremo semplicemente le conseguenze dei nostri principii applicati alla materia presente. Se la permanenza nella società è pel suddito un *dovere*, ciò non può derivare se non dalla forza del *principio associante* (598). La soluzione dunque di questo problema non può darsi nel puro ordine astratto, ma dipende necessariamente dal fatto concreto che indusse la obbligazione. Se questo fatto obbligò le particolari società (*consorzii*) a permanenza, sarà illecito il partire *a stormo*; se obbligò gli individui, illecito il partire *alla spicciolata* (697): in ambi i casi poi sarà illecito non per tema di sciogliere la società, ma pel vincolo or di natura or di dovere or di convenzione, da cui la società fu stabilita.

(*) Jus. B. et P. L. 2, c. 5, § 24.

1128
Dritto della autorità

A questo *dovere* dei sudditi corrisponde, come ognun vede, il dritto della autorità politica: essa potrà giustamente vietare la dipartita o agli individui o alle famiglie ed altri consorzii, secondo i dritti diversi e i diversi fatti che a lei li assoggettarono, e secondo il retto uso che ella fa del potere affine di procacciar loro felicità (624 5.): in una società felice è quasi impossibile che sorga in molti bramosia di ciò che suole anzi riguardarsi come acerbo castigo, l'*esilio*; se pur sorgesse, la emigrazione recherebbe vantaggio, sgravando di popolazione che in uno stato felice tende al soverchio (1118) e di malcontenti che ne formerebbero il travaglio intestino; se anche non recasse vantaggio alla società, pure appartenendo all' ordine individuale la scelta della dimora, un individuo che non sia *per fatto speciale* legato alla società, non può da lei venire in ciò coartato.

1129
Dritti e doveri nel caso contrario
Colonie

Questi principii dar possono la soluzione anche del problema opposto al precedente, vale a dire se sia lecito alla società il traslocamento dei sudditi, mandando per esempio colonie in terre lontane, o trasportando le città d' uno in altro luogo, senza veruna lor colpa? O si tratta qui di un bene comune *tale* che non possa ottenersi senza il danno privato, e che equamente lo compensi: ed allora dovrà il danno ripartirsi a proporzione su tutti, specialmente i partecipi di quel bene: o il ben comune può ottenersi altrimenti nè compensa il danno dei pochi; ed allora le leggi di collisione (742 segg.) dimostrano che la società non può senza tirannide violentare nei suoi la scelta del domicilio.

Curiose ed utili applicazioni potrebbero farsi di questi principii alle tante *emigrazioni* ed *immigrazioni* di cui la storia ci parla (per esempio degli Israeliti dallo Egitto, dei Goti nello Impero ove chiesero abitazione ec.): ma l' estendermi tant' oltre mi trarrebbe a soverchia lunghezza, nè la materia oggidì sarebbe molto istruttiva. Più importante sarà dare un cenno intorno alle colonie moderne, e considerarne le relazioni colla madre-patria.

Che cosa sono le colonie moderne? Frazioni di società europee, trapiantatesi *coll' aiuto* e *sotto la autorità* della metropoli a stabilir delle fondazioni in terre che *si supponeano* senza padrone (non entriamo qui a disaminare la verità di questo supposto). La colonia è dunque un *consorzio* relativamente alla metropoli: e finchè questa può e vuol conservarla, dee riguardarla, come ella è veramente, *parte* della pubblica società e non già *serva*; onde i dritti dei suoi sono, *astrattamente* parlando, uguali ai dritti di tutti gli altri cittadini. *Concretamente* poi debbono, al par di questi, modificarsi e misurarsi dal *fatto*; onde se la colonia esige dispendio e difesa, dee concorrervi con danaro ed uomini; compensando equamente i sacrifizii della metropoli, della quale ella forma un *consorzio*.

Ma le sarà egli lecito mai il dividersi, o, come sogliono dire, *emanciparsi*? Il *fatto* primitivo da cui nascono queste colonie non produce la loro associazione colla metropoli per *volontaria* convenzione: esse *nascono associate* come associato alla sua famiglia nasce l' individuo bambino (602). *Per sè* dunque il fatto *associante* non dà loro dritto a scioglierne arbitrariamente i legami. Possono per altro offrirsi varie circostanze capaci di alterarne la forza. E prima di tutto la caduta *politica* della metropoli, vale a dire, una catastrofe per cui essa perdesse totalmente la sua esistenza politica in forma di *stato* (501), farebbe cessare la relazione cessandone il *termine* (206). Poi la impossibilità morale di mantenersi in tal relazione potrebbe far lecita la separazione: e così appunto si andarono separando le provincie di Occidente dallo impero Bizantino ridotto a non poter difendere nè anche se stesso, non che le sue remote provincie (LXVII LXXIV).

3. Lo stesso effetto potrebbero produrre quelle cause, che abbiamo altrove assegnate alla reazione popolare, e sotto le medesime condizioni (1025 segg.).

4. — Ma, prescindendo ancora da tali circostanze, non potrebbe egli dirsi che, come il bambino giunto a virilità vien chiamato dalla natura stessa alla emancipazione, così una colonia già adulta ed a se stessa bastevole? — Non crederei, giacchè vi corre gran differenza: l'individuo, limitato nella unità sua fisica, dee crescere col moltiplicarsi, epperò moltiplicar famiglie: il dritto dunque alla emancipazione nasce in lui principalmente, non dal bastare a sè, ma dall'essere per natura destinato alla propagazione, ed alla emigrazione dai lari paterni. Ma la società, persona morale, potendo e crescere di numero e stendersi in distanza, senza perdere la sua unità, e senza uscire dal territorio: anzi essendo *per sè* chiamata a formare di tutti gli uomini una sola famiglia (LIX 340) potrà dividersi *per fatti accidentali*; ma *per natura* è chiamata ad unità universale. Ciò non ostante siccome la progressiva perfezione debbe essere *proporzionale* (458), finchè la società non arriva all'apice nella perfezione dei *mezzi* (1118), siam persuasi che *il fatto* separerà le colonie, ancorchè esse non possano separarsi *per dritto*; e la autorità sociale della metropoli, quando vedesse *necessaria* una tale separazione, *dovrebbe* da sè stessa operarla, come appunto la operarono (utilmente o no, ciò non fa al proposito) certi imperatori nella ampiezza soverchia del Romano impero (*).

E tanto basti per accennare solo i principii di sì vasta materia.

§ 3. *Dell' organismo della popolazione.*

1130 Organismo e sue parti

Due specie di organi osservano i fisiologi nel corpo umano, gli uni dipendenti nel lor movimento dalla spinta di libera volontà, gli altri operanti per ispinta sol di natura. A somiglianza di questi possiam vedere nel corpo sociale un organismo di cui la autorità si vale per compiere il proprio volere, ed un altro che serve di materia al suo lavoro: in altri termini una organizzazione di governanti, un'altra di governati. Evvi peraltro una differenza importantissima fra gli organi del corpo fisico e quei del morale; ed è che l'*essere* dei primi dipende assolutamente dalla natura, nè può il vivente foggiarseli a suo talento; ma il corpo morale, come nasce per fatto umano (597) così in molte sue parti può dalla umana volontà venire o conformato alla natura di sue funzioni, o deformato.

1131 *Capo, ministri, popolo*

È dunque mestieri investigare le leggi dell'organismo sociale e della suprema autorità che dee costituirlo, esaminandolo nelle varie sue parti e nella formazione che potrà renderle atte a compiere le funzioni a cui son destinate. Or queste parti sono tre essenzialmente: una che è principio della unità di movimento; la seconda che è organo del moto; la terza che è materia al lavoro: *Sovrano, ufficiali* e *popolo*. Ecco le tre parti organiche della società, le quali dalla autorità debbono rettamente costituirsi e conservarsi.

Ma per riguardo al *popolo* poco ci resta a dire, giacchè tutto il dritto *civico* da noi già trattato, mentre mira a renderlo felice, lo congiunge insieme a chi governa per legami soavissimi di amor patrio, gli conserva quell'organismo di consorzii varii in cui lo formò natura, lo ajuta nel retto adempimento delle funzioni moltiplici nelle quali esso spontaneamente

(*) Può vedersi in tal proposito il Say T. I. pagina 365, e il Bentham T. II, pag. 220 segg. ove intendono provare che la *emancipazione* delle colonie è provvedimento economico per la Metropoli.

si suddivide (728 748). Dunque i doveri della Autorità in tal materia già da noi sono stati indicati nella parte precedente. Perciò direm qui soltanto dei doveri spettanti alla formazione della società governante e nel capo e nelle membra.

1132
1. Doveri circa l'esser fisico del capo

Formar un sovrano vuol dire dargli e conservargli l'essere fisico; educarlo alla morale probità; assicurargliene la influenza in pratica. Lo essere fisico del sovrano dipende primieramente o dalla nascita o dalla elezione, secondo che lo stato è ereditario o elettivo; dovrà dunque il poter costituente determinar le norme di successione o di elezione le più convenienti al pubblico bene (999). La incolumità del sovrano è bene universale della società: sarà dunque dovere sociale del sovrano medesimo ciò che è dovere individuale di ogni uomo: la propria conservazione (392). Onde sebbene sia nel sovrano lodevole virtù la clemenza, pure il lasciare d'ordinario impuniti gli attentati contro la sua vita e contro il possesso che egli ha della autorità, sarebbe biasimevole e reo, giacchè metterebbe a repentaglio la pubblica quiete (791 808 segg.). E ciò riguarda sì la monarchia sì la poliarchia; ma con questo divario, che nella prima la morte dell'individuo è morte ancor del sovrano; nella seconda il sovrano essendo un essere morale, i singoli individui possono perire senza che perisca il sovrano: la vita del monarca è vita fisica, quella della poliarchia è morale. Quindi è che ogni attentato contro il monarca è attentato contro la esistenza sociale; all'opposto contro i poliarchi l'attentato può ferire l'individuo, senza mirare alla distruzione della società. La vita dunque del Monarca richiede maggior custodia: tanto più che in lui solo mirano ogni loro freno i malvagi, epperò contro lui solo volgono ogni lor colpo.

1133
Reggenza

Ma qual che ne sia la custodia, la monarchia è soggetta necessariamente ad *interregno* come il monarca a morte. Determinar le norme affinchè il potere sovrano abbia perpetuamente un organo il meno disadatto, anche quando perisce l'individuo che ne era in possesso: ecco lo scopo delle leggi di *reggenza* e di *minorità*, la cui organizzazione è uno dei punti i più scabrosi delle costituzioni monarchiche. Ognun vede qual ne debbe esser l'intento: oltre l'assicurar quiete alla società, conviene collocar il Pupillo per modo che dall'un canto non eserciti alcun potere, dall'altro non perda alcun diritto: la inabilità al comando lo assoggetti ad una educazione che ne lo renda capace; la sicurezza dei diritti prevenga gli attentati non pur dei malevoli, ma degli stessi suoi educatori e tutori. Il che può applicarsi non solo al Re che cresce dalla puerizia ancor incapace al governo, ma anche al Re che per infermità o decrepitezza rimbambisce e declina (1043).

1134
Educazione

Ma non basta assicurare la esistenza di un *uomo-sovrano*; conviene soprattutto fornirlo delle qualità necessarie. E a tal uopo negli stati ereditarii l'istinto e il dovere di padre ispirano naturalmente al sovrano la brama e raddoppiano il potere per rendere il figlio degno del trono. Una educazione diligente, una pratica prematura, un affetto ai popoli come a propria famiglia, suppliscono in questi stati ereditarii a quelle doti di ingegno e di indole, che non possono trasmettersi per legge ordinaria di successione. Negli stati elettivi all'opposto la diligenza nella scelta, gli sperimenti e condizioni della persona *eleggibile* debbono supplire alla impossibilità di formare con apposita educazione la persona sovrana, come altrove accennammo (999).

1135
Guarentigie della probità nel sovrano Religione

Finalmente un retto ordinamento politico dee porre l'*uomo-sovrano* in tali condizioni che, formato già alle virtù sovrane, Egli vi duri e le pratichi: al che due specie di mezzi si ponno adoprare (732), gli uni che governino l'*uom-morale*, gli altri che spingano l'*uom-sensitivo*. Il gran

motore dell'uom morale, nel sovrano più ancor che in ogni altro individuo, è la religione; che sottoponendone, non pur le opere ma i pensieri stessi, al vigile occhio di un Dio giudice inesorabile, incatena moralmente (*) epperò soavemente un potere *per sè* irresistibile (1030). Ma siccome la religione *naturale*, oscura troppo e titubante nell'uom corrotto, pochissimo potrebbe in chi, ebbro di sua grandezza, appena rammenterebbe dall'alto del soglio il profondo del sepolcro; però dalla Provvidenza riparatrice fu aggiunta ai lumi di natura la certezza di fede; alle voci puramente interne di una coscienza che può o fingere o insordire, la professione di questi dogmi sociali in una esterna società spirituale, alla quale i sovrani stessi sottopongono le lor coscienze quando abbracciano il cristianesimo. In questa società, affratellati coi loro sudditi, credenti gli stessi dogmi, legati da legge uguale, i principi son chiamati cogli altri e a quei riti che ricordano all'uom la sua polvere, e a quel tribunale ove egli è obbligato ad essere di sè medesimo accusatore e vindice (CIX), e a quei sermoni ove parla, tanto più libera quanto più universale, la dottrina di Cristo. Non per questo sarà impeccabile un sovrano cattolico, chè non ne vien frenato talora neppur l'infimo dei suoi sudditi: ma chi può negare che, se un potere irresistibile può avere qualche freno, può averlo *soltanto* in una tal società? Quindi presso molti popoli ove la cattolica religione fu abbracciata come *legge dello stato* (885) venne in tal guisa a costituirsi un principio di perpetua educazione morale pei principi stessi, ed un tale stabilimento diede principio ad una era di umanità e di pace, ignota alle antiche repubbliche; conciliando e ai popoli la benevolenza dei principi, e a questi la fiducia dei popoli (1242).

1136 Influenza dei mezzi organici

Ma quando questi sensi di pietà, di fede, di amore vengono meno o nel principe o nella società, talchè o quello non li pratica, o questa neppur li crede possibili; allora sottentrando la diffidenza reciproca si cercano altri mezzi per cui la *personal probità* dei governanti venga assicurata almeno dalle aberrazioni patenti. Ed ecco l'origine fra i popoli cattolici della influenza religiosa nell'ordine politico e specialmente (LXXIII) della pontificia; ecco fra popoli di ogni setta l'origine delle tante forme costituzionali come altrove accennammo (LXXVII) e del potere *federale* (LXIX). Ecco perchè molti sovrani, anche pienamente assoluti, stabilirono da sè medesimi certe *formalità* convalidanti i loro ordini e certi corpi morali a cui esse fossero raccomandate, affine di incontrare degli ostacoli a traviare se talora o da errore o da passione venissero strascinati (1068 ec.).

Quali di questi mezzi sieno i più opportuni, è problema cui dee sciogliere il politico pratico non il filosofo morale: a noi basti ricordare 1. che lo stabilirli, come è *dovere*, così è *dritto* dell'ordinatore *supremo* di una società, nè niuno (1030) ha dritto a prescrivergliene le norme: 2. che non a tutti gli stati si addicono i mezzi medesimi (458 ec.): 3. che in tal materia la differenza fra i governi temperati e i governi assoluti consiste, non già nell'avere o non avere questi limiti, ma nell'averli imposti dal dritto altrui o dal proprio volere, e dovere.

1137 2. dei governanti delegati, ossia ministri

Abbiam detto che si dee formare e conservare la persona sovrana: ma vi sono molte altre persone oltre questa, alle quali sono raccomandate le sorti di una società, e che costituiscono nella società stessa una

(*) Un prince qui aime la religion et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'appaise: celui qui craint la religion et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent: celui qui n'a point du tout de religion est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il dévore.

classe attiva, denominata la *società governante*, gli *impiegati*, il *governo* ec. Questa classe è composta di tutti quegli individui ai quali il sovrano partecipa alcuna parte della *civica* autorità: classe, come ognun vede, essenzialmente distinta per sè cioè per la natura di sue funzioni sì dalla classe di coloro che sono investiti di autorità *politica* in una poliarchia (524 segg.) sì dalla collezione di tutte le secondarie autorità ipotattiche che si incontrano in ogni gran società come altrove mostrammo (692). I superiori puramente *ipotattici* posseggono la loro autorità come propria e nella sua sfera pienamente libera al *retto* governo (709); i funzionanti *politici* contribuiscono ad ordinare la società perchè sia atta a governare *civicamente* cioè a felicitare i suoi (736 ec.); la classe degli impiegati si adopra a distendere sulla moltitudine la influenza della autorità una, che in essi trasfusa diviene moltiplice (in quella guisa che i muscoli volontarii distendono a tutta la materia organizzata gli impulsi della volontà semplice ed una); essi hanno dunque una autorità *delegata*, e onninamente dipendente dalla volontà sovrana, la quale opera in essi (697 segg.).

1138
È dovere del sovrano accertarne la probità e la capacità

E questa ultima osservazione dà a divedere quanto sia stretto *dovere* pel governante supremo il formare o scegliere saggiamente i governanti secondarii, e adoprare ogni arte affinchè non gli esterni allettamenti soltanto, ma la interna probità ancora li spinga a ben fare ciò che esso opera per loro mezzo. Egli è questo un dovere che ogni sovrano, anzi ogni uomo, legge a chiare note nel codice di sua coscienza: ma nella esecuzione possono incontrarsi varie difficoltà, il cui schiarimento potrà giovare a rettificare le nozioni di morale politica.

1139
Ciò si intende degli impieghi politici

E in primo luogo domanderà taluno—la scelta degli impiegati è ella dunque totalmente dipendente dall' arbitrio del sovrano? Nel rispondere non confondiam le idee: *Sovrano* è voce che abbraccia due idee cioè di *Uomo* e di *Autorità* (499). Chi può negare che la scelta degli impiegati dipenda totalmente dalla autorità, mentre niuno può divenir impiegato se non partecipando alla autorità? Anche nella voce *impiegati* suol correre equivoco, giacchè si dicono *impieghi* gli ufficii di palazzo come quei della spada o della toga: eppure vi passa un gran divario, mentre i primi appartengono al sovrano in quanto è *uomo*, i secondi all' uomo in quanto è *sovrano*. Diversa dunque esser dee la risposta: l' uomo, o diciam meglio il principe in quanto *sovrano*, egli è la *autorità* concreta (466); or la *autorità* è dritto di ordinare *a ben comune* (426); dunque gli impieghi che dal principe si distribuiscono in quanto egli è sovrano debbono distribuirsi a proporzione di ciò che il ben comune domanda (357); nè egli ne è arbitro per volontà, ma giudice per intelletto. All' opposto il principe in quanto *uomo* abbisogna degli altrui servigii *per bene suo proprio* (637): in questi impieghi dunque egli opera da *padrone*, epperò se non sia legato per promesse, per gratitudine o altro, egli sarà arbitro di scegliere i suoi domestici a norma del volere.

1140
Dee farsi con mezzi convenevoli

—Se il sovrano dee scegliere gli impiegati, potrà dunque esigere in essi certe condizioni—.Ecco un secondo quesito a cui la risposta sarebbe evidente; giacchè qual è lo impiego a cui non si ricerchi una qualche particolare abilità? Ma la evidenza di tal risposta è talora oscurata da certe misure che in tempi di oppressione vengono dirette contro alcune classi di sudditi, non ammettendo agli impieghi per es. chi non si lega con certi giuramenti non richiesti dal ben pubblico, chi non professa certe dottrine non assicurate da autorità valevole, chi non è educato in certi collegj benchè d' altronde non sospetto di improbità ec.: dal che sembra inferirsi che il pretendere condizioni sia un mezzo di vessazione. Ma è facile il comprendere che in questi casi il disordine sta, non nel pretendere che gli

impiegati si provino capaci e probi, ma nello esigere come prove mezzi o inutili o non necessarj o forse anche in se medesimi ingiusti. I legami inutili o non necessarj sono un male nella società, ancorchè non contenessero altra ingiustizia (851): molto peggior male poi se sieno positivamente ingiusti violando altri dritti più sacri; come appunto la educazione forzata che toglie a padri non rei il loro dritto sui figli (di cui diremo altrove), l'estorcere assenso a dottrine non infallibili che costringe un membro della società o a mentire contro coscienza o a languire senza impieghi. Ecco d' onde nasce la taccia di *vessazione* che un cuor retto attribuisce a certe *vane* prove di merito, mentre le prove realmente *dimostrative* vengono applaudite non che tollerate.

1141 Della comunità degli impieghi

— Se il sovrano dee scegliere agli impieghi secondo il merito, sarà dunque assolutamente biasimevole l'assegnare certi impieghi a certe classi, a certe famiglie determinate, come fu uso in altri secoli (CXIII). No: ciò che abbiam detto sulla scelta degli impiegati non tende ad abbracciar verun partito nella quistione sulle *caste* e sulle cariche *ereditarie*, che dee risolversi dalla politica pratica non dalla morale. Coloro che hanno declamato contro i privilegj e gli impieghi ereditarj, appoggiandosi alla uguaglianza civile e naturale, per dimostrare che *tutti* debbono poter aspirare agli impieghi, hanno molte volte confuso la quistione astratta colla concreta, la premessa maggiore colla minore. Ogni uomo ragionevole accorda di buon grado che agli impieghi debbono scegliersi gli individui più adatti: è dunquo un lusso inutile di polemica il cumularne prove sopra prove. Ma vi può essere chi pensi che, *generalmente parlando*, gli individui atti a certi impieghi abbisognino di certa condizione sociale; che senza una certa educazione non possano mai formarsi; che questa educazione non si darebbe senza la certezza del futuro e senza la esperienza del passato; che la *eligibilità* promiscua è fonte di intrighi e discordia ec.: chi così la pensasse, ben potrebbe negar la minore accordando la maggiore: ben potrebbe accordar il principio che le *cariche vanno ai più degni*, e sostenere intanto che il metodo delle *caste* e della *eredità* è più giusto appunto perchè chiama agli impieghi i più degni. Noi lasciam tal quistione alla politica applicata, e concludiamo dal fin qui detto che l' ordinatore politico dee studiar ogni mezzo affinchè le persone governanti e si formino e si conservino sì probe ed abili, che il loro operar sociale da interno principio sia diretto al ben comune: talchè mirino ad ottenerlo con efficacia di retta cognizione e volontà.

1142 Leggi fondamentali di educazione politica

E siccome 1. due sono nell' uomo i principj interni, *sensibilità* e *ragione*, così ottima organizzazione di governo sarà quella ove l' uomo verrà mosso da entrambe queste molle concordemente (732 ec.): siccome 2. in un popolo generalmente retto la *ragione* prevale, in tal popolo potrà riuscire egregiamente un governo fondato *principalmente* (non *unicamente*) sul dovere e dritto: siccome 3. un popolo corrotto prevale la *sensibilità*, in un tal popolo l' organismo politico dee poggiare *principalmente* sulle basi dello interesse personale, primo motore della sensibilità.

Ma avvertite che questo ultimo principio di sociale movimento organico per via di *interesse*, di *sensibilità*, quando prevale al ragionevole egli è disordine (156 ec.): dovrà dunque l' ordinatore politico valersi di questo impulso in modo da ricondurre a poco a poco la società in quei sensi di probità (889) esattissima, che la rendano più sensitiva all' impulso morale, epperò capace di leggi più *umane* e meno *animalesche* (LXXXV). Egli è chiaro che in questa dote di moral sensibilità vi possono essere gradazioni diverse essendo varia nelle passioni la influenza della ragione (163 1082 segg.): fra popoli rozzi ed inumani gli appetiti hanno il pre-

dominiu, onde l' avvezzarli ad operare prima *per interesse*, e poi *per onore* saranno passi verso la civiltà; se alle idee di onore si aggiungano quelle di *giustizia naturale*, l' operare sarà più perfettamente umano; finalmente il colmo della perfezione sarebbe se, sciolta la ragione da ogni riguardo all' *utile*, mirasse *solo* all' *onesto*, naturale obbietto di sua tendenza. Questa dovrebbe essere la perfezione di coloro cui fu ordinato dal loro legislatore di donare ogni avere, di conculcar ogni onore, se voleano avere impieghi nel suo regno: liberi così per volontaria elezione da ogni attrattiva di *utilità*, dovrebbono dare all' organismo politico di loro universal società il grado massimo della social perfezione.

1143 Dello stipendio degli ufficiali

Ma questa perfezione di affetti esimerebbe ella i governanti dalla necessità di sostentare il corpo? certo che no: farebbe ella almeno che il soggetto applicato al governo potesse nel tempo stesso attendere ad arar la terra, o a trafficare le merci? neppure. La società dunque, in cui prò egli spende il tempo e le fatiche, sottraendole ai proprj interessi; la società, dico, è obbligata a sostentarlo. E se, oltre il tempo e le fatiche, egli debba spendere danaro, e scapitare negli interessi, questo danno ancora dovrà dalla società compensarglisi.

1144 Lo stipendio è *sostentamento*: e talora *compenso* e *premio*

Ecco l' origine dello *stipendio*, e dei gradi varii e delle varie forme in cui suol darsi. Lo stipendio non è, come pensa il Bentham (*), la *ricompensa della accettazione* di una carica; giacchè la accettazione si fa una volta sola, e lo stipendio è costante; la carica accettata è ordinariamente stata richiesta con suppliche, or chi è che paghi un supplichevole affinchè accetti ciò che egli stesso domanda? Lo stipendio è un *mezzo* dato dalla società allo impiegato affinchè si sostenti decentemente mentre impiega a ben pubblico le proprie forze: ed è inoltre un *compenso* ossia *restituzione* se l' impiegarvele riesca allo impiegato temporalmente pregiudizievole. Che se lo stipendio venisse con legge proporzionato al lavoro, potrebbe per questa parte mirarsi qual *ricompensa* di merito.

1145 Sue leggi morali: sia proporzionato 1. al soggetto

Quindi è agevole inferire le leggi morali regolatrici dello stipendio. 1. Esso è *sostentamento*: dunque deve alimentare non sol l'ufficiale ma anche chi ha dritto alle sue fatiche; onde quegli impieghi che ricercano un celibe avranno stipendio minore di quelli cui si assume un conjugato; quelli che ricercano un uomo agiato debbono sostentarlo cogli agi convenevoli, ec.

2. al suo discapito

2. Lo stipendio è *compenso*: dunque dee proporzionarsi al danno che negli interessi dee *naturalmente* soffrir l' impiegato, nel presente e nel futuro, per sè e per la sua famiglia. Ed ecco perchè gli impieghi che ricercano abilità superiore hanno dritto a più ricco emulumento. Tale abilità quanto renderebbe al privato! quale agiatezza gli preparerebbe nella vecchiaia!

3. alla sua capacità

3. Questi *mezzi* di sostentamento e di compenso hanno per iscopo di avere a servizio del pubblico persone capaci: La *capacità* dunque e non il *bisogno* dee conseguirli. Nel che è stranamente pervertito il giudizio di certuni che riguardano gli impieghi come una distribuzione di pane la quale va per natura al più bisognoso. Che *a parità di merito* si preferisca negli impieghi un più misero ad un ricco, può talora permettersi (e dico *talora* perchè molte volte la povertà rende meno atto all' impiego e toglie la parità): ma che il *solo* bisogno faccia dare, e forse anche *creare* impieghi, sarebbe questo un dilapidare il comune erario, e rubare alla società; la quale a soccorso dei miseri deve usar mezzi di misericordia; non sacrificare cogli impieghi il servizio della società medesima.

(*) Oeuvres T. II, p 171

4. La *capacità* senza *operazione* non giova alla società : dunque sarà tanto più ragionevole il modo di *stipendiare*, quanto più sicuramente accoppierà l' una all' altra. Onde il prescrivere allo stipendio certe condizioni di adempimento può riuscire vantaggioso: di che ci somministra esempio la legge detta della *puntatura*, e le distribuzioni corali dei Capitoli; ed altre proposte dal Bentham (*).

4. alla sua assiduità

5. Gli stipendj si traggono dalle ricchezze della società : dunque non debbono eccedere il merito delle funzioni e il bisogno della società. Avvertasi però che altro è attribuir grande stipendio ad un impiego poco utile, altro attribuire impiego leggiero ad un compenso meritato d'altronde. Se un vecchio ufficiale riceva pei servigj passati una *giubilazione* e a questa si congiunga una di quelle obbligazioni di pompa sociale, che adornano le pubbliche solennità, di comparir nel tal luogo, col tale uniforme, ec.; lo stipendio in tal caso dovrà guardarsi, non già come dato alla comparsa, ma come supplemento di quel peculio che l' impiegato applicato ai servizj sociali non potè ammassare da giovane a sovvenimento della decrepitezza : la comparsa è un ultimo servigio che il buon vecchio rende come può alla società.

5 al bisogno sociale

1146 Economia nel numero degli impieghi e degli ufficj

Dal fin qui detto può agevolmente inferirsi che tanto sarà più perfetto l' organismo della società governante, quanto più scarso, a parità di lavoro, il numero degli ufficj e degli impiegati. Più perfetto 1. perchè la minor complicazione renderà più agevole al debole l' ottenerne soccorso, più agevole al sovrano investigarne gli abusi senza intricarsi in un labirinto : 2. più perfetto perchè il complicare impieghi non necessarj egli è crescere lavoro infruttifero, epperò scemar le produzioni alla società, come ben nota il Say (**) : 3. più perfetto perchè il numero di stipendj inutili è un aggravio non richiesto dal ben' pubblico , epperò illecito come appresso diremo : 4. perchè quanto maggior numero di molle uguali si ricercano a muovere un certo peso , tanto maggiore debbe essere la quantità di forze *morte* per collisione ; il che è indizio di imperfezione in ogni meccanismo, poichè dimostra che il meccanico non ha saputo trarne tutto il partito combinandole utilmente.

1147 Principj della organizzazione retta

Questa *combinazione* poi come potrà divenire perfetta? Questo è problema di politica applicata , nè io debbo porvi la mano ; accennerò solo che la soluzione consiste nel trovare un sistema in cui la volontà suprema scenda quanto si può *direttamente* all' infimo degli ufficiali : il che dipende principalmente da una *chiara distribuzione delle* facoltà o *competenze* (1090), da una esatta *subordinazione* degli inferiori ai rispettivi superiori, da una opposizione di interessi tale, che renda i varj ufficiali e i varj ufficj, ispettori gli uni degli altri.

1148 Utilità della armonia o *sinergia* sociale

Io so che questa *centralizzazione* di poteri, e governo di ufficiali (detto dai francesi moderni *bureaucratie*) ha i suoi oppositori e non senza perchè : ma, se ben si mira, la ragion della opposizione non nasce dalla natura della istituzione ; giacchè essa è approvata da tutti nel sistema delle milizie, ma dagli abusi che vi si sono introdotti 1. pel numero sterminato di ufficiali, creduto dai detrattori del sistema superiore al bisogno (1146): 2. perchè per *centralizzare* si è talvolta dimenticata la prima legge del dritto ipotattico (701) di non abolire la unità del *consorzio* : 3. perchè ad eseguire queste abolizioni, poco conformi alla giustizia, si è adoprata appunto la forza immensa del potere *centralizzato*. Ma questo stesso abuso parmi un nuovo indizio della bontà materiale del sistema , considerato qual mezzo di *efficacia* sociale : in quella guisa che il troncar di netto la te-

(*) L. sopra cit
(**) T. I, pag 149.

sta ad uno schiavo innocente dimostra ben temprata la scimitarra e destra la mano di quel turco, che abusa della destrezza e della scimitarra. L'abuso dunque, e non la forma, dee biasimarsi di tale organismo efficacissimo, se pure non si pretende, che sia pregio della sociale autorità esser debole; cioè *pregio del* POTERE *il* NON-POTERE (*).

1149 Epilogo

Dal fin qui detto apparisce in qual modo il *Poter costituente* stabilire debba la forza sociale per rapporto alle *persone*; cioè con quali principj debba e crescerne il numero promovendo l'aumento moderato della popolazione, e organizzarne le funzioni formandovi membra opportune, e ripartendo fra queste prudentemente i varj ufficj; e infondervi energia sufficiente animandole con bene di onestà e di interesse: delle quali cose avevamo proposto di trattare in questo articolo (1106).

Articolo III. — *Della ricchezza sociale.*

§ 1. *Del territorio.*

1150 Doppio elemento di ricchezza

Dobbiam passare a toccar brevemente le leggi morali del potere esecutivo in ciò che appartiene alle *cose*, ossia alla ricchezza sociale, considerata e nel *territorio* e nelle *finanze*, riguardando e l' uno e le altre come elemento di *efficacia* sociale.

1151 Importanza delle leggi di provvidenza

Poco abbiamo a dire sulla ricchezza territoriale di un governo, giacchè, come vedrem fra poco, egli trae per lo più i suoi tesori da pubbliche gravezze. Ma siccome queste si gravano sulla ricchezza privata, l' aumento della privata ricchezza molto può crescere la pubblica. Or la politica può con opportune leggi sulla proprietà territoriale contribuire a tale aumento di ricchezza privata; dee dunque studiare le leggi di ordine teoretico in tal materia (746) per conformarvi le leggi civili, in modo però che non offendano la giustizia.

A ben comprendere come esse possano sotto tal condizione influirvi, basta riflettere che, secondo i varii tempi, costumi, incivilimento ec., può riuscire or giusto o ingiusto, or nocivo o giovevole, or possibile o impossibile un determinato modo di ripartire le possessioni. Conoscere quale sia la divisione che unisca possibilità, giustizia, e utilità; e quali sieno le leggi che a tale divisione soavemente e giustamente condurranno, è scopo della scienza amministrativa: ramo di pubblica economia.

1152 Della *grande* e della *minuta* proprietà

Generalmente si tiene oggidì che le grandi possidenze sieno poco opportune alla ricchezza sociale; e questa opinione sembra conforme alla *ragione* non meno che al *fatto*. Il fatto ci mostra spesse volte i grandi fondi quasi abbandonati; la ragione ci dice che l'aspettare tutto il suo alimento da piccola terra obbliga a ben coltivarla; scema i capitali spregati nel lusso; estende a molti una mediocre agiatezza: epperò fornisce più spaccio alle utili industrie e le fomenta. A queste e simili ragioni di *interesse*, la morale aggiugne le sue, e primieramente la ugual partizione pare più conforme a natura che tutti formò con bisogni poco men che uguali. La disuguaglianza poi fomenta i vizii del fasto da un lato, e della miseria dall'altro; mentre all' opposto la mediocrità di tutti li toglie. È stato censurato questo ragguagliamento come artificio di despotismo, che insofferente di resistenza, volesse torsi d' attorno i potenti: ma molte sono le ri-

(*) La più perfetta delle società che si conosca fra gli uomini vien paragonata dal più savio dei monarchi ad un esercito ben ordinato: *castrorum acies ordinata*, e da questo ordine se ne ripete la forza irresistibile: *terribilis ut* ec. E che sarebbe tutta la economia dell' animale senza un centro di azione sinergica?

sposte a questa obbiezione. E 1. se ben si mira, il SOVRANO è *obbligato* come ad esser giusto, così a non voler resistenza (1049): dunque l'arte di diminuirla senza ledere la giustizia non è despotismo, ma è prudenza di saggio politico: dunque codesta obbiezione è piuttosto una difesa del sistema a cui viene opposta. 2. D'altra parte il fatto potrebbe far dubitare che i *Comuni* sieno ai sovrani non men formidabili dei *Baroni* 3. Per ultimo *se è vero* che la possidenza minuta sia più conforme ai naturali dritti ed interessi sociali, l'abuso, che può farsi delle cose ancor le più sante, non dovrebbe in questa impedir l'ordine naturale.

1153 Mezzi: cenno qui sulla legge agraria

Ma quali sono i mezzi ad ottenere la possidenza moltiplice senza offesa della giustizia? I perturbatori hanno sempre pubblicata sotto varie forme la legge agraria: legge *ingiusta* non meno che *insussistente*; giacchè prima si dovrebbe fondare sullo spogliamento dei ricchi (*); e poi, per la individuale disuguaglianza (355) dei possidenti, verrebbe presto a rivivere malgrado tale spogliamento la disuguaglianza dei fondi. Questo rimedio è dunque del pari opposto alla natura dell'uom *morale* e a quella dell'uomo *fisico*.

Ma, se ben si mira, non si ricerca a tal uopo altra legge che lasciare alla natura il suo corso: ella ottiene soavemente che la divisione spingasi sino a quei termini ove diverrebbe nociva, senza oltrepassarli. Ogni famiglia benestante si dividerà la eredità, perchè senza tal divisione è difficile la concordia: la famiglia malagiata supplirà colla concordia per non essere astretta a rovinarsi colla divisione, essendo il bisogno comune uno dei principii di società volontaria (621).

Pare dunque che un libero corso della proprietà sia favorevole del pari e agli intenti di natura, e al bene della società. Il che però non vieta che in certe forme di governo politico venga modificata tal legge, come altrove si disse (784), e che trattandosi dei primogeniti possa a questi accordarsi qualche preminenza nel dritto ereditario; del che parleremo nella dissertazione V.

1154 Divisione ipotattica del territorio: sue dimensioni

Ciò che abbiamo detto rispetto alla divisione privata del territorio considerandolo come fondo da coltivarsi, può applicarsi in gran parte anche alla divisione *civile* delle società ipotattiche (696). Anche qui si può domandare se, salva la giustizia, meglio convengano e alla ricchezza e alla pubblica sicurezza le picciole divisioni di provincie o le grandi. Ma a dir vero questo problema mi sembra potersi proporre unicamente nell'ordine pratico; imperocchè avendo noi dimostrato (692) che ogni gran società dee *per necessità* suddividersi in società gradatamente minori, e fra loro subordinate; ben può ricercarsi in qual modo debba operarsi codesta divisione ipotattica e di quali facoltà debba dotarsi ciascuno dei *consorzii*; ma non può dubitarsi che la politica società dee dividersi e in maggiori consorzii, e in minori a quelli subordinati. In fatti anche quelle che per certi rami di amministrazioni si sono suddivise in piccioli *dipartimenti* come la Francia, hanno poi dovuto averne certe maggiori aggregazioni, come inter-

(*) Come mai un Magistrato *vindice della giustizia* ha potuto proporre che « le « Clergé, le Prince, les Villes, les Grands, quelques citoyens distingués étant de- « venus insensiblement propriétaires de toute la contrée... dans cette situation il « faudrait distribuer des terres à toutes les familles qui n'ont rien » (Esprit des lois l. 23, c. 27) Donde trarrà queste terre in una contrada già *tutta* posseduta dai proprietarii, se non collo spogliarneli? La sana politica deve adocchiar le cause di tale insensibile acquisto e contrapporre un rimedio a ciò che hanno di vizioso. Così a poco a poco per *naturale* sviluppamento dei dritti ristabilirà l'equilibrio senza violar la giustizia (939).

medio fra la unità sociale e la moltiplicità di amministrazioni: tali sono per es. le divisioni militari ec.

§ 2. *Della ricchezza mobile in generale.*

1155 Dovere sociale di aumentar la ricchezza

Che la ricchezza formi parte della *forza* del potere esecutivo, è cosa sì evidente che parmi inutile il dimostrarlo. Basta per capirlo riflettere a ciò che abbiam detto finora: imperocchè essendo il potere esecutivo incaricato non solo di governare col dritto, ma anche di astringere colla forza (1047 segg.); la forza risultando dalla unione di braccia, e dal loro organismo (1106); le braccia abbisognando di *sostentamento* (1124), e l'organismo di *stipendio*, vale a dire di certi mezzi di *utilità materiale* (1143): tutta la forza del potere esecutivo viene ad abbisognare di utilità materiale. Or che altro è *ricchezza* se non *utilità materiale*? È dunque dovere della società l'aumentare secondo giuste proporzioni la propria ricchezza.

1156 La ricchezza è il possedimento di valori

Ma per chiarire viemmeglio questo dovere consideriamone più addentro il soggetto, vale a dire la *ricchezza*. Sogliamo appellar *ricco* colui che *possiede* oggetti di qualche *valore*, ne ha *dominio attuale*, ne può disporre a sua volontà. Or il valore ha la sua base *positiva* nella utilità che reca un oggetto, e nella difficoltà di ottenerlo (952). *Ricco* dunque è colui che possiede cose *utili* e *difficili ad ottenersi*. Queste cose *utili* vengono naturalmente ricercate da chiunque abbisogna del fine a cui esse sono *utili*: talchè quanto questo fine è più universalmente e costantemente *necessario*, e quanto più ne sono sempre e dappertutto scarsi i *mezzi*, tanto maggiore è la *ricerca* di questi *mezzi*, tanto maggiori i *sacrifizii* di altri oggetti cui siam disposti a perdere per ottenerli (*). Questa *ricerca* e questi *sacrifizii* dimostrano il valore che diamo alle cose; epperò se in una società, ad una certa epoca, ognuno sia pronto ad acquistare una cosa a costo di un tal sacrifizio determinato, essa avrà generalmente in quella società a quella epoca il tal *valore* determinato dal tal *sacrifizio*. Il valore dunque, benchè abbia una base *positiva* (la utilità), è per altro un termine relativo e variabile, giacchè la utilità può crescere o scemare secondo i tempi, i luoghi, i mezzi di supplire ec. Può adunque l'uomo, può la società crescere il valore delle cose, giacchè può renderle più utili: può parimente crescere la propria ricchezza, crescendo il numero di questi oggetti utili: ma questo aumento e nel numero e nella utilità ha certi limiti prefissi dalla natura del mondo fisico; e questi limiti sono varii nelle varie regioni della terra. Quindi avviene che si stabilisce fra le varie nazioni un commercio di domande e di oggetti, epperò anche una certa tassa di *valori* agli oggetti medesimi, e questo commercio cangia lo stato economico delle nazioni, come il commercio sociale cangia il valore delle cose agli occhi del privato, epperò cangia lo stato economico di esso privato.

1157 Il valore risulta da utilità e difficoltà ad avere

1158 Il valore può prodursi con forza o volontaria o necessaria.

Abbiam detto che l'uomo può aumentar la ricchezza: spieghiamoci. Egli è chiaro che l'uomo può produrre *ricchezza*, non già aumentando la *materia*, ma dando a questa una *forma* più utile. Quindi apparisce quali sono i primi elementi della ricchezza: la *utilità* non può essere introdotta nella inerte *materia* se non da una *forza*; *materia e forza* sono dunque i due principii della *ricchezza* come di ogni altro essere materiale. Ma questa forza produttrice qual'è? Noi conosciamo due specie di forze, cioè

(*) Gli alimenti, per es, sono sempre e a tutti *necessarj* come è necessario il vivere: se talora *scarseggino*, acquistano un valore enorme: si sa qual valore acquistarono in certe carestie spaventose i cibi anche i più vili e schifosi, in certe navigazioni e viaggi un bicchier d'acqua.

forze libere e forze necessarie. Di due specie sono le libere o umane: cioè *spirituali* e *materiali* (342): forza spirituale è la *mente*, forza materiale è la forza *corporea*. Può dunque l'uomo lavorare intorno alla materia o colla mente, o col corpo, o con entrambi: e tutte e tre queste maniere son necessarie a produrre ricchezza.

1159 Dall' applicazione della prima risultano tre gradi di lavoro umano

Se lavora colla *mente*, egli *studia* la materia; ed ecco l'oggetto delle *scienze* fisiche: esse sono il primo principio di ricchezza. Se questo cognizioni egli le *applica* a fatti speciali, cercando in qual modo se ne possa trarre utilità materiale, egli *intraprende* una *industria*, si fa intrapenditore. Se *eseguisce* colla forza corporea questa applicazione, divisata come utile dall' impresario, egli diviene *artefice*, *operajo* ec. *Scienza*, *industria*, *arte*, o in altri termini principio astratto, applicazione specifica, operazione individuale; ecco i tre gradi in cui l'uomo può adoprarsi nel *produrre* ricchezza (*).

1160 E questi possono mirare a tre rami di industria

In ciascuno poi di questi impieghi della forza egli può prendere di mira l'*utilità* sotto triplice aspetto. Per ben comprenderlo avvertite che le materie presentate a noi dalla natura sarebbero *inutili* se non fossero 1. *estratte* dal seno di lei che ce le offre, 2. *lavorate* a tenore dei nostri bisogni, 3. *portate* colà ove possano giovarci. Ecco dunque un triplice impiego delle *forze*: esse possono render più utili le sostanze materiali 1. col *raccoglierle*, e questo impiego delle forze suol dirsi industria di *agricoltura*; siccome però ella abbraccia ogni specie di materie prime, d'onde che elle si estraggano, caccia, pesca, miniere, pastorizia ec. la direi piuttosto *produzione materiale*, o *prima produzione*. 2. Possono poi le *forze* umane adoprarsi a rendere più utili questi materiali raccolti, col modificarli or nella sostanza or nella configurazione; e in tal modo adoprate esse prendono il nome di *manifattura* (il qual vocabolo si adopra e *attivamente* e *passivamente* a significare or la *industria* lavoratrice, or le merci lavorate): la direi volentieri *produzione formatrice*. 3. Finalmente un altro modo di utilità si procura alle merci mettendole a portata di chi ne abbisogna; e questo impiego delle forze umane suol dirsi con proprio vocabolo il *commercio*: che potremmo dire *produzione di trasporto*.

In tutte e tre queste forme ossia rami di industria può l'uomo chiamare in soccorso le forze di natura *necessaria*, e raddoppiare anzi centuplicare con queste le proprie forze natie.

1161 Le forze necessarie si adoprano or in istato *natio* or *in macchine*

Le forze di natura necessarie possono adoprarsi o nello stato *natìo* in cui natura ce le presenta o nello stato *artificiato* dalla umana industria: le prime potremmo dirle forze puramente naturali, le altre forze artificiali o *macchine*. Quanto più l'uomo diverrà perito nel far produrre da queste *forze necessarie*, tanto risparmierà di sforzo proprio ad uguaglianza di produzione, ovvero tanto aumenterà di produzione ad uguaglianza di sforzo. Così, per es., se debba ridurre in pane il fromento, a questa operazione l'uomo può applicare le forze di natura e le proprie ora nello stato natio pestando per es. il grano fra due sassi, e cuocendolo sotto la cenere, ora fabbricando molini e forni; con questa differenza che colle macchine un solo operajo fornirà buon pane ad una intera borgata, mentre colle *pure* forze *naturali* appena fornirebbe un tristo alimento alla propria famiglia.

1162 Intorno a *capitali*, cioè somme di valori

Ma queste *forze* intorno a che si adoprano? intorno a *materiali*, vale a dire intorno a sostanze trasmutabili, cui si dà un grado di utilità di che

(*) Questi tre gradi corrispondono, come ognun vede, ai tre gradi dell' operar morale (103 segg), principio generale, applicazione pratica, esecuzione, o in altri termini *sinderesi*, *coscienza*, *atto morale*.

eran prive. Queste sostanze sono dunque un *prerequisito* per la forza produttrice, epperò hanno pel produttore un *valore* essendo per lui di vera *utilità* anzi necessità: ma questa *utilità*, notatelo bene, consiste *tutta* nell' assoggettarsi *passivamente* al lavoro della forza produttrice. Inoltre la forza produttrice essendo per lo più legata anche essa a certe sostanze materiali nelle quali e prima ella fu prodotta colla industria, e prodotta che fu va perpetuamente logorandosi, ella *pre-esige* certi mezzi di costruzione e di conservazione, i quali hanno pure un *valore*, poichè hanno una materiale utilità. Questi *valori* pre-requisiti alla produzione, e a lei destinati sogliono appellarsi *il capitale*: il capitale è dunque la radice *materiale*, ossia *inerte* della produzione; e la forza lavora sopra di esso, sia che lo consumi come alimento (*), sia che lo riduca a novella utilità.

1163
Varia quantità di produzione che ne risulta: e suo *sbocco* o smercio

Questa novella utilità di un capitale impiegato può renderlo o uguale o maggiore o minore di quel che esso era quando incominciò la produzione; l' impresario dunque potrà o *rifarsi* o *avvantaggiare* o *scapitare*; e per conseguenza o potrà *continuare*, o anche *crescere* la impresa, o dovrà *fallire*. Ma d' onde dipende che egli possa *rifarsi* o crescere? dipende dal trovare chi compri la sua produzione, ossia dall' avere *smercio*: chi la *compra* dee contraccambiarla con altra produzione, altrimenti non sarebbe *compra*, nè l' impresario si *rifarebbe* delle spese. Lo *smercio* dunque di un genere di produzione dipende dalla produzione di un altro genere equivalente. Questo smercio però non *rifarebbe* all' impresario i suoi capitali, se non gli restituisse tutto ciò che egli consumò in *alimenti* (o spese di produzione).

1164
Il valor del prodotto dee compensare *tutto* il capitale consumato

Dunque il valor delle merci nella *compra-vendita* è necessariamente un compenso sì del capitale sì delle forze impiegate a dargli quella novella utilità, e sostentate con una parte del capitale medesimo. E se questo compenso non si trovasse, la produzione farebbe andar *fallito* il produttore, epperò verrebbe meno ella stessa, non trovandosi veruno che voglia spendere a *produrre* per altrui se non ispera il rimborso (**).

1165
Equilibrio naturale fra *produzione* e *consumo*, fra *spese* e *prezzo*

Dal fin qui detto risulta che in una società *isolata* e *stazionaria* la produzione e il consumo tendono ad un perfetto equilibrio: se non vi è *bisogno* di un genere, questo non viene ricercato; se non viene ricercato, niuno si dà briga di produrlo: all' opposto se sia *grande il bisogno* il compratore farà grandi sacrifizj per soddisfarlo, cioè lo pagherà bene; il prezzo vistoso invoglierà i produttori, e molti abbracceranno questa specie di industria; ma moltiplicandosi in tal guisa oltre il bisogno la merce, scarseggeranno poi i compratori; epperò la merce scemerà di prezzo, sinchè giunga a compensare puramente le spese di produzione, e nulla più. Qui dovrà fissarsi naturalmente il valor sociale, e il prezzo che lo e-

(*) N. B. *Alimento* può essere e di forze umane e di forze necessarie: le forze umane vengono alimentate col cibo, vesti, ec; le forze di una macchina colle necessarie riparazioni, ec E generalmente parlando avvertasi che in economia politica l' oggetto essendo la ricchezza materiale, la forza umana vi viene equiparata ad ogni altra forza produttrice, ed è considerata sotto aspetto *materiale*; onde anche essa si riguarderebbe come effetto di un capitale impiegato ad accumularla, benchè la forza operasse nell'ordine intellettuale Così un medico, un avvocato giustamente si fa pagare le spese dei suoi studii da coloro a cui più vengono adoprati.

(**) Quelle produzioni che non possono acquistare la loro *utilità* senza gran dispendio di *capitale* e di *forze*, non si produrranno dalla industria, se questa non ottenga in contraccambio valori equivalenti al dispendio: saranno dunque *naturalmente* più care di quelle che con poca spesa si ottengono; benchè *accidentalmente* queste possano rincarare, quelle avvilirsi. Questa osservazione conferma ciò che altrove abbiam detto, il valor delle cose non esser puramente arbitrario (951).

Inoltre essa ci fa comprendere il limite *naturale* della produzione: quando le spese di produzione son tali che il comodo prodotto non le compensa, non torna più a conto il produrre.

sprime in moneta: giacchè se scemasse più oltre cesserebbe la produzione e tornerebbe a farsi sentire il *bisogno*, epperò a crescere il valore.

1166 Naturali cause di squilibrio

Ma questa stabilità di valori e di prezzi non può aver luogo se non nel *perfetto* equilibrio di una società *isolata* e *stazionaria*. Siccome per altro un tal equilibrio perfetto non può darsi costantemente, essendo ogni società in commercio coi vicini, in natural progresso di cognizioni (859), in necessaria dipendenza dalle vicissitudini dell' ordine di natura (746): così i valori e i prezzi vanno soggetti a perpetue alterazioni, dalle quali trae partito la industria, volgendosi or a questa or a quella produzione secondo che più imperioso fa sentirsi or questo or quel bisogno.

1167 L'anima della produzione è lo smercio

In tutto questo lavorìo della industria abbiam notato che l' elemento, da cui essa riceve impulso al lavoro, egli è la speranza di *smercio contraccambiato*: giacchè essendo impossibile a ciascun uomo il produrre da sè solo tutto ciò che può soddisfarne i *bisogni* (veri o falsi, poco monta in economia politica, giacchè gli uni e gli altri fanno spendere); ogni uomo vede di non potere aver le produzioni richieste dal proprio bisogno, se non produce egli stesso di che contraccambiarle: si anima dunque a produrre ciò che può colle proprie forze, confidando di poterlo permutare coi prodotti altrui a sè necessarj. Ma in questo contraccambio di parti talora menome di due produzioni, le proporzioni di equivalenza sarebbero difficili a ravvisarsi e a reciprocarsi: ed ecco il bisogno di *moneta*, della quale già abbiam dato altrove una idea (957). Essa è una mercanzia di facile divisione e trasporto, epperò serve generalmente più di ogni altra al commercio e specialmente al minuto. Ma siccome ella è vera *mercanzia*, ella ha un valore per sè, benchè soggetto a mutazione, come il valore di qualunque altra: mentre all' opposto i *segni di valore* da ciò che rappresentano, e dalla esattezza nel rappresentare ricevono ogni loro valore, non avendone per sè alcuno.

1168 Il quale vien agevolato dalla moneta

La utilità della moneta consiste nello agevolare il commercio, divenendo come una *vettura* delle merci: così per es. quando alcuno compra dal sarto un abito, il danaro che gli paga non è già ciò che il sarto realmente pretende; egli pretende il sostentamento. Ma siccome col denaro è certo di ottenerlo a suo talento, egli accetta il danaro come mezzo sicuro di potere a sua scelta imbandirsi la mensa. Il compratore dunque gli ha dato la *mercanzia-viveri* in contraccambio della *mercanzia-veste*, e il danaro ha servito di puro intermedio. Ma il compratore come potea dare a lui dei viveri? dovette prima vendere un' altra derrata, per es. se era medico vendette l' utilità del suo sapere a prò dello infermo; questo lo contraccambiò dandogli la *veste*, non in natura ma per mezzo del danaro. In queste permutazioni egli è chiaro che la utilità delle derrate forma l' anima del commercio: così nel caso proposto la utilità della scienza medica procaccia al medico la veste; la utilità della veste procaccia sostentamento al sarto; e la utilità del *trasporto-sicuro* fa che ciascuno accetti per intermedio la moneta, la quale però in quanto *moneta* non è *fine* ma *mezzo* del commercio, non è *ricchezza* ma *veicolo* di ricchezza: e solo può dirsi ricchezza in quanto metallo.

1169 Breve epilogo della produzione di ricchezza

Dal fin qui detto può ricavarsi che la ricchezza è propriamente la *utilità* (reale o immaginaria); che *aumentar la ricchezza* vale quanto *produrre utilità*; che la utilità non viene prodotta in pro altrui, se non se ne spera compenso ai proprj bisogni; questo compenso si ottiene non dalla moneta, ma da altri prodotti; dunque per animare a produrre una determinata utilità è mestieri animarne un' altra che possa compensarla.

1170 Conseguenze

Da questa dottrina, che abbiamo estratta dalla Economia politica di G.

Importanti che ne sgorgano

B. Say, egli deduce conseguenze di molta importanza morale (*): 1. quanto sono più moltiplicati i produttori, tanto è più agevole lo smercio: 2. dunque ogni produttore in ogni ramo di industria, è interessato al bene di tutte le altre (**). 3. La importazione di merci straniere apre un utile sbocco alle merci nazionali. 4. All' opposto il *puro* consumo (per esempio il consumar per lusso) senza riproduzione che possa contraccambiare, è cosa rovinosa per le nazioni come pei privati. 5. L' incarimento delle derrate forma la ricchezza di quei particolari che sono abbondantemente forniti della derrata rincarata; ma la ricchezza di una nazione con tal rincaramento non cresce. La ricchezza di una nazione cresce quando ella può agevolmente ottenere di che soddisfare i proprj bisogni; dunque non è ricca una nazione quando i generi sono cari, ma quando sono a buon mercato (avvertasi però che il *caro* e il *buon mercato* non dee misurarsi soltanto in moneta (***), ma nel ricambio di merci, qualunque elle sieno). All' opposto ella è ricca quando i fondi produttori sono *cari* vale a dire producono molta *utilità* epperò sono ben ricercati e ben pagati. Allora essi aumentano i prodotti; l' aumento dei prodotti rende questi prodotti men cari; l' esser men cari li mette alla portata di molti, e cresce la agiatezza *sociale* (****); e colla agiatezza sociale crescono tutti i vantaggi che la accompagnano, vale a dire il comodo di coltivar la mente, di praticar la onestà, di sviluppare ogni altra facoltà nella pienezza della libertà civile. Dico *nella pienezza di libertà civile*, perchè siccome il bisogno è nelle associazioni fonte di dipendenza (461 626); così fonte di indipendenza è la ricchezza (*****).

1171

Distribuzione della ricchezza mentre si produce

Questa breve idea da noi presentata, sul modo con cui la ricchezza producesi, dimostra insieme come ella scompartesi naturalmente in tutto il corpo sociale. Ogni compratore può riguardarsi come *consumatore* rispetto ai produttori che prima hanno dato alla merce un qualche valore, impiegandovi i loro capitali: il compratore dunque rimborsa ai produttori tutte le spese da questi anticipate. Se poi egli compri, non per consumar la derrata, ma per crescerle utilità e valore, egli dee riguardarsi qual produttore rispetto a chi comprerà la sua merce; egli anticipa i suoi capitali, cui si farà poi rimborsare colla giunta del valore di sue fatiche. Così se venga un carico di cotone dal Brasile per essere lavorato e venduto fra noi, il bastimento paga al coltivator brasiliano oltre la *utilità* della merce, anche la semente, l' uso degli attrezzi, le forze produttrici del suo terreno, e i sudori di che esso lo fecondò (capitale e fatiche). Ma siccome era per noi inutile il cotone che stava nel Brasile, il capitan della nave gli dà nuovo grado di *utilità* portandolo nel nostro porto: questa *utilità*, frutto della sua nave e delle sue industrie nel regolarla (capitale e fatiche), gli vien compensata da chi compra il carico. Ma il cotone non può lavorarsi sulla nave: il facchino, che lo trasporta a comodo del fabbricante, ha conservate le forze col cibo di jeri; il fabbricante gli pagherà

(*) T. 1. pag. 182 e segg.

(**) C' est donc avec raison que les États-Unis ont cherché à donner de l' industrie aux tribus sauvages dont ils sont entourés: ils ont voulu qu'elles eussent quelque chose à donner en échange . . . La plus haute politique est d' accord avec la modération et l' humanité (Ivi pag. 190). E siegue biasimando la gelosia politica esaltata da Voltaire

(***) V. T. 2, pag. 223 e 224

(****) T. 3. Epitome, alla voce *Richesse*. V. anche T. 2 pag. 179 e segg. e pag. 222 e segg.

(*****) « L'industrie a fourni à la masse de la population les moyens d'exister sans « être dépendante des grands propriétaires, et sans les menacer perpétuellement . . Dès lors plus de clièntelles (Ivi pag. 298).

dunque, oltre la *utilità* del trasporto, anche il cibo con cui acquistò forza ad eseguirlo (capitale e fatica). Così di mano in mano ogni nuovo compratore rimborsando le spese già fatte, e anticipando le future, ciascuno viene a contribuire per una picciola somma al valore di quella tela, la quale arriverà finalmente al suo termine di consumo. L'ultimo compratore pagherà allora una somma che già è distribuita a tutti i produttori, i quali tutti sono arricchiti nello esitare i capitali, anticipati e fecondati dalla loro industria.

1172 Come la circolazione attiva aumenti ricchezza

Queste considerazioni ci fanno intendere in qual senso la attività del la circolazione cresca le ricchezze sociali: se il viaggio della nave in vece di durar due mesi ne dura un solo, il capitano potrà far pagare metà del capitale e delle fatiche, e tosto ripigliar altro viaggio. Se la fabbrica usando macchine fa lavorar acqua ed aria che non mangiano e muovono moli enormi in un attimo, potrà dar la tela assai più presto ed a miglior mercato. Rimborsatane più prontamente, potrà ricominciar il negozio dopo sei mesi, in vece di aspettar un anno: produrrà dunque in un anno, ciò che avrebbe prodotto in due. La attività della circolazione cresce dunque la ricchezza quando riduce a minimi termini il tempo in cui il capitale sta impegnato in una determinata intrapresa; ossia quando conduce più rapidamente la *prima materia* all'ultimo smercio per consumo.

1173 Consumo *improduttivo* e *riproduttivo*

Ma a che pro tanto lavorio di produzione e ripartizione? ad ottenere un fine al quale è rivolta la ricchezza. Se essa non è altro che *utilità*, e se l'*utile* è mezzo (18-22), egli è evidente che lo scopo della ricchezza è per sè il *consumo*, l'impiegarla cioè a soddisfare ai proprj bisogni. Ma se tutta qui si impiegasse, essendo impossibile produrre senza capitali, ogni produzione cesserebbe: dunque è mestieri che ogni individuo nella società divida la propria ricchezza in due parti, una impiegata a soddisfar il bisogno, l'altra a riprodurre ricchezza. Si può dunque (anzi si dee, se non vogliasi viver rubando) dividere il proprio *consumo* in *improduttivo* e *riproduttivo*. Se non che in certe povere professioni, la cui produzione tutta dipende da forze personali, le due specie di consumo sembrano quasi confondersi in uno, giacchè per lo più esse rinfrancano i proprj capitali col soddisfare ai proprj bisogni. Così il facchino col sostentarsi rinfranca le forze, solo capitale da cui trae ogni suo guadagno (*).

È evidente crescere tanto più la ricchezza di una società, quanto meno è consumato *improduttivamente*, e quanto più *riproduttivamente*.

1174 Necessità di tali nozioni

Ci fu mestieri abbozzar questo leggierissimo schizzo di politica economia, perchè potesse il lettore comprendere e il linguaggio e la forza delle ragioni che dovremo arrecare parlando dei doveri sociali in tal materia. D'altra parte, anche prescindendo da ciò, credemmo utile assolutamente il farne parola; giacchè o i lettori dovranno proseguire gli studj politici, e gioverà loro aver queste prime idee; o dovranno abbandonarli, e non saranno interamente digiuni in una materia che tanta influenza esercita oggigiorno e nelle conversazioni di ogni ceto, e negli interessi di ogni privata o pubblica associazione. Passiamo ormai a farne la applicazione alle teorie morali spettanti al potere *esecutivo*.

(*) Eppure anche questi se ben vi pensassero dovrebbero separare dal lor guadagni quel che spregano inutilmente alla bettola; e tenerlo in deposito per la vecchiaja, che scemerà pur troppo il lor capitale.

§ 3. *Della produzione e consumo pubblico.*

1175
Esse riguardano anche la società governante

Anche esso, al al par d'ogni altro soggetto, dee pensare e a produrre assai e a consumar poco, se vuole adempiere il debito che gli corre (1045) di aumentar colle ricchezze la sua efficacia. Vediamo dunque quali sieno le leggi morali del suo *produrre* e del suo *consumare*; e per comprenderle vediamo come produca e consumi il potere esecutivo.

1176
D'onde essa tragga i suoi capitali

La produzione esige capitali e industria: il *potere esecutivo* è *per sè* stesso industria, ma non ha *per sè* capitali (727); non altro essendo *per sè*, se non la autorità sociale considerata in quanto eseguisce (988 segg.): dee dunque trovar capitali se vuol produrre. Or questi possono trovarsi principalmente in due maniere, cioè o in fondi stabili tolti sul territorio sociale, o in fondi mobili circolanti nella società stessa. Il primo fonte di rendita sociale è più adatto a società nascenti, epperò limitate nel numero, semplici nell'organismo, e spontanee nella operazione. In queste molte volte un sovrano con un segretario è capace di governar il tutto; le sue ricchezze patrimoniali bastano ad alimentar la sua corte e l'esercito che di lei forma gran parte; ed è interesse del sovrano che la società da lui formata conservisi; onde volentieri egli spende del proprio per conservarla (*). Ma lo sviluppamento naturale crescendo a poco a poco numero e complicazione, e scemando il primitivo impulso al ben sociale a misura che questo va distinguendosi dallo individuale, fa sì che gli individui governanti o non possano o non vogliano adoprar sè e i loro averi a ben comune. Converrà dunque andare a pescare in quel mare che si chiama la ricchezza della società, e che non è se non la somma delle ricchezze degli individui (727). Egli è dunque necessario nell'ordine esterno della natura, che una società crescente debba o tosto o tardi ricorrere a *gravezze* pubbliche per sostenere i pubblici pesi (**).

1177
Dritto alle gravezze

E questo che la natura produce *in fatto*, è parimente un *dritto*; giacchè chi ha un *dovere* ha dritto ai mezzi necessarii: or la ricchezza è *necessaria* alla forza esecutrice per eseguire il suo *dovere* di governar i sudditi, e di costringere i riottosi, e le gravezze son *necessarie* ad ottener tal ricchezza. Dunque la pubblica autorità ha *dritto* ad imporre gravezze, e per conseguenza il suddito è *obbligato* a portarne il peso. La società che gli chiede parte del suo avere opera qui a norma della rigorosa giustizia (724).

1178
Suoi limiti o leggi

Ma quali sono i limiti di tal *dritto* e *dovere*? Il dovere del suddito non ha qui altro limite che quello già da noi spiegato per riguardo alla legge in generale (1002 segg.): ma il dritto del superiore merita di essere ponderato attentamente, essendo dei più intricati nella esecuzione. Fissiamone alcune idee, e alcune leggi che quindi risultano.

1 Le gravezze sieno utili

1. Poichè questo dritto nasce dalla *necessità* delle ricchezze alla efficacia della esecuzione, e dalla *necessità* della esecuzione ad ottenere il bene

(*) Il ch. C. di Haller sembrami aver talora preso equivoco in tal materia, e ciò a cagione del principio da lui abbracciato, che un sovrano *governa i propri interessi*: il segretario di stato agli occhi di quel valente pubblicista è un *agente del padrone*. Ma avendo noi dimostrata la diversità che corre fra *padrone* e *superiore*, crediamo inutile il dimostrare che il segretario del secondo non dee stipendiarsi dal primo: nel che l'autor medesimo si mostra con noi d'accordo nella realtà benchè differisca nelle espressioni (Rest. de la Soc. pol.).

(**) « Dans le gouvernement de Berne il n'y avait point d'impôts. L'état avait « d'autres sources de revenus » (Bentham, Oeuvres T. I, pag. 562). Questo raro esempio mostra esser *possibile* uno stato senza gravezze; ma la sua singolarità ne dimostra la difficoltà.

sociale: egli è evidente non potersi imporre gravezze se non pel bene della società, e per conseguenza proporzionale a questo bene. Una gravezza che rechi maggior danno che utile, è contraria alla giustizia, e alla prudenza (*).

Non basta. Se la pubblica autorità trae il DRITTO *di gravezze* dalla OBBLIGAZIONE che hanno i sudditi di concorrere al ben comune, quando essi non hanno *l' obbligazione*, l' autorità non ha *il dritto*. Or essi non hanno *obbligazione* se non a quello che è *necessario*: il di più che riguarda la agiatezza e forbitezza *possono lecitamente* spenderlo quando non abbiano doveri più urgenti, ma non vi sono obbligati. Dunque allorchè trattasi del *necessario*, il sovrano può da sè medesimo tassar le gravezze; ma quando trattasi di pura forbitezza il superiore dovrà tassare coloro soltanto (individui o corpi) che, bramando ottener quei vantaggi, *volontariamente* consentono. Ben inteso che la società, non meno che l' individuo, riguarda come necessario, non solamente quello senza cui non potrebbe esistere, ma quello eziandio senza cui esisterebbe stentatamente.

2. Sieno le menome

2. L' imposizione è un *valore tolto ai privati per impiegarlo a ben pubblico*: esso è dunque un *danno* pei primi, i quali per altro ne vengono compensati colla parte che hanno nel *pubblico bene*. Ma se questo ben pubblico potesse ottenersi senza quel danno, egli è chiaro che il *danno* non sarebbe compensato. Dunque le gravezze non solo non debbono recare il danno maggior dell' utilità; ma, a parità di vantaggio, debbono essere le menome.

3. Sieno proporzionale alle *forze* e al danno

3. Le gravezze sono una *cooperazione sociale* (1176): debbono dunque andar soggette alle proporzioni della giustizia *distributiva* e non già della *commutativa* (357 segg.); e ciò, notate, proporzionando non solo *il peso alle forze*, ma anche *il danno al compenso*. È assai maggior danno la perdita di uno scudo a chi abbia l' entrata di 100, che la perdita di 10 a chi ne raccoglie 1000 (*).

4. Sieno direttе ove è diretto il pro

4. Il bene recato al pubblico può nascere in due maniere, cioè o *direttamente* o *indirettamente*. Perocchè, la società essendo moralmente una, tutto ciò che si fa *direttamente* per certi individui ridonda *indirettamente* in ben comune, tutto ciò che si fa *direttamente* per ben comune, *indirettamente* ridonda in pro degli individui. Ma vi è peraltro un gran divario fra queste due maniere di operare; ed è che il bene recato *direttamente* alla comunità, si riparte naturalmente in tutte le membra colle debite pro-

(*) La gravezza *soverchia* delle imposizioni reca danni di ogni maniera: danno *morale* creando delitti di contrabbando; danno *sociale*, mettendo in guerra il popolo col fisco e coi suoi agenti, e scemando l' orrore di certi delitti, e il sentimento di onore; danno *materiale*, giacchè molte volte la gravezza aumentata scema il consumo, e il consumo scemato scema la rendita della gravezza, con danno sì del privato costretto ad astenersene, sì del pubblico che perde nel commercio. Delle quali asserzioni possono vedersi le prove presso il Say, T. III.

(*) Notisi in tal proposito quanto possano riuscire ingiusti certi privilegi, certe immunità di *puro* favore, che vengono talor riguardati come atti di sovrana beneficenza. Se questi beneficii, accordandosi per puro capriccio, scemassero la entrata dell' erario, scemerebbero la ricchezza sociale e farebbero un male; ma ordinariamente fanno peggio, perchè lo erario non perde, ed ai privilegiati suppliscono, sopraccaricati di peso, gli sventurati. Un' altra osservazione importante, che deriva dal principio qui stabilito, è la ingiustizia della semplice proporzione di *peso* e *forze*: perocchè la società dovendo a ciascuno procacciar il suo bene a proporzione della importanza dei dritti (742), il dritto del povero alla sussistenza collide quello del ricco alla sovrabbondante agiatezza Dunque la imposizione *progressiva* è giusta: anzi aggiugne allo Smith il Say: « l' impôt progressif est le seul équitable. Qui osera « soutenir qu' un père doit retrancher un morceau de pain à ses enfans pour four- « nir son contingent au luxe des monuments publics? (T. III pag. 166 e 168).

porzioni; ma il bene recato direttamente a certi individui, ridonda negli altri in proporzioni decrescenti. La legge dunque dovrà in tal caso equilibrare il danno della gravezza col vantaggio individuale, appoggiandola principalmente a chi ne sente il pro.

5 Pesino piuttosto sui frutti che sui capitali

5. Le gravezze sono destinate al *consumo improduttivo*; il quale, se assorbisca i capitali, tenderà a scemare la pubblica ricchezza (1170 3.). Debbono dunque gravitare, per quanto è possibile, non sui capitali, ma sulle rendite, ossia produzioni (*). È questo uno dei punti ove è più facile il prendere abbaglio, credendosi da molti che le imposizioni non danneggino la ricchezza sociale quando si riversano nel paese, perchè, dicono, il governo spende colla destra ciò che percepì colla sinistra (**). Falso: ciò che spende colla destra gli vien compensato con merci che egli dee consumare; dunque ciò che percepì colla sinistra è una gravezza senza compenso materiale; ed è compensata solo dal ben morale che il governo produce nella società. Dunque materialmente parlando le gravezze si consumano; e se gravitassero sui capitali, seccherebbero il fonte della ricchezza sociale (1162).

6 Ne sia facile ed economica la esazione

6. Lo scopo delle gravezze è di fornire al governo la ricchezza necessaria alla esecuzione: dunque esse debbono ordinarsi in modo che giungano in mano di lui senza consumarsi per viaggio. Sarà dunque sempre migliore quella maniera di imposizioni che esige minor dispendio, e passa per minor numero di mani (***).

7. Favorisca no la onestà pubblica

7. Il primo dei beni sociali è la onestà (452 segg.); dunque niuna gravezza e niuna ricchezza, che riesca direttamente dannosa alla onestà, può tenersi per lecita. E per l'opposito tanto sarà più lodevole una imposizione, quanto tenderà più efficacemente a promuovere la onestà. Onde le tasse imposte al lusso ed ai vizj anche peggiori, possono meritar preferenza, purchè non includano una tacita approvazione, o una *soverchia* tolleranza (giacchè quando è *moderata* può la tolleranza in certi casi (1095) esser prudenza) (****).

8 E gli altri beni sociali

8. Vi sono altri beni sociali a cui possono servir di stromento i dazj, operando in forma di *ammende* o *multe*, come abbiam detto per riguardo alla onestà. Una nazione, per esempio, che non producendo cereali o non fabbricando armi, potria talora esser posta alle strette da nemici o da bisogni urgenti e non avere d'onde fornirsi, otterrebbe fabbriche di armi e animerebbe produzione di cereali, assoggettando a dazj le derrate estere di tal genere. Quando dunque il governo vede il pericolo che certe derrate, necessarie alla sociale indipendenza, si estinguano; sarà forse lodevole il renderne malagevole la importazione, epperò più lucrosa la interna produzione. A noi non tocca il decidere se tali circostanze possano oggidì

(*) È celebre il detto di Carlo V. che *Arrigo VIII* vendendo i beni ecclesiastici *avea perduta la gallina che producea ova d'oro*. Il Say fa una osservazione consimile rispetto alla dilapidazione di tali fondi in Francia (T. 3, pag. 76, nota).

(**) Questo inganno fa credere a più d'uno che il debito pubblico sia mezzo di arricchire. No, dice il Say: « Il capitale ottenuto si consuma pel ben pubblico, e il « governo paga gli interessi colle tasse, le quali debbono crescere a proporzione » (T. 3, pag. 222). Veggasi tutto questo paragrafo, degnissimo delle meditazioni di un pubblicista

(***) Le spese di *percezione* sogliono assorbire gran parte delle entrate; quante ve ne aggiugne la *coazione*, il *sequestro* ec.! spese tutte che si disperdono per via con immenso travaglio del popolo, e senza altro risultamento pel potere amministrativo, che di renderlo più odioso, e men ricco.

(****) Certe tasse imposte a' giuochi di sorte possono parere o una specie di *punizione*, o una interessata *approvazione*: la prudenza dee qui decidere sino a qual punto possa tollerarsi!

rinnovarsi: basta che altre volte in certe società sieno acradute, perchè forniscano un dato al politico-*morale*, il resto appartiene alle ricerche della *economia* politica.

1179 Mezzi di esigerle: *diretti* e *indiretti*

Dal fin qui detto può comprendersi quale oggetto di profonde meditazioni morali non men che politiche, si presenti al Legislatore quando trattasi di stabilire la esazione delle gravezze pubbliche. Ad esigerne dal suddito il valore si sono studiati varj mezzi, i quali sogliono ridursi a due: o chiedergli direttamente un tanto sulla ricchezza di cui viene supposto possessore; o fargli pagare un tanto sulle derrate che egli consuma: i primi diconsi dazj *diretti*, come quelli, che vengono direttamente richiesti al suddito; gli altri diconsi dazj *indiretti*, perchè tassati sulla derrata, vengono di rimbalzo a cadere sul suddito.

1180 Triplice maniera di dazio *diretto*

Ad esigere i dazj *diretti*, si può valutare ora l'annuo prodotto del fondo che dovrà pagarli, or l'annuo dispendio di chi dee pagarli, ora i lucri che suol produrre la industria da lui esercitata. *Chi possiede nel tal luogo e tempo una tal qualità e quantità di terra può ricavarne la tale entrata*: ecco il giudizio sul quale appoggiasi la prima maniera di tassar i dazj. *Chi spende tanto in appartamenti, mobili, cavalli ec., deve avere tanto di entrata*: ecco il giudizio da cui parte la seconda. *Chi esercita la tal arte lucra tanto al giorno; dunque può pagar tanto*: ecco come si discorre nella terza maniera. Ognun vede quanto influisca questo giudizio alla equità della distribuzione delle gravezze, epperò quanto sia stretto il dovere di accertarne la rettitudine.

1181 Maniera moltiplice per esigere gli *indiretti*

Nello esigere i dazj *indiretti* si prendono parimente varj artificj, e sigendoli or *sulla derrata* nell'atto o della produzione, o del trasporto, o della vendita: or *sulla sua qualità* apponendovi un *marchio*, or sul contratto di vendita coll'uso del *bollo*, or sulla industria totale assumendone il *monopolio* o per sè o per mezzo di appaltatori. Questi dazj hanno un non so che di meno aspro, perocchè, anticipati dal negoziante con intento di rifarsene sul prezzo, si pagano poi dal compratore, quasi senza avvedersene, confusi col prezzo medesimo; e si pagano, quando trattisi di generi men necessarj, con certa libertà di astenersene, la quale rendeli men gravosi. Ciò non ostante, siccome anche questi dazj rendono le derrate più care, scemano la ricchezza sociale (1170 5.) privando di comodo gli individui (*).

1182 Difficoltà nel determinarla

La giustizia *distributiva* di questi dazj dipende principalmente dal conoscere rettamente qual è il contribuente su cui vanno a gravitare *in ultima analisi*; il che riesce per lo più sommamente complicato, potendo accader di leggieri che, mentre si crede ferire la borsa di un ricco negoziante o proprietario, si strappi di bocca al misero artigianello ed alla sua famigliuola quel tozzo di pane stentato, che appena bastava a campargli la vita. Così, per esempio, il dazio gravato sopra qualche manifattura (velluti, cotoni, ec.) alzandone i prezzi ne scemerà lo spaccio, e ridurrà per conseguenza a miseria molti giornalieri, come dimostrano i fatti; mentre il negoziante e lo impresario possono a bell'agio cercar nuovi canali ai lor capitali.

1183 D'onde ne dipenda la equità

Queste varie maniere di *esazione* non sono già la *materia* del dazio, ma sono un semplice meccanismo per costringere l'individuo, sempre re-

(*) È evidente che se una stoffa di lana costa per es. 6 monete al braccio, non sarà adoprata da tutti coloro che, dedotto lo stretto necessario, non ne hanno che cinque. Dunque ogni rincaramento di merci, epperò ogni dazio, è una sentenza con cui il potere amministrativo condanna una certa classe di possidenti a privarsi di tal vantaggio.

stio, a pagare il dovuto: onde il potere amministrativo si vale qui delle varie *materie* come *occasioni* del pagamento. Quanto più le *materie* accenneranno con verità la ricchezza di chi le consuma, tanto saranno occasione più opportuna alla equità dello amministratore; e tali sono le materie di lusso: all' opposto le *materie* di prima necessità non vengono mai tassate senza aggravio dei più miseri che non possono astenersene. La equità delle tasse sotto questo aspetto è uno dei punti i più difficili ad ottenersi nelle poliarchie, ove i legislatori sono necessariamente i ricchi (554 2): quanto è facile che essi gravino di pesi quelle materie colle quali possono guadagnare a spese dei poveri! e forse crederanno di fare il ben comune, non conoscendolo se non nella classe in cui vivono.

1184 Avviso del Sully

Del resto, qual che sia la maniera con cui si levino i dazj, è importantissimo che il sociale ordinatore si persuada non darsi pubblica spesa che non ismunga la ricchezza dei sudditi, giacchè con *niente* niente si fa; or la società (727) senza i sudditi non ha niente; dunque ciò che ella fa, lo fa a loro spese. Guardisi egli dunque, secondo l' avviso di quel grande uom-di-stato, il Sully, da certi *progettisti* che si ingegnano di adularlo, portandogli sempre nuove industrie per far danaro *senza gravare alcuno* (*). Questa arte può trovarsi nelle dita di un qualche giocoliere, o nel cervello di un alchimista: ma un saggio politico non si lascierà gabbare; e mentre per ben comune grava i privati, conoscerà che il loro compenso sta nel ben comune e non nelle fantasmagorie con cui si pretende trarne la ricchezza dal nulla.

1185 Del debito pubblico: sue norme 1. necessità

Fra queste arti hanno in altri tempi figurato onorevolmente molte svariate combinazioni del *debito-pubblico*. Spiegarne i ritrovamenti ingegnosi e decifrarne gli abbagli e le lusinghe tocca alla economia politica: noi abbiam dovuto darne un cenno, solamente per ricavare dal già detto le leggi morali di tale istituzione. La prima è, come per ogni altra imposizione, la sua *necessità*; questa può essere e *pecunaria* e *morale*. Una guerra giusta, una impresa utile, che abbisognino di capitali straordinarj, non potrebbero oggidì sostenersi altrimenti: il debito pubblico muove qui da necessità *pecuniaria*. L'interesse poi lega per affetto i creditori dello stato alla politica esistenza di questo: onde certi generali nelle guerre civili usarono di tòrre ad imprestito dai loro ufficiali: per altro questo legame *morale* ha poca forza oggidì, essendo generalmente i fondi pubblici sotto la tutela di tutta la società europea, interessata tutta a sostenerli malgrado ogni politico rivolgimento (**).

2. moralità nello spirito e nello amministrarlo

La seconda, la sua *moralità*: vi hanno tra le tante maniere di ottener prestiti, le più o meno soggette ad inconvenienti; *galleggiante* o *consolidato*, *vitalizio* o *perpetuo*, *alienabile* o *inalienabile*, *apparente* o *reale*, il debito pubblico può presentarsi sotto varj aspetti che più o meno favoriscano la morale. Le vendite dei pubblici fondi possono fornire agli speculatori occasioni frequenti di sopruso, ed ai semplici di ruina: e peggio sarebbe se il pubblico favorisse e partecipasse a tali ciurmerie.

3. Fedeltà

Sarebbe ciò contrario anche alla terza legge del debito pubblico, la sua *fedeltà*. A questa può mancarsi e col fallimento *aperto* e col *coperto*: *aperto* è, se si nieghi o si scemi il pagamento ai creditori; *coperto*, se falsando per es. le monete o moltiplicando eccessivamente le cedole, dia-

(*) Appresso Say, T. 3, pag. 187.

(**) Il Say vi appone un' altra eccezione, ed è che questo *legame lega* ugualmente e alla *buona* e alla *mala* causa: ma questo è proprio di tutti i *mezzi*, che tutti possono più o meno usarsi ed abusarsi. Parlando noi dei mezzi con cui la autorità *eseguisce*, suppognamo la autorità legittima e giusta.

si ai creditori un valor nominale in vece di un reale. Se la lealtà è debito di ogni contraente, la società non ne vien dispensata (368): anzi più di niun altro vi è obbligata, come più potente e più ricca: e come protettrice della giustizia (369).

4 Mirare ad estinguerlo

Quarta. Ad assicurare tal fedeltà, oltre i calcoli preventivi delle proprie forze, dovrebbero servire le casse di estinzione o come diconsi di *amortizzazione*. Ma il più vero rimedio è la saggia economia nel dispendio: essa sola sottrae stabilmente un governo dal rovinare o sè stesso colla penuria, o i possidenti colle gravezze, o i creditori col fallimento.

ARTICOLO IV.—*Della applicazione delle leggi ossia del* POTER GIUDIZIARIO.

§ 1. *Sua fede.*

1186 Che cosa è il poter giudiziario

Stabilita una idea ragionata dei doveri esecutivi nel governar le persone e nello amministrar le cose, passiamo a considerarli nelle resistenze cui il POTERE ESECUTIVO dee superare, e prima in quella di ordine morale (1049 IV.). Egli è chiaro dalla idea generale di società (476) che la autorità dovendo congiungere ad un comune operare intelligenze diverse, può molte volte incontrare ostacoli morali che nel suo corso la arrestino: due sudditi che si disputino un diritto, o ne vantino alcuno contro di lei medesima, non possono conciliarsi se non per via di *dritto* fondato sul vero. È dunque proprio della suprema autorità il POTERE di dichiarar ciò che è giusto, e dichiararlo in modo che il suddito sia legato da questa dichiarazione. Questo potere di *dire il dritto*, e dirlo *autorevolmente* (jusdicere) suole appellarsi *giurisdizione* o *potere* GIUDIZIARIO. Se non che *giurisdizione* è termine più generico, ed abbraccia ogni autorità sociale; all'opposto il termine POTER GIUDIZIARIO suole adoprarsi precisamente per quella facoltà sociale per cui si superano con mezzi morali gli ostacoli di ordine morale; e potrebbe dirsi la *soldatesca morale* come all' opposto la milizia potrebbe dirsi il *giudice-materiale*, poichè determina col fatto come il giudice determina col dritto.

1187 Appartiene alla sovranità e non è puro arbitrio

Questo potere, abbiam detto, è proprio della autorità (928 988 segg.): perocchè 1. essendo il giudizio una *applicazione* della legge *al fatto*, la quale dee spingere moralmente nell' ordine concreto gli individui; e questo spingere moralmente essendo proprio della autorità, ne siegue che il giudicare è proprio della autorità. 2. Il giudizio applica non solo le leggi di *direzione*, ma quelle ancor di *coazione*; or la coazione esige una forza irresistibile, la quale non può appartenere se non alla autorità (556 5.); dunque il giudicare è proprio della autorità. Epperò poco esattamente dal Sb. C. di Haller viene equiparato il *giudice* all' *arbitro* (*): il giudice parla con autorità sociale che scende, come il dotto A. osserva, dalle ragioni superne; l' arbitro non ha dritto ad obbligare se non dalle parti che a lui concordemente si sottopongono.

1188 Il sovrano può esser *necessitato* a comunicarlo con altri subordinati

Ma dall' essere proprio della autorità il giudicare non ne siegue che chi possiede la autorità suprema, epperò è fonte di ogni autorità sociale (990), debba sempre da sè stesso esercitar il giudizio: anzi se ben si mira la natura stessa della società umana *conduce* alla trasfusione del poter giudiziario in varie autorità *ipotattiche*; e la natura della sovranità umana *consiglia* in certi casi al sovrano di trasferirne l' uso ad altri individui spogliandone momentaneamente sè stesso. 1. *Conduce* la natura so-

(*) Restaur. de la Scien. polit.

ciale a trasfondere l' esercizio ; perchè la società tende *per natura* a crescere e nel numero e nella complicazione delle relazioni (691, LVIII), e per conseguenza negli urti scambievoli dei dritti : in questi urti tocca alla autorità determinare il prevalente (741 segg.), nè potrebbe ella farlo senza conoscere e il diritto e i fatti particolari da cui il dritto risulta (343): or questa cognizione di oggetti particolari, quando arriva ad un certo numero, supera le forze di un individuo umano, e il tempo che egli può impiegar negli affari. Dunque la natura della umana società *conduce* alla comunicazione del poter giudiziario (691).

Ma siccome questa comunicazione non può essere ordinata se non al ben sociale, e il primo dei beni sociali è la *unità* (309 , 454) la quale dee nascere da principio *uno* (524, 425): e siccome questa *unità* di molti armonizzati da quell' *uno* è appunto ciò che si dice *subordinazione*, egli è evidente che la partecipazione del poter giudiziario debbe essere tale che tutta derivi dal supremo ordinatore.

1189 Può essere consigliato di *prudenza* a privarsi dello *esercizio* in certi casi

Questa comunicazione ipotattica *nasce per necessità* dalla natura propagatrice della società : dalla natura poi della umana sovranità viene *talora* per *consiglio di prudenza* la momentanea abdicazione nell' esercizio: perocchè la sovranità nell' ordine naturale non può operare se non in soggetto *concreto* (466, 481) il quale per altro col possesso della autorità non perde l' essere umano accompagnato da *passioni*, *dritti* e *bisogni* comuni agli uomini tutti (489). Se l' *uomo*-sovrano ha *dritti individuali* può venire in collisione coi *dritti* altrui ; se ha *bisogni* e *passioni* può venir eccitato a traviare dall' ordine (156 , 288) nel giudicare qual dritto prevalga. È dunque debito di sua coscienza l' assicurarsi da tal pericolo (177, 261), specialmente quando la natura del dritto che dee rivendicare sia tale che possa più agevolmente eccitar le passioni.

Anzi, quand' anche una virtù quasi sovr' umana lo assicurasse dalla aberrazione *reale*, pure la legge del decoro (279) ancor potrebbe da Lui richiedere che separasse la persona giudicata dalla giudicante. Imperocchè, dovendo il giudizio produrre quanto si può più perfetta la armonia degli intelletti (1186) colla *evidenza* della giustizia, sarebbe poco prudente il dare ai detrattori appiglio sì gagliardo, come è il giudicare in causa propria.

1190 Soggettandosi nel giudizio altrui alla autorità sovrana

Ed ecco perchè in tutti i governi ben ordinati i sovrani commisero tali giudizii a terza persona, anche quando *per sè* esercitavano ordinariamente il poter giudiziario. Ma questa persona terza, come ognun vede, non opera in tali circostanze per virtù sua propria, ma per pubblica autorità sociale ; colla quale essa lega nel sovrano, non già la autorità da cui le viene il poter giudiziario, ma l' *uomo*-sovrano, che alla persona da sè deputata si sottopone spontaneo, come a sede precaria della astratta autorità sociale da cui egli pure dipende (1087). Onde supposta la sovranità del popolo, quella formola biasimata dal Bentham (*de par le Roi*) rettamente viene da lui biasimata in un moderno stato costituzionale (*): ma in quei governi ove il Re *è sovrano*, la formola esprime una verità indubitabile, cioè che il *potere giudiziario* tutto derivasi dal primo ordinatore della società (988 segg.).

1191 Poter giudi-

Ma questa derivazione di ogni poter giudiziario da *un solo fonte* so-

(*) Bentham, Oeuvres l. 3 pag. 4 e 161. Avvertasi che spesso gli scrittori moderni trovano assurdo il linguaggio antico, perchè esprime relazioni *vere*, ma dei tempi antichi : probabilmente in Inghilterra quando stabilì quella formola non avea ancora abbracciato le dottrine liberali, e la amministrazione della giustizia veniva realmente *de par le Roi* : ora dovrebbe dirsi *de par le gouvernement*, o *de par la nation*.

vrano riguarda *una* società considerata nel suo unico essere *totale*. Talchè se essa sia composta ipotatticamente di altre società o *consorzii* primitiv. (696) dotati essi pure di un essere, di un fine, di una autorità secondaria, conformi alla lor natura (689), i *giudizii* di questa autorità secondaria sono ben lungi dall' essere partecipazione del poter sovrano. Imperocchè essa giudica nel consorzio come *natural* principio di questo ordine sociale subordinato (690); epperò il suo poter giudiziario è in lei conseguenza naturale dell' essere *autorità ordinatrice* del consorzio, come il poter giudiziario *sovrano* nasce dall' essere *ordinator supremo* (928) del tutto sociale.

ziario dei consorzii

1192 Ne nasce la idea di *foro* privilegiato

Questa osservazione metafisica ci spiegherà un punto di molto rilievo e sul quale si è disputato, non senza qualche passione, da molti pubblicisti. È egli giusto che vi sieno distinzioni di *foro*? Vi ha certa specie di azioni che non sono *delitto* nella maggior società se non in quanto essa è la tutrice dell' ordine anche nei *consorzii* che la compongono (707): dunque è ragionevole che questa specie di delitti vengano giudicati principalmente nel *consorzio* alle cui leggi principalmente si oppongono; e che la *sovranità* intervenga qui piuttosto in appoggio della *secondaria*, la quale può assai meglio conoscere la causa.

1193 Sua limitazione

Ma è facile il vedere che queste distinzioni di tribunali ossia di *foro* quanto sono ragionevoli nei delitti *speciali* (se così possiamo appellarli), tanto riuscirebbero perniciose nei delitti *comuni*. In questi la società maggiore ha essenzialmente il sommo poter giudiziario, giacchè essi *principalmente* si oppongono al bene comune, i cui dritti prevalgono a tutti i privati dritti omogenei (363, 742). I suoi membri hanno tutti dritto *ugualmente* ad ottener tutela (628): debbono dunque trovar facile *ugualmente* l'accesso al tribunale, ed imparziale il giudice: il che nel *foro* privilegiato è assai malagevole.

§ 2. *Funzioni del poter giudiziario.*

1194 Funzioni del poter giudiziario: *civili* e *penali*

Dopo avere conosciuto e la sede naturale del poter giudiziario, e la derivata, esaminiamo il fine a cui dee mirare e la materia in cui esercitarsi. Il poter giudiziario è destinato a sgombrare le vie dell'ordine civico da quegli impacci che altri potrebbe creare (1049 IV) colla forza morale del dritto, o almeno colle sue apparenze. Se non che il dritto *per sè*, non essendo altro che l' ordine (124), non può produrvi impaccio alcuno: l'impaccio anzi dee nascere dalla sospensione della sua azione. Or in due maniere può essere arrestata la attività di un dritto manifesto, cioè o per un dritto uguale che lo collide, o per la violenza che lo calpesta (351): nel primo caso nascerà un incaglio nell' andamento sociale, nel secondo un disordine. Il poter giudiziario dee dunque e coordinare i dritti che si collidono, e riordinare i dritti che vengono violati: nel primo caso egli prende il nome di *civile* (*) o *civico*, nel secondo di *penale* o *criminale*.

1195 Perfezione dei giudizii: trionfo della giustizia *pieno* e *notorio*

Ma nel compiere questo doppio ufficio, il giudice cammina in una regione ingombra di lacci ricoperti da quanto sa ritrovare di più tenebroso nei suoi abissi la umana malizia. Il bello ideale di un giudizio in che dunque dovrà egli consistere? nello schermirsi con tanto avvedimento dalle insidie del delitto, che *ogni dritto pienamente trionfi, ogni torto pienamente*

(*) Il termine *civile* è per sè opportunissimo giacchè esprime precisamente la cosa che dee significare. Non a torto però vien biasimata dal Bentham la divisione del DRITTO universale in *civile* e *criminale*: meglio parrebbe attribuir tal divisione ai GIUDIZII, la cui azione essendo tutta interna alla società, non può applicarsi se non a relazioni civiche o alla loro violazione.

soccomba; nel che sta la rettitudine intrinseca di ogni giudizio, il quale dee dire *tutto il vero*, *negare ogni falso*. Ma questo giudizio a qual fine vien pronunciato? affine di coordinare col vero le intelligenze associate (1186); or la forza del vero è proporzionale alla sua evidenza; dunque sarà perfetto anche estrinsecamente il giudizio sociale, quando alla società intera ne apparirà innegabile la rettitudine. *Pieno e notorio trionfo di ogni dritto contro ogni torto*, ecco dunque la idea e lo scopo di un giudizio perfetto.

1196
Cioè franco da ogni molestia

Mentre io dico che ogni dritto dee trionfar *pienamente*, io dico assai più di ciò che a prima vista si scorge: imperocchè l'innocente ha dritto non solo ad ottenere ciò che per dritto gli appartiene, ma ad ottenerlo *senza molestia*: dunque ogni molestia sofferta dallo innocente nel rivendicare il suo dritto è imperfezione del giudizio: imperfezione che sarà *colpevole* per la società se evitabile, *incolpevole* se inevitabile; sempre però è vera imperfezione. Ma il dritto non è solo in favor dell'innocente: anche chi ha torto nel punto controverso in molti altri può avere dei dritti. La violazione di questi è essa pure una imperfezione (molte volte inevitabile) dei pubblici giudizii. Il *maximum* della perfezione nella organizzazione giudiziaria è dunque, come in tutte le altre funzioni, umanamente impossibile: ma in questa come in ogni altra la società dee progredire (860); e conosciuto il tipo del bello e del retto, tendervi continuamente ed efficacemente. Nel che altre sono le funzioni del giudice, altre quelle dell'Ordinator politico.

1197
Funzioni del POTER COSTITUENTE

Pel giudice tutta la difficoltà di queste funzioni nasce dalla difficoltà soltanto di conoscere il vero; giacchè supposta una tal cognizione, l'impulso che egli deve imprimere alla società consiste in un atto di volontà il quale è in piena balìa della sua libertà. Ma assai più complicate sono le funzioni del *poter costituente*, il quale nello organizzar i giudizii dee mirare ad ottenere non solo che il giudice conosca il *vero*, ma che voglia il *dritto*: e val quanto dire, egli dee trovar l'arte d'incatenare la libertà dell'uomo senza violarla. A tal fine, decomposto il giudizio nei suoi elementi, egli dovrà esaminare in ciascuno di essi tutto ciò che può influire e nell'*accertar il vero*, e nel *drizzare al giusto*.

1198
Analisi del giudizio

Or quali sono gli elementi di ogni giudizio? il giudizio *sociale* differisce dallo *individuale* in ragione del soggetto che lo pronunzia; ma, *in quanto giudizio*, entrambi debbono necessariamente involgere gli elementi medesimi. Or il giudizio individuale da quali elementi risulta? Ognun sa che ogni giudizio non primitivo di materia contingente è conclusione di due premesse: una *sperimentale*, che offre alla mente la *materia*, eccitandola a portarne giudizio: l'altra *teoretica* che determina il *modo* del suo giudicare: la retta congiunzione di questi elementi produce retto il giudizio individuale (*). A somiglianza di questo anche il giudizio sociale ha i suoi tre elementi: l'elemento di *fatto* o empirico, l'elemento di *dritto* o teoretico, e la loro *sintesi* ossia la sentenza.

1199
Elemento 1 il *fatto*: risulta da *proposizione e prove*

Il *fatto* viene conosciuto dall'individuo, 1. pel movimento spontaneo della sensibilità, 2. per la applicazione del discorso: così nel giudizio sociale il fatto dee prima conoscersi per spontaneo movimento della sensibilità sociale, la qual sensibilità risiede nella moltitudine; poi per esame ragionato il quale appartiene esclusivamente alla *mente* sociale, che nella autorità è riposta (729 LXI). Converrà dunque ordinare giudizii in tal forma che la autorità 1. possa essere tosto dalla moltitudine informata degli inciampi che arrestano l'ordine sociale; 2. vi applichi rettamente la

(*) V. Romano, *Scienza dell'Uomo Int.* Vol. II, Logica, cap. IV e VI.

necessaria disamina. In una parola converrà organizzar rettamente la *proposizione* ossia *accusa*; e la *discussione delle prove*, ossia processo.

1200
Elemento 2 il *dritto* e 3. la *sentenza*: risultanti dal-la *legge* e dal *criterio*

Stabilito un fatto conviene applicarvi il principio *teorico*, il quale, parlando di giudizii, è *la legge*. Ma perchè questa applicazione sia retta, vuolsi stabilirne un *criterio*, col quale possa il giudice confrontar rettamente il *fatto* col *dritto*. Allora finalmente egli sarà in istato di *concludere*, cioè di *sentenziare*.

1201
Sue appendici: *appellazione* ed *esecuzione*

Colla sentenza la società ha pronunziato il suo giudizio. Ma in quella guisa che al giudizio individuale può talora apportarsi una qualche nuova discussione pei richiami della ragione offesa; così pei richiami della ragione offesa può talor risentirsi la società, e sottoporre a nuovo giudizio il già stabilito. Questi richiami sogliono dirsi *appellazioni*, e la retta loro ordinazione molto può influire a conseguir lo scopo del giudizio, cioè il pieno e notorio trionfo del dritto (1195).

L'atto però che mette a questo trionfo l'ultimo compimento, egli è la *esecuzione*; onde quelle disposizioni che congiungono efficacemente la *pubblica forza* col *poter giudiziario*, ne conducono all'apice la perfezione; la quale, senza esecuzione, sarebbe una pura bellezza platonica, e al bisogno della società del tutto inutile.

Formazione dei Tribunali, proposizione della causa, prove, criterio, sentenza, appello, esecuzione: ecco i varii gradi di cui debbono rettamente determinarsi le leggi dal *poter costituente* e dal *legislativo*, affinchè possa dirsi rettamente ordinato il *poter giudiziario*.

1202
Saggio di *speciali* considerazioni teoriche

Segnar le norme particolari colle quali il POTER GIUDIZIARIO diverrà atto per la sua organica distribuzione a produrre nei gradi moltiplici del giudizio il pieno trionfo del dritto, è ufficio dell'ordinatore politico; nè tocca a noi sciogliere le intricate quistioni di fatto che rendono sommamente difficile questa parte della social legislazione, conosciuta sotto il nome di *codice di procedura*. Crederemmo per altro mancare al debito nostro se con leggerissimo schizzo non aprissimo almeno al lettore un varco per cui, come in picciolo panorama, egli possa mirare alla sfuggita, dalle sommità dell'ordine astratto, gli spazii sterminati del foro, e della curia.

Nulla diremo intorno alla scelta e al numero degli ufficiali che in ciascun tribunale maneggiar dovranno le bilancie e la spada di Temide: ciò che (1068 e 1100) generalmente abbiam detto in proposito del poter deliberativo e legislativo, e della formazione dell'organismo governante, può in gran parte applicarsi alla organizzazione giudiziaria. Ricorderemo soltanto la disputa intorno alla *amovibilità* dei magistrati, che, secondo le varie forme di reggimento politico, può avere risultamenti gravi ed assai svariati.

1203
Sulla accusa

Dato un corpo di magistrati bene organizzato, converrà far sì che ogni dritto incagliato o violato possa invocarne prontamente il soccorso. Or chi alzerà questo primo grido? l'offeso, la società, la autorità? nelle contese di ordine civico le parti fanno da sè medesime il primo passo, e *propongono* la causa. Ma nelle cause criminali il *privato* può essere sì debole da tacere o per necessità o per timore; la *società* può tacere per un cotale abbominio delle funzioni di accusatore, quanto irragionevole in sè, tanto funesto negli effetti, un *pubblico ufficiale* potrà or ignorare or trascurare or abusare. Ecco dunque sulle soglie stesse della Corte una complicata quistione sul modo di aprirne le porte al dritto compromesso, senza spalancarle alla calunnia, e al mal umore.

1204
Sul processo *inquisitorio* o *accusatorio*

Aperte che sieno, qual via terrà il legislatore per assicurarne i titoli? trattandosi nel foro civile questa difficoltà è minore; ma nel *criminale* per qual via sarà più sicura la società, per l'*inquisitoria* o per l'*accusatoria*?

« Una procedura d' ufficio, una investigazione secreta, un giudicio sulle « prove scritte, un criterio legale contro le norme del quale sia al giu- « dice proibito assolvere, o condannare, niun confronto tra reo, accusa- « tori e testimonj, nulla discussione pubblica, forma il processo *inquisi-* « *torio* nella sua purezza. Un accusatore privato, pubblicità nella istruzione « come nella discussione, giudicio tutto orale, un criterio morale nel quale « il giudice non abbia altro freno ed altra guida che la propria coscienza « e i proprj lumi, una lotta libera tra il reo, l' accusatore ed i testimoni, « ecco ciò che forma il processo *accusatorio* » (*). Così descrive le due forme di giudiziario procedere il ch. Prof. E. Amari di cui abbiamo altre volte lodato la dotta dissertazione *sui difetti delle statistiche criminali*, della quale speriamo veder fra non molto pubblicata la continuazione, ed eseguiti tosto o tardi i disegni.

1205 Sulla pubblicità dei giudizii

Ciascuna di queste due forme presenta dei vantaggi e degli inconvenienti, e così dà luogo relativamente a ciascuno dei passi giudiziarii a varietà di quistioni e di opinioni; nelle quali i pubblicisti si attengono or a questo or a quel partito, secondo che più paventano il danno sociale o dalla impunità del delitto, o dal travaglio della innocenza. Le quistioni più importanti sono 1. la *pubblicità dei giudizii*; se pure può dirsi ormai *quistione* un tal punto ove tutte le colte nazioni sembrano quasi concordi, benchè con forme diverse nella esecuzione. Certamente la pubblicità dei giudizii è freno sì imponente, che il ricusarlo scanserebbe difficilmente il sospetto di parzialità.

1206 Sul *giury*

Molto più gravi sono le discussioni relativamente al modo di applicar la legge; e specialmente rispetto a due punti di somma importanza il *giury* (**) ed il *criterio* giudiziario. Intorno al primo la quistione diviene vieppiù animosa perchè oltre le sorti della privata innocenza, esso può decidere in molti casi le sorti della civil libertà: onde in un secolo come il nostro la quistione del *giury* agita non solo gli intelletti colla ambiguità del vero, ma ancora le passioni per la smania di indipendenza. Nelle opere di Bentham trovasi e la impugnazione e la difesa di questa sì famosa istituzione (***): io non ardisco prender partito in tal lotta; non vedendo ancora comprovata dal *fatto* nè l' una nè l' altra delle opposte opinioni. Soltanto mi permetterò qualche riflessione.

1207 Considerazioni teoretiche

Questa quistione non è forse altro che una particolare applicazione della doppia quistione universale che potrebbe proporsi in questi termini. — 1. È egli più opportuno fidar le sorti di una persona ad una mente illuminata, ma più soggetta a corruzione, o ad una volontà men corruttibile, ma più soggetta ad errore di mente? 2. Non è egli men corruttibile il giudizio del volgo che il giudizio dei magistrati? — La prima è quistione *di dritto*, la seconda *di fatto*.

La soluzione di queste due quistioni dipende in gran parte dallo stato della società e dei governi: giacchè astrattamente parlando l'uomo onesto bramerà sempre un giudice illuminato ed esperto. Ma se la società sia corrotta, siccome ciò gli farà temere che i litiganti comprino il giudice, egli preferirà il giudizio, benchè quasi cieco, del volgo sincero al giudizio, benchè illuminato, di un magistrato venale. Parimente se il go-

(*) Giornale Statistico, T. 5, pag. 140. Sui difetti e riforme delle statistiche ec. E. Amari.

(**) *Giury* suol dirsi una istituzione delle leggi inglesi, ove nei giudizii criminali dopo che i magistrati ordinarj hanno formato il processo, questo viene proposto ad un certo numero di cittadini pari dell' accusato, i quali pronunziano *sul fatto*; a norma di tal decisione passa poi il magistrato ordinario a sentenziar la pena

(***) La impugnazione è dell'A., la difesa del suo editore T. 3. pag. 61 segg.

verno sia oppressivo farà temere che i giudici lo secondino, e si bramerà di rimettere lo sorti degli oppressi ad altri oppressi al par di loro, anzichè a stromenti maneggiati dall' oppressore.

Sotto questo doppio aspetto, la quistione del *giury* forma parte di due altre quistioni da noi già trattate, cioè del modo con cui il governo dee guarentire gli interessi dei privati (905 altr.); e della reazione colla quale i sudditi possono assicurarsi dalla oppressione (1021 segg.). Quindi si potrà intendere che la istituzione del *giury* può essere riguardata e come *civica* e come *politica*; epperò può essere o stabilita dai governi per sicurezza individuale dei litiganti, o invocata dai popoli qual mezzo di politica difesa.

1208 Leggi morali che ne risultano 1. nel *civico*

Quindi pure si comprenderà sotto quale aspetto una tale istituzione possa contemplarsi dal *politico-morale*, e quali doveri ei debba prescrivere al supremo ordinatore sociale. 1. Fate ogni sforzo per assicurare i giudizi da ogni corruttela; e, se le osservazioni del *politico-teoretico* vi dimostreranno utile a tal uopo questo meccanismo inglese, adottatelo, modificatelo, ritempratelo, secondo lo stato del popolo che voi governate. Imperocchè sebbene il precipuo appoggio di una giusta tutela dei dritti sia la onestà di chi dee difenderli, pure la eccellenza del governo sociale consiste nel fare non solo che l' ufficiale incorruttibile governi con giustizia, ma che, eziandio corrotto non possa commettere (1061) ingiustizia: consiste nella congiunzione dell' uom-morale e dell' uom-materiale all' adempimento dei doveri sociali.

1209 2 nell' ordine *politico*

Questa prima legge risulta dal dovere *civico*: se poi si consideri il *giury* sotto aspetto politico, la politica-morale dirà 2. a chi governa che, destinato dalla provvidenza a guidare i sudditi, egli non è obbligato a fornire loro una forza *reattiva*, ma obbligato a non renderla necessaria; sì che dal non abbisognarne nasca il non bramarla. E in verità d'onde può muovere nei sudditi la bramosia irrequieta di guarentigie sociali, se non dal sentir troppo grave il giogo della autorità? Vero è che dai sommovitori le molte volte si soffia codesto fuoco e si attizza nei popoli la intolleranza di freno: ma questo stesso tramar dei malcontenti (comecchè nel fatto possa talora avere qualche appiglio reale) non mostra egli o debolezza o connivenza nella società governante? Tolgasi dunque la cagion dei lamenti reale o immaginaria qual che ella sia; se non si vuole armare in difesa il suddito, la cui funzione non è resistere ma obbedire. L'armarlo sarebbe contraddittorio giacchè *suddito che non può obbedire è suddito-non-suddito*: ma non sarebbe meno contraddittorio il far sì che la amministrazione della giustizia fosse paventata come stromento di oppressione.

1210 Sul *criterio giudiziario*: *morale* o *legale*

Passiamo a dar qualche cenno sulla seconda delle quistioni proposte (1206). La quistione sul criterio giudiziario dipende, se non erro, dai primi principii della teoria sociale — Il giudice, si domanda, debbe egli decidere secondo la legge pubblica o secondo la propria coscienza? — Che cosa è il giudice? è *un uomo* il quale rappresenta *la autorità* sociale, determinante sul dritto controverso. Ogni dritto di obbligare gli viene dalla autorità sociale, dunque egli non può *obbligare* se non a quello che viene ordinato dalla legge: ma ogni lume a determinare gli viene dalla propria ragione; dunque non può *dichiarare* se non ora norma della propria coscienza. La legge dà *forza*, la ragione dà *luce*: ora questi due elementi sono amendue necessarii all' atto del poter giudiziario (1186); dunque una sentenza che non nasca da entrambi è sentenza contro la natura del giudizio.

1211 Ottimo è il composto

Vuolsi per altro attentamente distinguere il giudicare secondo coscienza *sulla esecuzione* della legge, dal giudicare *la legge*. La legge è pel giudice un principio, un assioma la cui norma se a lui sembrasse ingiusta, dovrebbe

rinunziare le sue funzioni; queste si debbono limitare a decidere come la *giusta* legge sia applicabile al fatto. Ma un tal giudizio può nascere or dalla *individual* cognizione, or da certi indizii *determinati per legge*: se la legge determina questi indizii, egli è evidente che il giudicar senza questi sarebbe un giudicare *senza autorità*. Ma quando, malgrado tali indizii, la cognizione individuale si trovasse in opposta evidenza, il giudicare contro questa sarebbe un mentire alla propria coscienza, e giudicare *senza ragione*. Ottima dunque fra le leggi sarà quella che stabilirà un criterio *legale* per impedir l' arbitrario; ma lo tempreră con un criterio *morale* per impedir l' eccessivo. Che se la legge non determinasse un tal temperamento, il giudice dovrà far sì che mai non violi la giustizia; lasciando piuttosto l' ufficio che dannando un innocente. Questa sentenza è, come ognun vede, la conseguenza della social teoria fondamentale, ove abbiam chiarita la idea di superiore e di sovrano (499, 488), riponendola nel *composto* di uomo e di autorità: e la stessa teoria fondamentale temperata da noi seguita in tutto il corso del nostro lavoro (Introd. pag. 29).

Di questa potremmo fare altre applicazioni a tutto il corso di un processo e troveremmo sempre nuove relazioni fra la teoria e la pratica, tendenti a congiungere gli elementi del processo *inquisitorio* con quelli dello *accusatorio* in modo che ne risultasse armonia fra l'impulso *morale* di questo e l' impulso *materiale* di quello. Ma basta il già detto a porre il lettor sulla via: il di più uscirebbe dai cerchii di un semplice *saggio*, e dalla natura di puro ordine *morale*.

1212 Appellazione: dritto e dovere

Resta che diamo un cenno intorno alla esecuzione; e prima di tutto è egli lecito, e lecito sempre, l' appellare dalla sentenza del giudice? è egli lecito interdire le appellazioni?

Per rispondere razionalmente ricordiamoci che la appellazione è una conseguenza della associazione ipotattica (707), ed uno de' maggiori vantaggi che alla minor società derivi dal congiungersi con altra maggiore (709). Non può dunque rivocarsi in dubbio che il suddito ha *contro la autorità secondaria* il dritto di appellarsi dai giudizii ingiusti. Ma questo dritto del suddito che lega la secondaria autorità a non vietare la appellazione, obbliga egli del pari la autorità suprema ad accettarla *sempre* e conoscerne? Il caso è assai diverso, giacchè *sempre* si può *astenersi* dallo operare, ma non si può *sempre operare*: ed appunto la impossibilità di tutto oprar *sempre* da sè, obbliga la suprema autorità a suddividere ipotatticamente il poter giudiziario (1188). Or se essa fosse obbligata *sempre* ad accettare ed esaminare le appellazioni, come *sempre* i sudditi hanno dritto ad interporle; ne seguirebbe questa obbligazione impossibile a giudicar sempre da sè: dunque la suprema autorità non è, assolutamente parlando, obbligata ad accettar sempre le appellazioni.

— Ma non potrebbe ella rimetterle ad altri magistrati? — Sì: e tale infatti è il costume. Ma questi secondi non sono più infallibili dei primi: onde pel dritto naturale un innocente dovrebbe potere appellare non pur dal secondo, ma ancor dal centesimo. Siccome per altro una tal serie di appellazioni equivarrebbe alla sospensione di tutti i giudizii, è necessario che venga determinato il numero delle *istanze*: e siccome, anche limitato questo numero, le appellazioni potrebbero riuscire soverchie ed alla società nocevoli se le menome cause andassero così protraendosi; però è necessario che anche in certi casi minori venga vietata ogni appellazione.

Limitato è dunque il *dovere* sociale di accettare le appellazioni: e sebbene per la fallibilità degli umani giudizii sempre può accadere che una *istanza* di più metta in salvo un innocente, il quale senza essa avria dovuto soccombere; pure è lecito alla autorità il determinar certi limiti ol-

tre i quali al governo della prudenza sociale dee sottentrare l'abbandono nelle braccia di una provvidenza superna, capace e di temprar le sorti della innocenza e di compensare in altro ordine le offese fatte quaggiù all'innocente.

1213 Elementi per giudicare di loro importanza

E quali saran questi limiti? Quelli che verranno dettati 1. dalla *gravezza* dello interesse dibattuto; onde pare che, salvo il caso di pubblico pericolo imminente congiunto colla evidenza notoria del reato (come in tempi di sedizione, guerre ec.) sempre dovrebbe accordarsi la appellazione da sentenza capitale: 2. dallo stato *morale* della società e dei tribunali; onde tanto è più doverosa l'accettazione delle appellazioni, quanto è più dubbiosa la probità delle parti e la incorruzione dei giudizii: 3. dalla acerbità ed evidenza del *delitto*, o del *torto*; giacchè e nei criminali e nei civili giudizii, la appellazione indebita può aggravare il torto recato alla giustizia ed alla società: 4. dalla esperienza dei fatti, giacchè se questa mostrasse un numero di innocenti condannati, mostrerebbe la necessità di maggiori cautele in favor della innocenza.

1214 Esecuzione: modo di assicurarla

Ultimato il giudizio la sentenza dovrà eseguirsi, e quanto la pronta esecuzione seguirà più inesorabilmente la sentenza, tanto maggior forza morale acquisterà il poter giudiziario. Ma per assicurarne la esecuzione sarà egli lecito l'impadronirsi dello accusato prima di averne portato il giudizio? Chi non è provato colpevole dee supporsi innocente; l'innocente non può punirsi; ogni detenzione poichè priva della libertà è una vera punizione; dunque non è lecita contro chi non è provato colpevole. Così la discorre in favor della innocenza un tacito senso di umanità. Ma se ci ricordiamo che *ogni pena* non è *punizione* (645 800) si vevrà che questo sorite va soggetto a qualche eccezione; giacchè l'accusato non dee, verissimo, non dee supporsi colpevole, ma non per questo dee supporsi innocente: l'accusato è un uomo *di cui si dubita* se sia innocente o reo. Non potrà dunque *punirsi* qual reo; ma se *per la natura* stessa di sua condizione egli va soggetto ad una *pena* (e certamente ci va soggetto giacchè il solo dubitarsi di lui non è ella una pena acerbissima ad un innocente?), egli dee dolersi della natura, non può dolersi della società. Questa per ben comune è astretta a gravar un privato; e il privato è obbligato a rassegnarvisi (745): tanto più che, se egli è innocente, ridonda anche in suo vantaggio la legge che assicura il gastigo dei rei, e la giustificazione degli innocenti.

1215 Limitazioni al dritto di cattura

Non dirò già però *lecita sempre* la cattura di ogni accusato; anzi, essendo dover sociale la tutela della innocenza, tanto sarà più importante limitarne i rigori quanto sarà, 1. meno grave l'indizio, 2. men rilevante l'affare, 3. meno acerba la imputazione, 4. meno agevole la fuga. E siccome questo ultimo elemento è proporzionale di sua natura allo stato di perfezione sociale, così in una società più perfetta sarà più raro il caso di cattura preventiva. In qualunque stato poi ella deve essere *sicurezza* del giudizio, non tortura dell'accusato (854); ed a ragione si lagna il Bentham delle leggi inglesi che al travaglio della reclusione aggiungono talora mille gravezze di dispendio.

In proposito di esecuzione e di dispendio potrebbe qui esaminarsi sopra chi debbano gravitare le spese dei giudizii e fino a qual segno possa riuscir giovevole la tassa di ciascuna sentenza, per ispronar coll'interesse la lentezza dei tribunali. Ma se prendessimo a sciogliere ogni problema, comporremmo un trattato di legislazione non un saggio di naturale diritto. Qui dunque arrestiamoci, presentando in pochi tratti quanto si disse sul poter giudiziario.

1216 Epilogo: del

Nato dal dritto di mantenere l'ordine sociale, esso risiede naturalmente

detto sul poter giudiziario

nel sovrano; da cui dipende, e a cui s'aspetta il parteciparlo a tanti magistrati secondarj, quanti ne implora la sua prudenza e il bisogno sociale; questo è naturalmente tanto maggiore, quanto è più vasta e complicata nelle relazioni morali la società.

Notorio e pieno di trionfo di ogni dritto, ecco il grande scopo a cui dee mirare l'ordinamento dei giudizj, adoprando a tal uopo tutti quei mezzi che possono e limitare l'arbitrio di un giudice corruttibile, e rendere flessibile alla moralità degli atti umani la dura materialità delle leggi scritte.

Con tale intento determinare e la forma dei tribunali e la introduzione della causa, e il sistema delle prove, e il criterio del giudice, e la forza delle appellazioni, e la certezza della esecuzione.

Ecco in pochi cenni la vasta materia cui dee porsi mente nel costituire con savie leggi il POTER GIUDIZIARIO.

ARTICOLO V.—*Della* FORZA PUBBLICA.

1217
Necessità e divisione della pubblica forza

Se il retto ordinamento sociale esige che la società divenga capace di ottenere il materiale suo scopo (735 726), egli è evidente che dee fare ogni arte affinchè la autorità sia capace di superare, non solo gli ostacoli morali sentenziando fra dritti cozzantisi, ma ancora gli ostacoli materiali costringendo i riottosi a cedere. Conviene dunque sforzarsi di organizzarla in modo che niuna forza materiale possa alla forza della società contrapporsi efficacemente ed impedire la esecuzione della volontà sociale che è la legge (1074). Or questa potrebbe essere impedita e dagli sforzi di privati contro privati, e da nemici interni dell' ordinamento politico, e da esterni nemici dello stato. Conviene dunque organizzar la società in modo che ella possa respingere e le forze private, e le forze di interni ammutinati, e le forze di esterni assalitori. Tre specie dunque di forza debbe avere uno stato: forza *civica* che costringa i privati; forza *politica* che contenga i ribelli; forza *guerresca* che rispinga i nemici.

Le quali forze io distinguo, perchè distinto ne è *il fine*, da cui prendono il lor carattere tutte le facoltà (23 segg.): il fine della prima è di ordine *civico*, della seconda è di ordine *politico*, della terza è di ordine *internazionale*. Nulla vieta però che una sola e medesima gente armata compisca questo triplice ufficio, specialmente nelle società nascenti ove è più semplice l'organismo sociale e più concentrati i poteri politici (1176). Questo unico stromento dovrà allora unire le condizioni diverse che potranno renderlo atto agli ufficii diversi.

1218
Condizioni da lei richieste

Or quali sono queste condizioni che aver dee generalmente la forza sociale. Ella è destinata a superare gli ostacoli materiali: sarà dunque tanto più perfetta quanto sarà capace di superare 1. maggiori ostacoli, 2. con minor discapito, 3. in tempo più breve, 4. con esito più sicuro; o in termini più concisi, *la* PERFEZIONE *della forza sociale è in ragion diretta degli* OSTACOLI *e della* SICUREZZA, *in ragione inversa del* DISPENDIO *e del* TEMPO.

1219
Difficoltà di tutte combinarle

La qual formoletta ci mostra a dirittura la gran difficoltà cui va incontro il poter costituente nell'organizzare la forza sociale: imperocchè dei quattro elementi di perfezione essendo gli uni in ragione opposta degli altri, quel tanto di perfezione che si acquista crescendo i primi si perde pel contrapposto dei secondi. Così dovendo superar grandi ostacoli gioverebbe aumentar la milizia; ma l'aumento di questa scemerebbe la popolazione e l'erario: gioverebbe ugualmente la grandezza della forza alla prontezza dell'esito, ma nuocerebbe alla sicurezza potendo più agevolmente volgersi a danno di chi l'adopera. Conviene dunque por mente

a tutte quelle circostanze che possono in queste quattro condizioni della forza pubblica alterar le proporzioni, le quali formano la perfezione del corpo e del progresso sociale (458) come la perfezione di ogni altro essere. Sviluppiam questa idea con pochi cenni, sì perchè comprendasi il nostro pensiero, sì per risolvere le precipue quistioni di dritto naturale che la materia presenta.

1220 Mezzi per renderla forte 1. col numero dei volontarii

Tanto è più perfettamente ordinata la forza pubblica, quanto più ella può nel superare ostacoli: or il potere assai, dal numero principalmente dipende. Ordinar la forza pubblica in modo che ella sia numerosa è dunque un primo scopo a cui dee mirare il potere che la ordina. Ma in qual modo dovrà egli adoprarvisi? Si può crescere il numero delle milizie o con volontarj o con leve forzate. I volontarj possono aumentarsi a proporzione dei mezzi pecuniarj; onde se l'ottener questi mezzi non costringa ad opprimere con gravezze i sudditi o a trascurare altri pubblici doveri, l'aumento per questa via sarà tanto più lodevole quanto più numeroso (*). Le leggi poi, che in tale specie di arruolamento debbono moralmente osservarsi, sono quelle che rendono legittime le società volontarie (624 segg.); e specialmente 1. *la libertà di chi entra*, contro cui peccavano molte volte gli antichi arruolatori adescando figli e servi, legati per dovere alla dipendenza dai lor maggiori (**): 2. *la libertà di ingresso*, che non era in quegli sciaurati cui o si faceva gabbo colla frode o violenza colla forza. Senza usar tali scelleraggini non mancano mezzi ad una società ordinata per allettar volontarj alla professione delle armi: la santità della causa, se sia ben custodita; l'onore che si riscuote coll'eroismo da chi mette *per essa* a repentaglio la vita; le ricompense equamente distribuite, specialmente collo assicurare agiata ed onorata canizie, queste tre specie di mezzi, corrispondenti ai primarj incitamenti dell'uomo, coscienza, passioni, bisogni (732), queste adoprate, qual più qual meno, da grandi politici e grandi guerrieri, formarono in ogni tempo alla società eserciti numerosi e valenti (***) adunatisi per ispontaneo impulso.

Ma quando una intera nazione, persuasa dal sofista di Ginevra di aver rinunziato ad una man di faziosi l'uso di tutte le sue forze di pensiero, di volontà, di azione, spinta dal lor furore ruppe tutti gli argini, e surta in massa sboccò qual torrente ad inondare la Europa; allora i volontarj apparvero scarsi ad arrestar tanta foga, e si distese a tutta quasi l'Europa, e divenne costante l'uso di levare forzatamente gli eserciti. Or quali sono in tal caso le leggi morali che debbono regolare una tal forma di crescere la forza pubblica? E prima di tutto, è egli lecito, e quando, arruolare forzatamente?

1221 2. con leva forzata per necessità

La forza pubblica è un bisogno sociale; dunque, quando non si trovasse altro modo di soddisfarlo, la autorità ha non solo il dritto ma il dovere di imporne le funzioni ai sudditi (728, 748), ed essi sono obbligati ad adempirle. Ma quando potrà dirsi che esista il bisogno sociale? quando esiste *la forza da*

(*) Per questo si trovano lodati come grandi principi coloro che senza aggravio dei popoli seppero formar numerosi e valenti eserciti.

(**) Il Jacquinot, t. I, pag. 42, aggiugne una bella osservazione: « Les enrôlemens volontaires sont partout permis avant l'âge de vingt ans; mais c'est une « faute si le jeune homme n'est pas fortement constitué »

(***) Istruttivo in tal materia può essere ciò che dice un valente osservatore che con occhio critico esaminò gli andamenti di Federico II. riformatore della moderna tattica (Tactique prussienne pag. 120 e segg.): se non che quel sovrano poco fu geloso del primo elemento, *la santità della causa*. A comprendere quanto gli mancasse, mancandogli questo, basta leggere quali prodigi di valore operò *la santità della causa* negli eserciti dei Maccabei (CXIV) e in tante altre guerre antiche e moderne. La Vandea dopo il 91 e la Spagna nel 1809 ce ne presentano saggi recenti.

comprimersi: or questa nell'ordine *civico* sempre esiste, giacchè sempre vi sono persone restie alla legge; nell' ordine *politico* non esiste sempre, ma sempre dee temersi, giacchè sempre è possibile, occultamente tramata, una ribellione; nell' ordine *internazionale* non esiste sempre, e quando esiste dee manifestarsi con preparativi imponenti che ordinariamente non possono segretamente allestirsi. Considerata dunque la natura delle *forze renitenti*, la legge del bisogno vorrebbe che la forza *civica* fosse in attività *permanente*, la forza *politica* fosse disposta ad atteggiarsi ad ogni cenno, la forza *guerresca* potesse disporsi quando apparisse pericolo. Ma siccome, specialmente nella moderna tattica, gli eserciti non si formano senza lunga disciplina; anzi i corpi di facoltà scientifiche abbisognano di persone stabilmente addette; così il bisogno *guerresco* nelle società moderne è bisogno continuo (*), esige esercito permanente in forza dell' ordine teoretico (746).

1222 — Questo mezzo è lecito in mancanza di altri

A soddisfar tal bisogno abbiam detto poc'anzi potersi usar autorità e forza *quando altri mezzi non bastano*. La ragione di questa clausola apparisce facilmente. La sociale operazione dee consistere nell'assicurare a ciascuno l' uso dei proprj diritti vivi, di quelli cioè che emergono infatti dalla collisione coi diritti altrui: or ciascuno ha dritto ad usare i mezzi di sostentarsi secondo l' indirizzo della propria ragione, giacchè il sostentamento del proprio individuo appartiene *per sè* e *primariamente* all' ordine individuale, il quale dee governarsi dalla ragione dell' individuo (1113). Dunque la società *per sè* non può intromettersi nell' assegnare allo individuo questa più che quella professione. Allora soltanto ciò a lei sarà lecito, quando il *dritto di tutti* verrà a collidere il *dritto* uguale o minore *dello individuo* (742). Or ecco il caso nostro: perchè diciam noi necessaria nella società una forza preponderante? perchè senza essa cadrebbe sotto l' urto dei renitenti l' ordine sociale e la libertà e la vita di tutti, i quali per altro hanno diritto all' ordine, alla vita, alla libertà. Questo dritto *di tutti* viene in collisione col dritto minore *dei singoli*, quando non trovasi altro mezzo a raunar forza che l' obbligare a forzata milizia: dunque un tal comando è in questo caso non solo giusto ma doveroso. Ma se con mezzi di pecunia o con altre arti si potesse senza altri inconvenienti (**) annullare la *forza renitente*, cesserebbe la collisione e rivivrebbe il dritto di indipendenza naturale, e individuale relativamente alla *professione*. Può dunque in casi di bisogno imporsi forzatamente la milizia, non *come professione* a sostentar la vita, ma *come funzione* di organismo sociale: epperò in questi casi non dee dirsi che la autorità politica si intrometta *per sè* nell' ordine domestico o negli interessi individuali; ma che questi cedono all' ordine politico a cui vanno naturalmente congiunti e subordinati (703 segg.).

1223 — Dee farsi il possibile per evitare tal necessità

Che se la *sola* necessità giustifica l' uso della autorità nel comandare la professione militare, a chi non la vorrebbe, ognun vede esser debito di chi governa il fare di tutto onde sopprimere codesta necessità; giacchè se la *necessità* esiste perchè non si adoprano i mezzi a sopprimerla, la *necessità non è necessaria*. E di qui forse possiam noi dedurre la causa che rende

(*) Può vedersi in tal proposito il Jacquinot, Cours d' art militaire, nei primi capi del T I.

(**) Si potrebbe talora incorrere in altri inconvenienti, per es coll'avvilirsi a tributi, o coll' assoldare eserciti stranieri che, preponderando alla forza nazionale, imponessero un giogo peggiore del danno contro cui furono implorati. Così caddero i Romano-greci sotto i Barbari, i Califfi sotto i Turchi ec. Al qual proposito dicea Filicaja

. . . . dei non tuo ferro cinta
Pugnar col braccio di straniere genti
Per servir sempre o vincitrice o vinta.

talor restio oggidì a questa forzata milizia anche le persone di timorata coscienza: esse non si persuadono esser *necessario* che in tempi di pace tanta parte d' Europa stia in armi, e faccia i sacrifizj che esige questo universale armamento; epperò si fanno lecito sottrarsi, come da vessazione ingiusta, dalla forza che le costringe a militare. Cangerebbero forse parere se riflettessero che il disarmare non può essere se non per armonica risoluzione di tutte le grandi potenze; giacchè nello stato presente dell' arte militare una sola che si tenga in armi costringe le altre tutte a sostenervisi. Quindi è che sebbene non han torto i popoli se *da tutte* le autorità concordi implorano la pace; pure hanno torto se ad un *solo* dei governanti attribuiscono il peso di quelle armi che portano: ogni sovrano è nello stato presente astretto da necessità ad assicurare con forze esorbitanti la società che egli governa, finchè una diplomazia leale, un vero amore della umanità, una confederazione sincera non guarentiscano più soavemente l' equilibrio d' Europa. Nè questo avverrà finchè la sincerità dei sensi religiosi non torni all' UNICO OVILE le afflitte generazioni.

1224 Doveri della autorità nel caso di tal necessità

1. Giustizia distributiva applicata a tal materia

Or mentre si aspetta questa epoca, troppo forse remota, quali sono i doveri della autorità e del suddito? La autorità dee provvedere al *maximum* della forza col *minimum* della gravezza (1218): ora il grado della forza non dipende soltanto dal numero ma ancor dalla scelta degli individui: il peso della gravezza si diminuisce col distribuirla su tutti i punti della superficie. Ecco dunque due leggi che possono reggere i passi di chi tiene in mano le sorti delle società europee: *la necessità finale* costringe a scegliere i più atti, *la giustizia distributiva* a ripartire equamente il peso. Qual sia la norma di tale ripartizione, dee discutersi dal pubblicista teoretico: io osserverò solamente 1. che la proporzione del *peso* è relativa e alle *forze* da cui vien portato, ed agli altri pesi di cui queste forze già son gravate. Non ingiustamente dunque possono andar esenti dalla milizia quelli che in altri impieghi già servono al ben comune, quelli che alla esistenza domestica porgono soli l' appoggio, quelli che di guerra appariscono assolutamente incapaci (*). 2. Che la difesa pubblica abbisogna non solo di braccia ma anche di altri sussidii; dunque vuole la equità che questi sussidii più si gravino su colui che meno adupera il braccio.

2. Permettere sostituzioni

2. In tal proposito potrebbe muoversi un dubbio. Debbe egli permettersi a chi è chiamato al servizio il sostituir pagando? Il Jacquinot (**) non vorrebbe permetterlo: « le persone facoltose saranno le sole che godranno di tale eccezione, la quale priverà lo stato di buoni ufficiali, come l' esperienza (dice egli) ha dimostrato ». Non negherò la giustezza della osservazione in ordine all' arte militare: ma in ordine al dritto e alla giustizia non sembrami, a vero dir, ragionevole che si ricusi il volontario per costrignere il renitente; e ciò in vista di un *meglio casuale* che sperasi non da tutti ma da qualche individuo, e forse assai raro; e per impieghi superiori i quali trovano per lo più molti aspiranti; e fra questi molti che senza tal circostanza seppellirebbero nella uscurità i loro talenti.

(*) È nota la legge degli Ebrei: il generale prima di imprendere la guerra doveva congedare i codardi, i novelli sposi, i coltivatori di vigne novelle ec.: della milizia romana può vedersi il Carolus Ligonius de antiquo Jure civium romanorum l. 1, c. 15 edit. Francofortì (1393) p. 53

Per le truppe moderne può vedersi il Jacquinot t. I, pag. 41: Les hommes indispensables soutiens de leurs parens infirmes pourront être exemptés du service .. ceux dont les frères seront morts dans les combats ou y auront été mutilés, les fils uniques de veuves ou de vieillards, seront encore objet d' une exception parce que *les familles des uns ont payé leur tribut à l' état* ec (Notisi qui come il sentimento della unità di famiglia (LXXXIV) influisce praticamente nelle leggi sociali).

(**) Art militaire T. I, pag. 43.

Si paragonino i dritti e la lor collisione e la conseguenza non parrà, credo, incerta. Osservo 3. che la forza *guerresca*, ossia il *soldato* propriamente detto, trovasi in uno stato assai diverso dalle altre due forze (*civica* e *politica*), le quali possono operare senza separarsi dalla società, e senza perderne i vantaggi. Il soldato, destinato a starsene in perpetuo movimento e talora in terre a lui straniere per leggi, per lingua, per religione ec., perde nell'atto del suo arruolamento quasi tutti gli emolumenti di quella società per la quale consuma le forze ed arrischia la vita. La società è dunque obbligata per mille titoli a compensargli nella milizia ciò che può compensarsi di tanta perdita. Ed ecco perchè la milizia forma una specie di *completa* società (447) ambulante, di ordine ipotattico, fornita di superiori, di leggi, di abitazioni sue proprie, con cui ella viene ad essere distinta dal *Tutto* sociale (CXV).

3. Compensare al militare tutti i comodi sociali che perde

1225

Doveri del suddito

I doveri poi dei sudditi in tal materia dipendono dai principii altrove stabiliti (934 al 946). Se la autorità altro non fa che tutelare i dritti prevalenti secondo rigor di giustizia (742): se il dritto prevalente esige che si imponga ad un certo numero di sudditi abili il servizio militare (1221): egli è evidente che il suddito è in questi casi obbligato (944) a portar la sua parte del peso comune non potendo essere *il dritto* da un canto senza *dover* correlativo dall'altro (347).

1226

Aumento della forza colle munizioni: proporzionale al *fine* e alla *forma* sociale

A render vieppiù gagliarda la forza sociale, oltre il numero e la scelta dei soldati, altre condizioni si richiedono delle quali ragiona a lungo il pubblicista, e il militare; ma non presentano al moralista carattere peculiare di moralità. L'esercitare la truppa, l'approvigionarla, l'educarla moralmente e simili altri doveri sono una speciale applicazione di quelli che riguardano universalmente tutti gli agenti ipotattici del governo, e sono da noi stati accennati a suo luogo. Una sola di queste applicazioni merita special menzione, ed è la fortificazione del paese, la quale siccome accresce notabilmente la forza, così esige la pubblica attenzione, e il social provvedimento; ma questo provvedimento è vario secondo la varietà delle società cui dee servire.

1227

Anche questo forma un oggetto di dovere sociale

Certi autori che sembrano trovar pasto gradito nel fiele che possono diffondere ed alimentare fra i loro lettori con ispiegar tutto nel senso il più maligno; ebbri per altra parte della *sovranità del popolo*, hanno fatto di tutto per presentare *ogni fortificazione*, *ogni* cittadella, come un giogo imposto al popolo dalla tirannia. Senza dubbio un tiranno si servirà anche di questo mezzo per imbrigliare gli oppressi, giacchè è mezzo gagliardissimo; ma ciò non vuol dire che un tal mezzo non possa e non debba adoprarsi dalla legittima autorità. Se però la legittima autorità fosse più o meno popolare, ragionevolmente si esigerebbe che le fortificazioni fossero tali da non impedire lo esercizio di questa autorità al popolo che la possiederebbe. Ma per la stessa ragione in uno stato monarchico le fortificazioni denno assicurar al monarca il sicuro possesso della *sua* autorità: e mentre egli in tal forma assicura la propria autorità, non solo non è biasimevole, ma adempie anzi il dovere che gli incombe di assicurare la pubblica tranquillità; e di assicurarla col *minor possibile discapito* (1218). E ciò che diciamo del difendere la pubblica tranquillità deve intendersi tanto per rapporto agli interni tumulti quanto per rapporto agli assalti esterni.

1228

Altri mezzi di pubblica forza

A proposito di questo *minor possibile discapito* molto avranno a dire e la politica applicata e la tattica e la economia politica, suggerendo i modi di crescere l'effetto della forza senza aumentarne il dispendio: esse parleranno delle varie forme con cui puossi organizzar gente armata, e mostreranno in quale di esse forme si tolgano per minor tempo le brac-

cia alla industria, si leghi meno la libertà, si offenda meno sensibilmente la società domestica, si infetti con minore corruzione la morale principalmente dei campagnuoli (giacchè una qualche corruzione è pur troppo l'inevitabile conseguenza dei numerosi arruolamenti). Noi aggiugneremo solo alcune osservazioni intorno alla *sicurezza* di successo che dee formare uno degli intenti di chi organizza la pubblica forza (1218).

1229 Importanza di custodire la probità del soldato

Se questa debbe esser tale che niuna altra forza le possa resistere, egli è evidente non darsi più certa rovina per uno stato che la corruzione della forza organizzata: giacchè se mai questa traviasse non rimarrebbe alla società altra forza con cui resisterle. E quanti stati infatti ebbero da Pretoriani, da Mammalucchi, da Giannizzeri, e a dì nostri dai proprj battaglioni ammutinati, quel colpo che li sconvolse e li atterrò? Ad ottener dunque il pubblico bene è di somma importanza che molto possa nel militare l'impero della coscienza e della religione. Dal che apparisce esser falso *anche politicamente* quel detestabile principio con cui sembrano camminare certi condottieri di milizia, i quali col sopprimere nel soldato ogni idea di pietà e di vita immortale credono averlo più abile stromento di social difesa, perchè, dicono, non avrà paura della morte. Lasciamo il vitupero della umanità che vien trattata come *carne da cannone*; lasciamo che la paura della morte può nascere anche dall'amor della vita; concediamo alla empietà il *bel* vanto di trasformare, come Circe, gli uomini in tigri: avrà ella però nelle tigri dei buoni soldati? o non li avrà anzi, appunto come tigri, ugualmente feroci a danno e del nemico contro cui si avventano e dei custodi dai quali vengono avventati? Se dunque il militare dee procurare sicurezza alla società, egli debbe essere un *uomo* ancor più *fedele* che *valoroso*; e il valore non meno che la fedeltà debbono nascere dalla *ragione* e dalla *coscienza*, veri elementi dell'*umano* operare *naturale*; al quale la fede aggiunge principj e forze soprannaturali (CXIV).

1230 Da chi debba maneggiarsi la forza pubblica

Dopo quanto si disse sulla pubblica forza, egli è chiaro che *il sovrano* (sia uno o moltiplice) è colui che dee maneggiarla secondo i varj oggetti a cui ella è diretta. Epperò nelle monarchie il monarca ne è supremo comandante: ma nelle poliarchie ogni specie di forza dee dipendere da colui a cui è raccomandata la esecuzione in quell'oggetto speciale a cui la forza è diretta. La forza *civica* dipenderà dunque dal poter governativo e giudiziario; la *politica* dalla intera poliarchia e dai suoi rappresentanti; la *guerresca* da chi sarà eletto generalissimo. In tal guisa la forza sarà fedele esecutrice del dritto, e il dritto otterrà pronto effetto nell'opera (1214).

CAPO VI.—*Conclusione.*

Articolo I.—*Della divisione dei poteri politici.*

1231 Dottrina di Montesquieu su tal materia

Da quanto si disse intorno ai poteri politici è facile il comprendere qual giudizio portar si debba intorno alla loro *distribuzione*. Pretese il Montesquieu *non esservi libertà quando* quello stesso *che fa la legge*, egli *e la eseguisce e giudica della esecuzione*; e pretese dimostrar questo assunto per la tendenza che ha naturalmente ogni potere ad ingrandirsi ed invadere (*). Ma egli dimenticò la forza della ragione e della coscienza, le quali ben possono moderare questa tendenza funesta; e che, essendo la specifica e più nobil parte dell'uomo, sembrano meritar qualche luogo nel calcolo delle forze motrici della società. Or se questa ragione e questa

(*) Espr. des lois l. XI, c. 6.

coscienza facciansi entrar in conto, egli è evidente che la teoria del Montesquieu viene a perdere gran parte di sua importanza e di sua evidenza. Senza perder tempo ad esaminarla partitamente presentiamo in poche parole ciò che ella ha di vero, ed eliminiamo ciò che ha di falso ed assurdo.

1232 Essa non è universale: suppone due errori

La prima verità che da sè si presenta, è che il sistema di Montesquieu, il quale nel suo libro sembra una legge *essenziale* della costituzione sociale, non è realmente se non una maniera particolare di soddisfare alla legge universale di giustizia sociale; la quale esige che *la autorità ordini a ben comune* (426 ec.). Presupposta questa legge qual primo assioma, il Montesquieu sembra soggiugnere—è impossibile che una sola persona (fisica o morale che ella sia) ordini a ben comune quando ella gode il possesso di tutta la autorità: dunque la autorità ossia i poteri politici debbono esser divisi—. Se in vece di questo raziocinio sì universale egli avesse detto che *in molti casi* L' UNO *abusa della autorità*; *dunque in molti casi può riuscirne utile la divisione fra molti*; egli avrebbe detto vero, ed avrebbe lasciato sussistere la possibilità di ogni forma politica. Ma il suo segreto intento era di costituir l'universo *alla inglese*; epperò dovette spacciar con franchezza due errori: 1. non esser possibile che si abbia sicurezza sotto la autorità *concentrata* in una sola persona: 2. che la autorità possa essere *non-concentrata* in qualche o individuo o corpo.

1233 I errore: non avervi sicurezza ove sono i poteri uniti

Dissi errore il primo perchè 1. affinchè non si possa aver sicurezza sotto i poteri *riuniti*, converrebbe che questa unione portasse abuso di potere *per sua natura*: il che se fosse, ne seguirebbe questo abuso essere *necessario*: or non è necessario a confessione degli avversarj medesimi; dunque *si può talora* sotto i poteri riuniti aver sicurezza: 2. realmente si possono avere e si hanno tuttodì tali fondamenti di sicurezza, da non potere *moralmente* dubitare della *abitual* condotta di una persona (o fisica o morale) ancorchè dotata ella sia di tutto il potere. E in verità chi non ravvisa in ogni famiglia tranquillissimo il figlio, benchè il triplice potere concentrato sia nel padre? (*) Vero è che la moral sicurezza, per cui vive tranquillo il figlio sotto lo scettro paterno, è fondata principalmente in quella tenerezza con cui lo raddolcì natura; ma qualunque ne sia la ragione, il fatto è sicuro: e posto il fatto, apparisce fallace *la generalità* della teoria da noi confutata. *Potrà* dunque esser fallace anche nella applicazione alla sovranità.

Tanto più che nella autorità sovrana possono trovarsi altre basi di giustizia o di interesse, le quali compensino ciò che vi manca di tenerezza, e rassicurino i sudditi con moral certezza di loro inviolabilità. E in verità se nel sovrano mancano gli istinti del sangue, essi mancano ugualmente nel suddito: il suddito è dunque più disposto che il figlio a resistere, ed ecco pel sovrano un motivo di timore di più, i sudditi son più numerosi; i sudditi non dipendono nella quotidiana esistenza; i sudditi non sono a perpetuo convivere..... quante circostanze atte a diminuire il pericolo di abuso nella autorità sovrana, epperò ad assicurare *moralmente* il suddito nelle *abituali* sue disposizioni! Quanto più forte poi a guarentir il suddito è il senso di natural giustizia e beneficenza in chi non ha interesse ad offendere! (478 segg.). E parlo di sicurezza *morale-abituale*, perchè sotto governo di uomini, cioè di *enti-liberi* e *peccabili*, niun'altra potrà mai rinvenirsene.

Questi principii razionali vengono confermati dal *fatto*: sono a migliaja i sudditi tranquilli sotto il più mediocre governo assoluto, appunto

(*) Bentham, Oeuvres T. II, pag. 249.

perchè comprendono che il sovrano non ha interesse ad offenderli, e che non avendolo non li offenderà. Al qual proposito il Cousin osserva che oggidì i governi assoluti operano come se fossero costituzionali (elogio per essi veramente onorevole), ed attribuisce questa loro moderazione alla influenza degli stati costituzionali. Ma a dir vero io credo che e nei costituzionali e negli assoluti la moderazione nasca dal perfezionamento della ragione e della educazione: giacchè più moderati si mostrano anche quei governi ove le forme costituzionali aveano nei secoli scorsi tutta la ruvidezza della loro epoca. Falso è dunque il primo principio del Montesquieu che asserisce non avervi libertà ove sono concentrati i poteri in un solo individuo o in un sol corpo.

1234
2 errore: i poteri politici poter essere totalmente divisi

E buon per noi che la prima proposizione è falsa, giacchè se fosse vera, ogni libertà sarebbe morta, non essendo *possibile un governo ove non sieno concentrati i poteri*: che è la seconda proposizione da noi poc' anzi censurata (1233). Il Montesquieu la suppone implicitamente, giacchè senza tal supposizione tutto il suo sistema andrebbe a terra; ma codesta ipotesi è contraria alla natura della società per modo, che l'A. medesimo è costretto a distruggerla, assicurandoci che nel governo costituzionale i tre poteri cammineranno di concerto (*). E in verità dove sarebbe la società senza *concerto*, senza *unità*? dove la *unità* se non si *concentrino* i poteri divisi? Dunque la macchina della divisione dee finalmente tornarsi alla unità, se vuolsi che la società cammini. Or questa unità non costituisce ella una persona morale, conosciuta da tutti sotto il nome di *società-governante*? e senza questa *persona governante* (441) è ella possibile una società? certo che no. Dunque se fosse vero che « tutto sarebbe perduto, ove il *medesimo corpo* esercitasse i tre poteri » (**), perduta sarebbe ogni libertà sulla terra, essendo impossibile che chi governa non sia o un individuo, o *un corpo*. Ben potrà questo comporsi or di molti individui or di molti corpi; ma sempre dovrà finalmente ridursi alla unità, epperò costituire *un corpo* (***).

1235
Illusione del preteso *bene comune*

— Ma in questa mia società governante, in questo corpo *uno*, le funzioni sono distribuite in varj organi separati. Or ecco, potrebbe dire Montesquieu, ciò che rende sicura la libertà cittadina; separati così i poteri, non potranno combinarsi se non quando trattasi di cosa utile a tutti; epperò il ben comune sarà messo in sicuro —. Sì, sarà messo in sicuro il ben comune (o piuttosto l'utile) di tutti quei che governano, i quali sono sempre il minor numero e dei più potenti (506); ma *la giustizia* vero ben comune, ma l'utile del maggior numero e dei più deboli che sono i governati, questo non sarà messo in sicuro dalla divisione dei varj poteri nei varj organi, ma dalla retta disposizione delle volontà governanti.

Non niego io già che il contrasto di queste non possa talvolta produrre una buona risoluzione (1068 ec.); ma niego che debba questa sempre nascere dal contrasto; e che questo contrasto sia limitato alla divisione dei poteri proposta dal Montesquieu: giacchè non veggo maggior difficoltà nella rea collusione di 30 persone investite di tutti i poteri, che nella collusione di queste medesime persone investite di poteri distinti: se dunque con tutti i poteri in comune poteano tiranneggiar il debole (****), potranno tiranneggiarlo ugualmente combinando poteri distinti.

(*) Elles seront forcées d'aller de concert (L. XI, c. 6, pag. 141).
(**) Tout serait perdu si... le *même corps* exerçait les trois pouvoirs (L. XI, c. 6).
(***) Il faut toujours reconnaître *une* autorité supérieure, qui ne reçoit pas la loi, et qui la donne (Benth.. Oeuvres T. 1, pag. 231)
(****) Dans les républiques d'Italie où ces pouvoirs sont réunis, la liberté se trouve moins que dans nos monarchies (Espr. des loix L. XI, c. 6).

1236
Si riduce la dottrina di Montesquieu a termini generali

La dottrina dunque del Montesquieu nella sua generalità è falsa; e perchè sia vera vuolsi ridurre a certi casi particolari, nei quali potrà essere utile il dividere fra molte persone i poteri politici. Ma questi casi non potrebbero eglino ridursi ad una qualche norma generale che desse loro un aspetto *teoretico*, e li rendesse obbietto di scienza? Sì, che potrebbero. E a ben comprenderlo riflettete che la teoria del Montesquieu nacque dallo aver considerato nel governo il solo elemento della *sensibilità*, e dallo aver dimenticato quel della *coscienza* (1231 LXXXV): figlio del *sensismo* francese, lo *spirito delle leggi* si limitò quasi sempre all' ordine materiale come altrove notammo (LXV 1134-8), e trascurò, come sogno di anime belle, l' elemento morale. Procuriamo noi di congiungere amendue gli elementi, e di attribuir loro la giusta loro influenza; e la formola del Montesquieu dovrà cangiarsi in questa — NON PUÒ AVERSI SICUREZZA, SE LA FORZA MATERIALE NON VENGA SUBORDINATA ALLA FORZA MORALE —. Or in due modi

1237
Tre mezzi di subordinare la *forza* al *dovere morale*, *materiale* e *misto*

si può ottenere questa subordinazione, cioè 1. col far sì che il possessore della forza materiale sia *volontariamente* subordinato alla forza morale, vale a dire al dritto; 2. col far sì che anche a *suo malgrado* egli debba operare in conformità del dritto. Il primo si ottiene collo stabilire in chi governa la luce del vero e la rettitudine della giustizia; il 2. si ottiene contrapponendo alle influenze malefiche delle passioni di chi governa la reazione di altre passioni uguali e contrarie. Si danno dunque due metodi estremi di suprema organizzazione politica, analoghi alle due grandi scuole filosofiche *idealismo e sensismo*, e ai due elementi del composto umano da cui queste nascono, *spirito e materia*. E siccome la *perfetta umanità* consiste nella retta combinazione di questi componenti in un sol soggetto (Introd.); siccome la perfetta filosofia nella teoria media che congiunge amendue gli elementi; così la perfetta organizzazione politica è quella ove sono rettamente coordinate le due influenze (732).

1238
La lor bontà è relativa alla situazione sociale del momento

Evvi per altro un gran divario fra *teoria* filosofica e *organizzazione* politica: la *teoria* discorre del vero, la *organizzazione* promuove il bene: la teoria lavora da padrona sulle proprie idee, la organizzazione lavora sulle altrui volontà da semplice governatrice. La prima dunque allorchè conosce il vero può tosto aderirvi; ma la seconda, conosciuto il bene, dipende ancora nel suo operare dalle disposizioni accidentali e precarie delle volontà che ella dee muovere. Retta dunque sarà la teoria filosofica allorchè si conformerà *assolutamente* al vero; ma la organizzazione politica allor soltanto sarà perfetta quando oltre la mira al *bene* che dovrebbe essere, misurerà ancora le sue forme colle *forze* che lo debbon produrre, considerandole nel loro stato presente (1094).

Quindi è che in uno stato ove abbia molta forza la coscienza saranno men necessarj i contrasti delle passioni; all' opposto ove la coscienza è debole, il contrasto delle passioni debbe essere più equilibrato e gagliardo (742). Or l' equilibrio delle passioni si ottiene più agevolmente quando esse hanno ciascuna in mano una parte del potere sovrano. Dunque la divisione dei poteri è tanto più necessaria in uno stato, quanto nella costituzione di esso è minore la influenza della coscienza; e vice-versa quanto più la costituzione di uno stato assicura la influenza della coscienza, tanto meno sarà in esso necessaria la divisione dei poteri politici.

1239
La divisione dei poteri non è sempre un bene

—Ma perchè, potrebbe domandar taluno, perchè non istabilire in legge universale questa *divisione dei poteri*, poich' essa è giovevole? Che male sarebbe che in quei popoli ancora ove la coscienza può molto, si trovasse la giunta di questo impulso materiale? — Rispondo. Certamente dalla regola che abbiamo or ora stabilita, e dal fatto che abbiamo altrove osservato (691 1106 ec.) riesce evidente non solo essere convenevole

per dritto, ma necessaria per natura, una qualche divisione dei poteri politici fra gli uomini associati: ma riflettasi bene che tutto ciò che si accorda al bisogno di *contrasto* si toglie alla *unità* la quale è il più essenziale costitutivo, anzi è l'*essere* stesso della società (455 ec.). La *divisione dei poteri* è dunque *per sè un male* sociale, nè diviene un bene se non *in quanto è necessaria* ad impedire mali maggiori. Dunque tutta la divisione non necessaria è puro male, nè deve ammettersi in un perfetto ordinamento politico: e se abbiamo accordato poc'anzi non esistere società umana senza qualche divisione, ciò avviene appunto perchè la imperfezione della umanità mai non permetterà fra uomini un ordinamento politico assolutamente perfetto.

1240 Vera dottrina intorno alla divisione dei poteri

Si avverta bene, e si ponderi con tutto il peso di sue ragioni la dottrina proposta; e forse in essa si troverà, non solo la base con cui risolvesi il problema sulla *divisione dei poteri*, ma anche la spiegazione della storia filosofica di esso problema.

Il problema dice:—è egli necessario per quiete del suddito che i poteri sovrani sieno posseduti ciascuno da persona diversa?—La dottrina generalissima risponde: tanto sarà più opportuna una tal divisione, quanto il possessore unico della autorità andrebbe più soggetto a traviar per passione. Questa applicata alle sovranità concrete, quali conseguenze presenta? 1. la sovranità del Creatore è tanto più perfetta quanto più assoluta. 2. La sovranità di uno scellerato tanto più retta quanto più legata. 3. La sovranità di un uomo abbandonato alla fiacchezza natia, epperò più propenso a cedere alle passioni, dovrà abbondare di ritegni e di contrasti che egli si sforzerà continuamente di scuotere. 4. La sovranità di un uomo sostenuto da mezzi naturali di educazione e da soprannaturali di religione, abbisognerà di ritegni minori, ed esso se gli imporrà più volentieri da sè medesimo.

Così risponde la teoria secondo i varii casi in cui può trovarsi la società pubblica (*).

1241 È comprovata dal *fatto*. Il potere si andò dividendo nello stato di natura

Chiedete ora alla storia filosofico-politica del genere umano quali furono le vicende della *division dei poteri*? Vedrete spuntare il potere *uno* nella società patriarcale col sostegno della religione primitiva e della tenerezza paterna: decadendo la religione vedrete le nazioni più svegliate e colte propendere verso la divisione, non pur nelle repubbliche, ma anche nelle monarchie. Una prima divisione darà calma per qualche tempo alla nazione pel contrasto dei governanti moltiplici: ma questi a poco a poco congiungendosi di interessi, e divenendo *un corpo* (1234), renderanno necessarie nuove suddivisioni, e produrranno una perpetua tendenza *democratica* o piuttosto *anarchica*: la quale, giunta all'abisso, provocherà il *despotismo*. Spunterà frattanto da una terra benedetta *la giustizia*, e stabilirà una perfetta monarchia appoggiata alla *infallibilità* di una voce che insegna e alla *santità* di una legge che governa indefettibilmente: ma nell'atto di fidarne il triplice diadema ad uomo mortale e fragile, ne temprerà il potere (916) con una tinta di forme aristocratiche (**). I popoli che in questa universale associazione prenderanno parte e col credere e col vivere, acquisteranno fede nuovamente e alla possibilità di una coscienza vincitrice delle passioni, e alla possibilità di un governo regolato

1242 Si riunì nello stato ristorato dal Riparatore

(*) Troviamo nel giornale dell'I. R. Istituto di Milano (T. I, pag. 252) una bella analisi dell'opera tedesca: — Saggio per istabilire la scienza politica sopra base immutabile, per un uom di stato —, le cui vedute ci sembrano alle nostre analoghe assai, e che raccomandiamo ai saggi filosofi, benchè non ci fu possibile finora il consultarla come pur brameremmo.

(**) Tale è il governo della Chiesa al parere di sommi teologi.

dalla coscienza: ed ecco risorgere monarchie assolute per consentimento dei sudditi, a cui ispira fiducia nel principe e la religione che professano comune con esso lui, e il padre comune (1036) da cui dichiarasi il dritto (*jus dicitur*) a principi ed a popoli: ecco regnanti inalberar sul diadema la Croce regolatrice sovrana, e assoggettar ad un potere morale, distinto dal loro, la forza irresistibile dello scettro: ecco l'epoca in somma dei Re santi, del potere assoluto, dei sudditi devoti al trono. Ma i successori si sottrarranno a poco a poco prima col *fatto* poi colla *dottrina* alla giurisdizione del pastore supremo, e alle voci della coscienza; e torneranno i popoli a diffidarne e ad implorar guarentigie dalla divisione dei poteri; e quei popoli e quei secoli che più avran *protestato* contro la fede e contro la santità del cristianesimo, quelli saranno i più ardenti a volersi assicurare col dividere e suddividere la autorità: ed ogni nuovo trascorso di chi governa provocherà nuove suddivisioni, di cui la forza o anche il dritto ben potrà impedire la esecuzione, ma non riuscirà per questo ad estinguerne la bramosia.

1243 Tornò a dividersi scemando la forza religiosa

1244 Queste varietà nascono da cause intrinseche

Bramosia stolta, se spera rinvenire un artificio con cui chi *può il tutto* nella società non abbia passioni; o avendole *non possa* soddisfarle (1030 1229); o non potendo, non tenti almeno di acquistar nuove forze: bramosia però non del tutto irragionevole, se da nuove suddivisioni sperasi solo qualche tregua al travaglio; qualora queste suddivisioni potessero sgorgare da fonte sincero di legittima autorità. Ma fuori del sistema religioso, quanto è difficile che la autorità voglia da sè medesima dividersi, limitarsi! nel sistema religioso poi (purchè non sia pura teoria ma pratica) qual popolo chiederà divisione dei poteri? se anzi il popolo suole rendere più assoluto il potere che egli sperimenta più benefico (LV); ed il sovrano all'opposto divide *di fatto* il potere, che gode in tanta pienezza *di dritto*, sì col consultare prima di dar leggi, sì col delegare alla loro esecuzione, sì col cercare da sè stesso argini insuperabili a qualche trasporto repentino (1100).

1245 Conclusione della nostra teoria sul bisogno di divisione

Concludiamo pur dunque che la *divisione dei poteri* è la politica della umanità decaduta, la *unità dei poteri* è la politica della umanità incorrotta, l'*avvicinarsi alla unità* dei poteri è il naturale andamento della umanità ristorata per virtù superna. La prima, effetto della colpa e del vizio, è un principio di distruzione sociale contrapposto ad un altro principio di distruzione più pronta, il despotismo: la seconda, effetto immediato della natura intelligente (302), è principio di perfezione sociale: la terza, effetto dello stato presente dell'uomo, misto di ragione e di corruzione, è un principio variamente applicabile, secondo il perpetuo oscillare che fanno naturalmente le società e gli individui, or verso il ragionevole or verso il bene sensibile.

Ed ecco, se non erro, il vero aspetto sotto cui presentasi nella universal sua forma la dottrina sulla *divisione dei poteri* politici; ben diversa, come ognun vede, dalla forma gretta e limitata sotto cui la presentò lo spiritoso legista del secolo XVIII. propenso troppo allo elemento materiale, epperò alle considerazioni locali e momentanee, che a' giorni suoi strascinavano pur troppo a decadenza la sua nazione.

1246 Sulla forma di tai divisione. Epilogo

Questo stesso difetto fece che, tutto affissandosi in quel codice, fuor del quale credette non veder altro che servitù, limitasse le forme di divisione a tre soli poteri politici. Ma da quanto abbiam detto nel corso di questa dissertazione, egli è chiaro che quattro sono, razionalmente parlando, i poteri politici: che, se vogliansi combinare in maniere varie e questi quattro poteri elementari (*costituente, deliberativo, legislativo, esecutivo*); e le moltiplici loro suddivisioni (organizzazione personale e territoriale;

rimostranza e ispezione; legislazione civile e penale; potere governativo, amministrativo, giudiziario, militare, di ordine civico o politico o guerresco), si troverà campo a studiare assai sulle forme possibili, e sulle tante e sì varie già esistenti che ci vengono presentate dalla storia antica e moderna. Lasciamo questo studio allo storico e al pubblicista: noi avrem soddisfatto al nostro intento (1044) se avrem presentato *teoricamente* un quadro completo dei poteri politici, dedotti dalla natura e non da particolari consuetudini o costituzioni di questa o di quella nazione; e se avrem proposto sotto il suo vero aspetto la teorìa della reciproca lor relazione. E quando pure a tanto non sia giunto il nostro intelletto, sarem paghi almeno se in sì tenebrose regioni avrem alzata una fiaccola non traditrice, invito a più valorosi ingegni, che vagliano a diradarne la oscurità.

DISSERTAZIONE QUARTA

LEGGI DELL'OPERAR RECIPROCO FRA SOCIETA' UGUALI INDIPENDENTI. BASI DEL DRITTO INTER-NAZIONALE.

CAPO I.—*Partizione della materia.*

1247 *Il dritto inter nazionale è una estenzione del pubblico*

Il grande emolumento che dalle trattazioni scientifiche suole ricavarsi, è quello di riunire nel germe delle poche nozioni universali le mille applicazioni particolari, in modo che queste a poco a poco vadano come per se stesse sbocciandone, allorchè il principio viene fecondato dal fatto; e mentre spuntano già trovino nella dottrina universale preparata e limpida la dimostrazione di quelle leggi sotto cui il loro essere viene a prodursi e ad operare.

Questa utilità dei metodi scientifici dà a me coraggio e lena mentre prendendo ad esaminare la società delle genti — Batte a volo più audace omai le piume la farfalletta dello ingegno mio; perocchè sembrami dover fare appunto come quel astronomo che, con nulla più che prolungare i lati degli angoli, formatisi quasi microscopici nella sua pupilla o negli stromenti che la confortano e reggono, misura la ampiezza sterminata dei movimenti celesti e ne stabilisce le leggi. Così la mia trattazione, avendo contemplato sotto aspetto generico e quasi con *formole generali* la società nelle sue dimensioni ordinarie, parmi dovere agevolmente procedere a determinarne la natura e le leggi nella società sterminata del genere umano con nulla più che dilatare la applicazione delle nozioni e delle norme fin qui stabilite.

1248 *Noi ne diam solo i primi germi*

Lungi da me il pensiero di dare a questa applicazione il titolo e i meriti di un trattato compiuto intorno al gius delle genti; che sarebbe prosuntuoso assunto per sì breve compendio, anzi saggio. Non solo io lascerò, per limitarmi alle parti di filosofo, tutto ciò che nel dritto inter-nazionale è propriamente *positivo*; ma delle stesse verità naturali e filosofiche non altro esporrò che i germi, dai quali tutto possa dedursi il natural diritto inter-nazionale; affinchè apparisca in qual modo le teorie finor proposte vengono a svilupparsi naturalmente mentre si stendono sulla vastissima sopraffaccia.

1249 *Partizione e osservazione*

A tal uopo ne sarà mestieri prima dimostrare la natura della società *inter-nazionale* deducendola dai principj di già stabiliti: ma siccome questa natura (300 597), altro non può essere se non un risultamento della giustizia universale applicata a fatti particolari fra varie genti, dovranno in primo luogo determinarsi le relazioni fra due società uguali in istato cos di pa ce come di guerra. Assicurare l'adempimento di queste leggi es-

sendo lo scopo della società inter-nazionale, da questo scopo si misurerà qual sia la natura, epperò qual debba essere l' ordinamento politico nei dritti e doveri di essa società suprema, affinchè divenga capace di proteggere i dritti delle nazioni associate, e di assicurarne l'adempimento.

Nell' atto poi che usiamo la parola *inter-nazionale* intendiamo parlare di relazione fra società *reciprocamente indipendenti*; prescindendo dalla più rigorosa significazione, con cui la voce *nazione* suol significare identità di razza, di territorio, di lingua ec. Nelle regioni *metafisiche* della politica stiam noi tuttora viaggiando; onde se talora adopriamo esempj concreti, essi sono a puro schiarimento (595): le applicazioni le abbiam riserbate alla quinta dissertazione (596).

CAPO II.—*Prima base del dritto* inter-nazionale.

1250
Oggetto di nostre ricerche

Poichè la società inter-nazionale è parto della operazione *morale* dell' uomo, epperò la sua formazione va soggetta a leggi morali; perciò a ben comprendere la natura di tal società dobbiam procedere come per gli individui abbiam fatto; cioè considerando prima i dritti e doveri (365 segg.) universali fra nazioni uguali, dei quali dritti e doveri esser dee *conservatrice* e *perfezionatrice* la società inter-nazionale, che può appellarsi la società *civica* delle genti (740 segg.). A tale intento suppognamo per un momento che esistano in terra due sole società indipendenti ed esaminiamone le relazioni partendo dai principj di natura.

1251
Le relazioni morali internazionali passano fra i sovrani

La loro relazione, essendo relazione di *società* a *società*, non può esercitarsi *realmente* e *moralmente* se non fra sovrano e sovrano, sia esso monarchico o poliarchico è lo stesso: (*lo stesso*, io dico, in quanto alla relazione la quale si termina reciprocamente alle *unità sociali*, costituite essenzialmente dalle autorità, qualunque elle sieno: ma ciò non vieta che la differenza di forme possa poi trarre la relazione inter-nazionale a conseguenze (1254) notabilmente diverse).

1252
Prima legge di queste: *amore scambievole*

Or se le relazioni inter-nazionali passano fra sovrano e sovrano, si comprende a qual fine debbono essere dirette. La relazione fra sovrani è relazione fra individui della medesima specie, e individui uguali perchè *indipendenti*: la relazione fra individui della medesima specie dee congiungerli nel cooperare al ben comune, intento del Creatore (314): l' intento del Creatore è che la autorità sovrana miri al bene temporale dei suoi, sotto le leggi di giustizia e di equità (740 segg.). Dunque ogni sovranità, mentre dee, considerandosi *come pura autorità*, procacciare il bene individuale dei suoi sudditi assicurandone i dritti; considerandosi poi *come uguale relativamente ad altra società*, dee volere che questa pure colla sua autorità sovrana procacci il bene dei suoi assicurandone i dritti, giacchè tal è per ogni società pubblica (726 e 742) l' intento del supremo Signore. Dal che deriva fra' sovrani una legge morale che così possiamo esprimere:—Una società dee trattar coll' altra in modo da procurarle felicità; epperò non fare nè esigere pei proprj sudditi cosa, d' onde risulti *danno* agli altrui, vale a dire *offesa dei loro diritti*—. E siccome questa legge è *comune* a tutte le *società uguali*, così ne nascerà per ciascuna il dritto di non essere impedita nel proteggere i dritti dei proprj sudditi. Dal che apparisce quanto rettamente venga dal Grozio vituperata la dottrina, da noi altrove biasimata nel Montesquieu; che permette il muover guerra ad un popolo soltanto *perchè* prospera e cresce.

1253
Divario fra amore sociale, e amore inter-nazionale

Debbonsi dunque le società, come gli individui, amor reciproco (315): ma con questo divario, che siccome *amare* è *voler bene*; e il bene o fine della società è diverso e subordinato a quello dell' individuo, del quale

ella dee far il bene (726): così l' amore fra società ossia fra sovrani non consiste precisamente *come sovrani*, in amicizia *personale*, ma in amare il bene della altrui società, subordinato al bene degli associati: amore assai diverso negli effetti dall' amore che lega individuo con individuo.

1254 E questo or nel monarchi or nei poliarchi

Di più, siccome nel governo monarchico l' *uomo* divenuto possessore unico della autorità sociale (524 531) diviene per questo stesso un *uom potente*; il che non accade nella poliarchia, ove è bensì *potente il consenso* (521 segg.), ma i poliarchi fuor del consiglio sono semplici cittadini, benchè privilegiati di poteri politici derivativi, come certi ufficiali nella monarchia: quindi è che il monarca può talvolta, nell' adempiere certi suoi doveri più individuali che sociali, essere obbligato o almen consigliato a valersi di quel potere che la sovranità conferisce al suo individuo; il che non potrebbero i poliarchi: ed eccone la ragione. Il monarca coll' essere di sovrano congiunge l' esser uomo individuo: or nell' adempimento dei doveri individuali l' uomo dee, secondo la individual sua coscienza, usare forze proporzionate al dovere: dunque se il dovere richiedesse l' uso di un potere più che privato, il monarca, il quale ne è in possesso, potrebbe in tali circostanze, od anche dovrebbe, valersi del proprio potere per compiere i doveri suoi personali. All' opposto i poliarchi, essendo per sè cittadini isolati, non possono disporre delle forze sociali se non per concorde sentir sociale: epperò il privato *dovere* non potrà mai da veruno adempirsi con forza pubblica, la quale non va soggetta al privato *volere*.

1255 Riguardi con cui le società debbono mutuamente trattare

Questa prima idea dello *amor inter-nazionale* ci fa comprendere quale esser debba la base delle deliberazioni sociali quando una società si pone a contatto con altre. Ella dee 1. dal canto suo esaminare se le condizioni particolari di associazione con esse, perfezionando la sua esistenza *politica*, la porranno in istato di far il bene dei suoi, come ne ha dovere *civico*. 2. Se le condizioni medesime contribuiranno a perfezionare politicamente le società alle quali si stringe, sì che le loro autorità volgansi in pro e non in danno degli individui loro associati: nel che consiste la precipua differenza dell' amore fra individui dall' amore fra società, nata dalla natura delle *persone* associate; imperocchè nella persona *fisica* il corpo non ha *sentire* se non per l' anima e coll' anima, mentre nella persona *morale* la moltitudine ha un suo *sentire* in ciascun individuo, che può essere offeso dal *volere* del sovrano: onde le condizioni proposte dal sovrano possono essere lesive della società a cui comanda, e non accettabili per conseguenza da altra società, se questa non voglia cooperare in tal ingiustizia. 3. Quando esistono relazioni individuali fra sovrano e sovrano esse ben possono con personali riguardi ed ajuti venir secondate, ma non mai in modo che la congiunzione personale vada in danno delle società a cui comandano. 4. Dicasi altrettanto delle poliarchie aristocratiche, ove un certo numero di *eredi del potere sovrano* (530) hanno interessi distinti da quelli del maggior numero: ben potranno essi *di comune accordo* procacciar colle alleanze i vantaggi della loro aristocrazia; ma non mai con vero danno positivo dei proprii sudditi o degli altrui.

1256 Epilogo analitico dell' amore *internazionale*

Dal fin qui detto risulta che la prima legge di natura (*fa il bene*) applicata alle nazioni produce *amore* inter-nazionale; il cui *oggetto adequato* sono *le società*; il *fine* è la felicità di esse società; l' *organo* è il sovrano rispettivo; le norme sono *giustizia* che non lede nei dritti, e *benevolenza* che comunica nei beni. Siccome poi la idea complessa di società abbraccia, come altrove è detto (935), la moltitudine unita da un fine sotto certe forme e con certi dritti determinati, le istituzioni con cui ella reggesi, le persone in cui siede la autorità, il territorio ove ella posa: così l' amore inter-nazionale ha per oggetto *inadequato* ciascuno di questi elementi nelle società unite di cui dee bramare la conservazione e il perfezionamento.

E questo amore *inter-nazionale* è, per tutte le nazioni, come un *dovere*, così reciprocamente un *dritto*: dritto *rigoroso* in materia di giustizia, dritto *non-rigoroso* in materia di benevolenza.

1257
Basi *dei do veri* dello stato *ostile* considerato in generale

Potrà quindi raccogliersi quando una società indipendente possa e dirsi offesa e rivendicare i dritti e punir l'offensore (641 segg.). La violazione dei dritti rigorosi è quella propriamente che pone una società in istato di dichiararsi offesa, giacchè i non rigorosi, *per sè* non andando soggetti a giusta estimazione (352), non potrebbero autorizzare tal risentimento, se non quando le circostanze, trasformando il dovere di *benevolenza* in dover di *giustizia*, ne rendessero *enorme* la violazione. E poichè non solo i dritti di tutta la società ma anche i dritti singolari di ciascun socio sono *irrefragabili*, così questi al par di quelli possono, anzi debbono esser oggetto di tal richiamo.

Se non che potendo talvolta riuscire a danno *sociale* il rivendicare i dritti *individuali* (*), è chiaro dover la società misurar in tal caso con retta bilancia la collisione di questi col dritto sociale. *Sociale* io dico, e non già *di molti individui*; giacchè ben può accadere che una guerra, intrapresa a rivendicare i dritti di un solo, costi la vita a molti; ma il sostenere ed assicurare *a tutta la società* pacifico possesso di tutti i dritti è tal bene, cui non può prevalere il male materiale di pochi individui perduti. All'opposto se la società per rivendicare i dritti dell'individuo offeso, dovesse cimentarsi a totale esterminio col provocar un nemico prepotente, potrebbe e talor dovrebbe tollerarne il danno, anzi che avventurare tutta la società.

1258
Relazioni esterne di nazione ad individuo

Potrebbe qui domandarsi se le società non possano aver talora relazioni esterne anche con *individui* particolari? giacchè questo caso potrebbe variare alquanto i doveri reciprochi. Rispondo: l'individuo può essere o dipendente da altra società, o indipendente; il *dipendente* non può essere considerato se non nella società alla quale appartiene, epperò una società diversa dovrà usare verso di lui come verso membro della prima. L'*indipendente* poi o ha famiglia e territorii suoi proprii o va solo ed errante per le campagne: con questo secondo una società non può trovarsi a contatto senza che egli formi parte di lei, almeno momentaneamente (321): avrà dunque la società sopra di lui i dritti almeno di autorità universale, risultato della umana associazione generale. Questa relazione ci dà la base elementare di quelle leggi che in ogni società si sogliono stabilire riguardo agli stranieri, e ci conferma la assurdità delle dottrine di Burlamacchi in tal proposito, già altrove da noi censurate (LXX). È agevole il comprendere quanto esser possano svariate le speciali applicazioni di tal relazione, secondo la maggiore o minore onestà dell'individuo; giacchè un individuo innocente non reca nè pericolo nè disturbo, mentre all'opposto un vagabondo sconosciuto può cimentare a grave dissesto una società, e divenirle suddito non solo pel momentaneo contatto, ma ancora per la diminuzione del dritto di indipendenza cagionata dal delitto (606 644).

1259
Utilità pratica di tal dottrina

1260
Relazioni a famiglia indipendente

L'*indipendente* poi che con famiglia stabilita su terre da lui possedute in proprietà, forma una società domestica indipendente, ha un vero germe di sovranità; nè io veggo per qual principio gli si possa negare che egli

(*) Notate qui un esempio di quei *beni maggiori* che nella maggior società compensano al *consorzio* lo scemamento di indipendenza di cui altrove si disse (709 ec): uno stato piccolo (a cui però non mancano altri vantaggi) non può sempre, non dico *ottenere*, ma talora nè *chieder* giustizia; mentre una nazione potente potrà bensì soccombere nel cimento, ma sempre ardisce alzar la voce per far rispettare i suoi dritti Le nazioni men forti possono compensare tale imperfezione col confederarsi, come le famiglie confederate in *Comuni* ottennero nel medio evo che i loro dritti venissero rispettati dalla prepotenza dei Baroni (V. Muller, St. univer. T. 1, pag 608).

si trovi in vera relazione inter-nazionale tosto che con altra società egli venga a contatto. Imperocchè la superiorità domestica non differisce *essenzialmente* dalla pubblica; giacchè la sola lor differenza è la estensione del soggetto (517). Quando dunque la superiorità domestica è indipendente (governo patriarcale) essa cammina fra le *sovranità*; quale infatti noi veggiamo la autorità dei patriarchi, nella storia mosaica equiparati ai sovrani. L' essere picciola di numero e di estensione la società indipendente a cui essi presedeano, ben potea renderli soggetti alle irruzioni della forza, ma non dipendenti per valor di dritto. Lo stato *nomade* poi in cui essi viveano, come facea che *abbandonassero* (414) spesse volte le terre già occupate, così dava ai popoli circonvicini il dritto di sottentrarvi, ma non quello mai di cacciarneli (406).

1261 Oggetti di applicazione delle dottrine precedenti

Questi cenni possono dare le basi morali con cui giudicare sì intorno al procedere dei nostri maggiori verso le sventurate tribù e stati di America, sì intorno ai doveri nostri verso quei popoli ancor barbari il cui incivilimento forma oggidì scopo onorato a tanti voti (speriamoli tutti ugualmente disinteressati e sinceri) delle genti europee.

Stabilita e chiarita la giusta idea di amore *inter-nazionale* non è malagevole inferirne una giusta idea sì delle relazioni pacifiche, sì delle relazioni ostili: Incominciamo dalle prime.

CAPO III. — *Applicazione del dovere di amore inter-nazionale allo stato di pace.*

ARTICOLO I. — *Amore della esistenza politica di società uguali.*

1262 Divisione: amar *l' essere*, *la perfezione*

Se ogni nazione ossia società indipendente dee bramare alle altre il loro bene (1252), dee bramare per conseguenza, ed anche per quanto è in lei procurare, che esse conservino l' *esser* loro e ne ottengano la perfetta *operazione* (735 ec.): che val quanto dire, dee cooperare con tutte quelle colle quali si trova in relazione affinchè ciascuna conservi il suo *stato politico*, e renda *civicamente* felici i suoi associati. La conservazione dello stato *politico*, dal quale la sociale *unità* riceve forma concreta, è propriamente il fine *immediato* dello amore *inter-nazionale*, il quale congiunge le unità sociali (1252): il bene *civico* ne è il fine *mediato* giacchè a questo è subordinato il bene politico (736). In quella guisa appunto che il bene *civico* è oggetto immediato del *civico* amore (943 724 e segg.); ma subordinato sempre al bene *universale*, al quale dee condurci la particolar società (452).

1263 Amar l' *essere* induce a difenderlo: e con proprio vantaggio

L' amore dell' *essere* ossia della *politica esistenza* di ogni società amica, porta per natural conseguenza alla difesa efficace di lei contro ingiusti assalitori, come le relazioni individuali portano alla difesa dell' individuo ingiustamente assalito (390). Le ragioni sono le medesime; se non che rivestono nelle relazioni inter nazionali un carattere di maggior importanza, non solo per la maggior gravità dell' altrui pubblico interesse e diritto (366, t.) che si toglie a difendere o ad impugnare; ma anche per la *propria* salvezza della società difenditrice. Imperocchè il contatto fra le nazioni essendo più necessario e continuo che fra individui, il trionfo dell' oppressione è più prossimo pericolo di tutti i vicini: la difesa dunque di ogni società innocente dovrebbe collegar tosto ogni altra società circonvicina, non solo come oggetto del dover di amore, ma eziandio come comune interesse (431). Così l' avessero compreso quelle nazioni di Italia e di tutta Europa cui la bufera di Francia portava sterminio e promettea felicità. Guardando al *dritto* sarebbonsi tosto congiunte e salve; guardarono all' *interesse* momentaneo, e lo perdettero col dritto e coll' onore.

1264 Dalla difesa nasce società inter nazionale *concreta*

Nascerebbe dunque da questo *fatto* di ingiusto assalto, e dal comune dovere e comune interesse che ne risulta, il germe di *concreta* associazione inter-nazionale di cui sopra abbiam dato i primi cenni; di cui per altro adesso ancor non parliamo (1250).

1265 Induce a tutela dell' ordine politico

Ma l' *essere* sociale, essendo composto, può perire non solo per esterno assalto, ma eziandio per interna alterazione e decomposizione (673 segg.): l' amore inter-nazionale dee dunque dal canto suo contrapporsi, per quanto sta in lui, anche agli interni principj di sociale distruzione. Se non che la social distruzione procedendo per gradi e potendo talora, anzi, quando il primo distruggimento non venga impedito, dovendo giugnere tosto o tardi a nuovo ordine legittimo: varie saranno le norme colle quali dovrà procedere in questa onorata carriera una generosa società indipendente.

1266 1 nel nascere della sedizione

Quando un primo germe di sedizione o con rea dottrina o con iscompiglio di passioni o con aperto sollevamento apre il primo periodo di ruina sociale (674-75), sarà dovere di società amica ajutare la pericolante e a ravvisare e ad evitare il pericolo. Dal che può inferirsi quanto sia irragionevole certo dritto di asilo ai malfattori degli stati limitrofi, abolito in gran parte a' dì nostri; e quanto per l' opposto sia conveniente lo scambievole ajuto a tutelarsi dagli assalti del *delitto* (791). E se un governare men retto cagionasse in una società, o almen favorisse senza volerlo, gli ammutinamenti, a chi meglio che alla società amica si apparterrebbe il glorioso personaggio di *ammonitore* del sovrano errante, di *avvocato* del popolo afflitto, di *pacificatore* della società straziata nelle sue *persone sociali*, che egli tenterebbe tornare al debito di reciproco amore? (441) *Ammonitore* e non *giudice* di un amico che erra forse involontariamente; *avvocato* segreto dei dritti e non *favoreggiatore* pubblico delle ribellioni popolari, un tal personaggio sosterrebbe nel tempo stesso e le ragioni imprescrittibili della *giustizia*, e gli *interessi* del sovrano amico, cui niuno fuor di lui avrà forse coraggio di svelare un vero spiacevole. potendo ogni privato paventarne l' odio irresistibile. Ed ecco come nascerebbe a poco a poco la *pacifica* reazione o piuttosto sicurezza popolare da noi altrove indicata (1033 segg.) come naturale effetto della inter-nazionale società.

Dirà forse taluno che questi *campioni della innocenza* sono ormai sbanditi dal mondo reale e riputati bei sogni del cavalier della Mancia. Ma se si rifletta a quanta parte abbia quì e la giustizia e l' interesse e l' onor nazionale e la civiltà umana; se si legga in fronte alla agitata Europa l' animo e gli affetti, da cui viene ispirata; se si rammenti che lo spirito cattolico in lei redivivo, è spirito di generosità operator di portenti; se si misurino i passi già fatti nelle vie dell'ordine inter-nazionale, una pace di 30 anni fra mille elementi di guerra, le influenze europee sull' Asia e sull' Africa, la concorde abolizione del traffico dei Negri ec.; se tutti questi elementi si pongano in unica prospettiva, si comprenderà forse che la natura e la provvidenza, campioni irresistibili, hanno quì il loro braccio: quel braccio stesso che atterrò gli idoli sul campidoglio, che spezzò le catene della schiavitù, che umiliò cento diademi alla Croce.

1267 2 Nel dichiararsi dei partiti: dee salvar i *dritti ei genti*, se è chiamata

Ma si inoltrino i tumulti sociali, si formino nella società agitata due *partiti* contrarj, e dieno principio al terribile urto di civil discordia cozzando e con penna e con lingua e con arte e con armi.... qual sarà in tal frangente il debito di società amica chiamata in soccorso? Ella vuole salvar l' essere *sociale*, il quale consiste nel *dritto* non nelle *persone*; non dunque alle persone amiche ma ai dritti prevalenti dovrà essa recare ajuto: esaminar dunque, non già il proprio materiale interesse, ma la giustizia della causa che ella toglie a difendere, giacchè la giustizia è il primo bene (222 353 ec.) epperò il primo interesse di ogni società.

1268 I *vigenti* sono talora diversi dagli *antichi*

Ma pongasi mente che i dritti *vigenti* non sono sempre i dritti *antichi*, giacchè vi è un natural procedimento nei dritti, come vi è un natural movimento in tutto l'ordine dell' universo (939 ec.), e questo procedimento, questo movimento o sviluppamento morale apparisce in tali circostanze più che mai evidente. Imperocchè, quante collisioni possono combinarsi per modificare i dritti anteriori! Poterono questi esser scemati per delitto (606 segg.) or di chi abusò il potere or di chi ricusò la obbedienza, or forse (ed è più ordinario) d' entrambi: possono scemarsi tuttora a vista di una *prescrizione* politica divenuta necessaria a ben comune (678): possono modificarsi per la riconosciuta impossibilità di certe forme (*) politiche: possono modificarsi per reciproche convenzioni di partiti non ingiustamente discordi. Queste e mille altre circostanze consimili, ponderate a rigor di giustizia, possono autorizzare una società amica, non già ad *imporre* condizioni di suo capriccio (**) ma a porre la società turbata (e per essa quella parte in cui sono vigenti i dritti politici) in istato di ricostituire colla *naturale* sua autorità (1049 1) il corpo sociale caduto in dissoluzione.

1269 Per amore inter-nazionale una società non chiamata, non deve *intervenire*

Ma noi abbiam supposto che almeno uno dei partiti cozzanti *implori dalla società amica aussidio* (1267): suppognamo ora che niuno la chiami; le sarà egli lecito intromettersi? Ognuno ravvisa qui il punto più grave della quistione, oggidì sì celebre, sull' *intervento*, della cui soluzione teorica noi accenniamo solamente le basi.

1270 Finchè la società convulsa è retta dalla sua autorità

Le discordie di una società riguardar si possono e come infermità di lei medesima, e come pericolo di ogni vicino. Riguardiamle dapprima come infermità della società tumultuante: il problema sarà—se, quando una società si trova agitata da discordia, divenga *per dritto* dipendente dalle società vicine?—Supponete che le due società sieno puramente domestiche: vi avrà egli uom che sostenga la famiglia tranquilla aver dritto ad intromettersi, *non voluta*, per pacificar la discorde? Supponete due individui uguali; vi avrà egli chi pretenda potere il sano intromettersi a curare, benchè renitente, l' infermo? Non credo che veruno sostener voglia tal dritto, eccettuato un caso soltanto: ed è che l' infermo sia mentecatto o frenetico.

1271 Si dimostra dalla indipendenza nazionale

Ma queste sono semplici analogie, argomento di poca forza se non venga avvalorato d' altronde: or dunque lasciamo le analogie, e ragioniamo coi principj metafisici. Il principio ordinatore di ogni società *concreta* è quel medesimo che la *informa* (428), cioè la *sua propria* autorità *concreta*, la quale a lei non può mancare giammai, essendole *essenziale*. Questa autorità in una società *indipendente* è essa pure *indipendente* ossia sovrana (503): or chi è indipendente e sovrano non dipende da veruno: dunque niuno ha dritto ad intromettersi *non voluto* in una società concreta, dove sia tuttavia in vigore una concreta autorità qualunque. E dico *una qualunque*, perchè la *autorità sociale* è sempre la medesima, benchè i possessori possano esserne più o men legittimi, più o men giusti (663, 666);

(*) Se quei tre Principi *filosofi* del secolo XVIII che mostrarono sì poca *filosofia* nel famoso trattato del 1772, in vece di sbranar la Polonia amica, le avesser dato nuove forme politiche meno impraticabili delle antiche, sarebbero stati dalla posterità lodati come benefattori di una società alleata

(**) Come in tali circostanze suole accadere a dì nostri: la repubblica trionfante volle regalar repubbliche, l' usurpatore usurpatori, la costituzione costituzioni, e attualmente l' anglicanismo vuol regalare *Spagnolismo*. Questa specie di soccorso è quella che rende poi abbominevole ogni *intervento*: è il soccorso recato dall' uomo al cavallo nella sua guerra contro del cervo.

ed a lei sempre tocca l' ordinare la società; onde chiunque pretenda ordinarla *senza lei* e a *dispetto di lei*, ne usurpa ingiustamente i dritti.

1272 Ma sì, se la sociale autorità vi sia incatenata

Ma se all' opposto o venga il legittimo possessore della autorità ridotto alla impotenza di usarla, senza per altro esserne privo (*); o la società arrivi a tal segno di social dissoluzione che niuna *autorità nè unità* più ne congiunga, almeno in grandi masse, gli individui e le famiglie: allora la risposta sarà tutt' altra. Imperocchè nel primo caso la società che ha una *concreta* autorità impedita nell' uso, trovasi al caso appunto dell' individuo cui sia tolto l' uso di sua ragione; giacchè la ragione della società è la autorità (749). In tal caso l' intromettersi a far sì che la legittima autorità venga nuovamente ascoltata non è già un usurparsi il dritto di *ordinar* la società, ma un sostener nei suoi dritti l' ordinatore legittimo: il quale non potendo parlare, non può esprimere nè volere nè non volere (**); onde il sussidio prestatogli non solo non può dirsi *non-voluto*, ma è certamente *voluto*, giacchè la *autorità* vuol *governare*, come ogni facoltà vuole operare (23).

1273 O la società quasi sciolta

Nell' altro caso poi di total dissoluzione, se questa giugnesse a segno di togliere veramente *ogni* unità nazionale, è chiaro che converrebbe trattare cogli individui isolati, come sopra si è detto (1258): se non che non potendo in tale scompiglio non trionfar il delitto, sarebbe impossibile che gli oppressi non implorassero soccorso: *delitto* e *chiamata*, ecco dunque doppia cagione a vicina società di intromettersi. Ma questo è caso metafisico, perocchè in verità sempre rimangono, sebbene occulti, molti amatori della patria e dell' ordine; or questi che, formando tuttora la antica società, hanno per dritto una autorità sugli scellerati (430 segg. e 790), non possono frattanto esercitarla: dunque anche questa società è nel caso del frenetico cui manca, non la regione, ma l' uso di lei. Dunque anche in questo caso è lecito l' intromettersi (1268) *non a dar leggi* alla società convulsa, ma a renderle l' uso di quella autorità, cui tocca ordinarla; e ciò per la ragione stessa che poc'anzi indicai (1272).

1274 3 Nel governo *di fatto* già stabilito, ma non prescritto

Tutto il fin qui ragionato riguarda o la società ove la discordia si attizza, o quella ove già scoppiata combatte: resta il terzo caso quando il governo *di fatto* già regna e prepara non remota tranquillità. Di tal governo avendo noi nella parte terza già ponderati i dritti (659 segg.), non occorre qui dilungarci a chiarirne le applicazioni. Un semplice confronto di due teoremi già dimostrati basterà ad istradare il lettor penetrante. Le relazioni inter-nazionali mirano immediatamente all' ordine politico (1253 ec.): or i dritti di ordine politico appartengono al pretendente (667) fintantochè una politica prescrizione o altra causa legittima non li distrugga (678 segg.): dunque fino a questo momento ogni società vicina, se non abbia ad incontrar grave danno per sè medesima, od a crescere il male della turbata, sarà per amor inter-nazionale obbligata a favorirlo nel ritorno al trono avito (667), ed a punire l' usurpatore (644 668).

1275 La società non chiamata può intervenire *per difesa* propria

Ma finora abbiamo considerato l' *intervento* in ragione di *amore* internazionale: dobbiamo esaminarlo in 2. luogo come *difesa* inter-nazionale (1270). È egli lecito, domanderemo, intromettersi non chiamato negli affari di una vicina società convulsa, per tema che la convulsione si propaghi fino a noi? Il Montesquieu, che non arrossì di sostenere esser lecito muover guerra ad un vicino soverchiamente felice quando si teme che egli venga to-

(*) Come luigi XVI dopo il 10 agosto, e Ferdinando VII nel 1821.

(**) Onde rettamente Cicerone a Bruto (L. 2. ep. 7): *ne in libertate et salute populi R. conservanda auctoritatem senatus expectes nondum liberi .. Voluntas senatus pro auctoritate haberi debet, cum auctoritas impeditur metu.*

sto o tardi ad assalirci (1252), consiglierebbe qui forse che, senza aperto *intervento*, si favorisse con perfidi intrighi lo scempio intestino della vicina società per liberarsi dal timore (esecrabil timore !) della altrui felicità. Noi come non conosciamo il *dritto* di intromettersi a turbar la altrui *soverchia* felicità , così nè ammettiamo l'*intervento* per puro timor del *possibile*. Ma la tema di una ribellione ai confini appena mai sarà tema di *puro* possibile : e quando poi , come a tempi nostri , la ribellione poggiasse su dottrine pratiche , e le dottrine tendessero con irresistibil foga a propagarsi : allora non si tratterebbe di temer un possibile , ma di combattere un nemico già divenuto *assalitore*. La quistione si ridurrebbe in tal caso a questi due problemi : 1. Una società ha ella dritto di intervento per difendersi quando è assalita ? 2. Le dottrine anti-sociali di una nazione sono elleno un vero assalitore della vicina ?

1276 Qual sia la difesa necessaria in tal caso

Il primo problema non può tener sospeso alcun giudizio se la difesa di sè medesimo è dritto di ogni uomo (anzi direi quasi di ogni essere (272) se ad essere irragionevole competesse dritto) , molto più è dritto della umana società (430 790 ec.). Alla soluzione del 2. problema già abbiamo preparato un principio quando abbiamo dimostrato ogni dogma anti-sociale esser delitto , epperò potersi difendere la società contro tali assalti (884 segg.). Solo potrà dubitarsi se le false dottrine ammesse in una società possano dirsi *assalimento della vicina* ? Al che la risposta sembra dover contemplare ben molte limitazioni.

1277 Osservazioni per chiarire se vi sia un vero *assalto*

1. Osservisi che sebbene ogni vero sia utile ed ogni falso nocivo, pure certe deduzioni pratiche possono essere or meno dirette or meno evidenti : in tal caso la società che ammette i principii può negare le conseguenze. Non ogni falso adunque , ma quello soltanto che direttamente combatte o le basi di ogni società o la individuale esistenza di una società particolare, potrà dirsi assalimento di essa.

2. Sebbene ogni dottrina ammessa in una società sia essenzialmente propagatrice (871) , pure non tutte le società vicine , nè in tutti i tempi ugualmente vanno soggette a berne il veleno, nè da tutte le false dottrine possono temere ugualmente probabile la corruzione. Quando le relazioni sono remote ed interrotte , quando la società tranquilla è ferma nei suoi principii, e le dottrine opposte partono da principii non ammessi anzi screditati ; allora i movimenti intestini della società convulsa non possono riguardarsi come assalimento, ma al più come pericolo remoto. Ed in vero chi fia che sostenga oggidì pericolare la società europea per l'Islamismo o pel Buddismo, ed aver dritto *per propria difesa* ad assalire il Turco o gli Indiani ? In tali circostanze la guerra polemica e dialettica può ribattersi per armi consimili , con maggior probabilità di successo , e senza spargimento di sangue.

3. Una dottrina può venir sostenuta dalla società convulsa per dichiarata volontà sociale , o negletta per oscitanza , o tollerata per necessità (889) : nel primo caso, se la dottrina in sè sia, secondo il senso indicato (al 1.), anti-sociale, la società convulsa è vera assalitrice (*) : e molto più se si dichiari di voler propagare nei vicini codesti germi di morte. La *oscitanza* di lei nel reprimere le dottrine turbolente allora soltanto potrà

(*) La monarchia francese ce ne presentava sul finire del secolo scorso un terribile esempio, quando prendea a difendere la indipendenza americana.
Io non debbo decidere se tale indipendenza fosse ottenuta per dritto o per ribellione ; ma certamente fu appoggiata alle false dottrine del *patto sociale* (LXXI). La Fayette che la difese alzò pochi anni dopo l' albero di libertà in Parigi Non dico però che, *se la causa era giusta*, la Francia non dovesse difenderla : dovea difendere la causa giusta, ma non per principj erronei.

dirsi assalimento dei vicini, quando le rimostranze non bastino ad ottener riparo. La *tolleranza* finalmente può essere or *debita* or *indebita*, come altrove spiegammo (l. c.): la debita essendo un *dritto* non può dar motivo di doglianza, ma occasione di amichevole concorso alla propagazione del vero (884); la tolleranza indebita ricade nella oscitanza, sebbene più volontaria.

4. La propagazione di ree dottrine può riguardarsi come più o meno sociale, secondo che nasce più o meno dalla legittima autorità: or in una società convulsa la legittima autorità è per lo più favorevole a dottrine di ordine; dunque per lo più finchè sussiste una autorità legittima, col favorirla nei suoi diritti ogni vicina società difende se stessa. Dunque finchè esiste in una società l' autorità legittima, rarissimo sarà il caso che sia lecito l' *intervento non richiesto*, giacchè il primo dritto di essa autorità è di ordinar secondo sua ragione la moltitudine a lei soggetta.

1278
Conseguenza di esse; e conclusione

Dal fin qui detto apparisce che le intestine discordie di una nazione non danno a vicina nazione *uguale* il dritto di *intervento coattivo* se non quando tali discordie minacciano *positivamente* la politica esistenza della vicina società, tendendo con animo ostile a propagarvi dottrine sovversive, o ad eccitarvi passioni tumultuanti.

1279
Partizione delle materie seguenti

Vedemmo la prima conseguenza del principio di amore applicato alle nazioni fra loro uguali. Ma non basta volere agli amici il bene della *esistenza*, dobbiamo volerne loro i *mezzi*; i quali debbono essere naturalmente e *spirituali* e *materiali*, poichè la società congiunge *moralmente* degli individui composti ancor di *materia*. Esaminiamo quali obbligazioni imponga alle società *uguali* il bisogno che esse hanno e degli uni e degli altri: incominciamo dai materiali.

ARTICOLO II.—*Amore dovuto a Società uguali rispetto al ben materiale.*

§ 1. *Del possesso territoriale.*

1280
Partizione della materia di questo articolo

Ogni società ha due specie di ricchezze, *territorio* e *finanze* (1107): rispettarla in quelle che possiede è *giustizia*, aggiugnerle quelle a cui aspira ragionevolmente è *benevolenza*: sono questi principj già da noi implicitamente dimostrati (1256). Ma per isvilupparne alcuni cenni di applicazione conviene esaminare in primo luogo se la società possa possedere, e come? e che cosa possa possedere?

1281
La società può appropriarsi i beni consumabili e limitati

Possedere significa avere un *dominio attuale*, vale a dire aver dritto di usar per sè, escludendone altrui, e all' uopo rivendicandolo il suo (400 segg.). Una pubblica società d' onde può ripetere tal dritto? vedemmo altrove d' onde lo ripeta l' individuo: obbligato a conservarsi con mezzi non copiosissimi, e che si consumano usandoli, convien per necessità che di questi mezzi servasi lui solo, il quale per uso proprio li raccoglie e lavora (398 segg.). Di questi mezzi egli può acquistar il dominio; mentre all' opposto quelli che non si consumano o che abbondano soverchiamente, rimangono esposti perpetuamente alla occupazione di chi primo li afferra, come la luce del sole, il dissetarsi ad un fiume, il respirare l' atmosfera. Or queste stesse ragioni dimostrano che la società anch' essa può *possedere*, giacchè essa pure è obbligata a conservarsi, per conservarsi abbisogna di certi mezzi materiali, dei quali almeno alcuni si consumano usandoli; epperò da questi essa può escludere ogni altra nazione. Quei mezzi all' opposto, che non vengono consumati per l' uso, sottrarli al comun vantaggio, sarebbe un invidiare altrui il suo bene, non già un bramare il proprio. L' *amore inter-nazionale* vieta dunque un tal procedere, e la *giustizia* non riconosce un tal dominio e proprietà.

La proprietà poi della società può esser considerata sotto due aspetti: può dirsi proprietà della società quella di tutti i socj in generale, e quella destinata in particolare ad usi sociali come le pubbliche gravezze: della prima la società è tutrice (739 ec.), della seconda amministratrice; ma dall'una e dall'altra ha dritto ad escludere ogni altra società, per *governarle* amendue da sè stessa al bene del suo comune. Per *governarle* io dico, giacchè l'atto sociale è appunto il *governo*, l'*ordinamento* ossia la *retta unione*: onde apparisce essere diverso l'aspetto sotto cui IL MIO vien riguardato dalla società e dall'individuo: la società dice suo ciò che ella può *ordinare*, l'individuo dire suo ciò che può *consumare*. Siccome dunque una cosa qualunque non può essere *ordinata* da due principj di ordine *non subordinati* fra loro, così essa cosa non può dirsi MIA nel tempo stesso da due società *uguali*, benchè possa dirsi MIA nello stesso tempo da una società e da un individuo sotto diverso aspetto. Si dà per conseguenza ancor fra società un dritto di *dominio politico*, per cui una nazione può escludere ogni altra da ciò che politicamente ella possiede; e il violar tal *dritto* di dominio *politico* è ingiustizia *inter-nazionale*. Questo dritto passa fra nazione e nazione: dunque non impedisce gli individui nel loro dominio *privato*, col quale essi *usano* i beni utili, mentre la società li *ordina*. La materia è la medesima; ma di questa il dominio *privato* può trasformare materialmente la sostanza, mentre il *politico* può soltanto modificarne l'ordine ossia le esterne relazioni. Onde la società stessa quando *consuma* le sue entrate opera in relazioni *civiche*; quando le *ordina*, in relazioni *politiche*.

1282 **Indole del possedimento politico**

Dalla idea del dominio politico è facile il dedurre quali sieno le materie soggette a tal dominio. 1. Ella è tutrice, abbiam detto, dei dritti individuali: dunque tutto ciò che può divenire proprietà *civile* dei sudditi, può divenire proprietà *politica* della società, così nello *stabile* come nel *mobile*. 2. Ella è amministratrice di quanto si usa pel ben *comune*: ora pel ben comune si usano pure e *stabili* e *mobili* (1107); ella può dunque possedere *civicamente* a ben comune e *stabili* e *mobili*, ogni qual volta il possederli è utile al bene comune; utile cioè o al sostentamento dei suoi che li adoprano, o allo ordine sociale che li richiede. Nel disporre poi ed ordinare questi beni a comune vantaggio ella esercita la proprietà *politica*.

1283 **La nazione possiede *civicamente* i fondi pubblici; *politicamente* tutti i beni della società**

Di qui può comprendersi che, allorquando una intera società, una colonia p. e, va ad abitare un tratto di paese, mentre gli individui e le autorità acquistano in *civica* proprietà quei terreni che vanno legittimamente ad occupare, *per usarli* la società acquista *politicamente* tutto quel territorio a lei conveniente che dichiara *voler possedere per ordinarlo*. Onde due cose si ricercano al dominio politico la *utilità nel consumo* e l'*intenzione dichiarata di occupare* per ordinarlo a bene del proprio comune. Se non si *dichiara di occupare*, manca la esterna comunicazione ossia *promulgazione* di quel fatto da cui può nascere il dritto (343) di dominio *sociale*: or nella società umana si mira direttamente e immediatamente allo ordine *esterno* (724): dunque senza tal dichiarazione il dominio sociale non può stabilirsi. Se quello che si dichiara voler occupare non è *per sè gioverole* all'ordine sociale col *consumarsi*, una tal dichiarazione è contraria alla prima legge di amore sociale *voler l'altrui bene*; anzi è in sè stessa *contraddittoria*, giacchè è un dire—*escludo le altre società da una cosa a me inutile* (e questo è contrario alla prima legge) *perchè questa cosa* INUTILE *io debbo ordinarla ad* UTILE *comune* — (e questo è contraddizione).

1284 **Condizioni ad ottener il possesso: *utilità* e *occupazione***

Quindi può vedersi una importantissima differenza fra il *valore* delle cose nell'ordine *politico* e il *valore* nel *civico*. Il *valore politico* consiste

1285 **Il *valore poli-***

lico dipende da relazioni di ordine

nella utilità di una cosa per l' *ordine sociale*, il *valor civico* nella utilità al *vivere dello individuo*. Or l' individuo umano, impasto di ragione e di senso, trova utilità alle volte negli oggetti per sè i più insignificanti (952 4) agli occhi della ragione: ma l' *ordine sociale* essendo parto della *sola* ragione ordinatrice (426), non può dar *valore* ossia *utile* se non a ciò che realmente contribuisce allo ordine considerato cogli occhi della *ragione*. E siccome le idee *razionali* sono costanti ed uniformi epperò soggette a vera scienza, così la politica utilità non va soggetta al *gusto*, al *capriccio*, alla *moda* ec., come il valore *civico*; ma dee determinarsi a norma dei principii sociali: osservando però sempre che razionale è il dritto politico; ma essendo questo ordinato ad ottenere ordine civico (736), dee sempre aver riguardo all' individuale interesse del quale esser deve moderatore e sostegno, e che può molte volte dipendere da gusti e capricci stranissimi.

1286
Epperò le norme di rigorosa esattezza

Dal che ne siegue che ai dritti di dominio politico, e generalmente parlando a tutto il dritto inter-nazionale deve applicarsi la legge di collisione (742) tanto più rigorosamente, quanto più astratta, epperò scientificamente determinabile, ne è la materia.

1287
Applicazione di queste dottrine al pratico

Se dovessimo formare un trattato di gius delle genti, converrebbe adesso imprendere una applicazione dei nostri principii a tutte le materie ordinabili a ben comune. Ma, oltrechè molto può inferirsene da quanto abbiam detto trattando della civica e della politica ricchezza (947 1150), noi ci siamo obbligati a presentar solo un qualche esempio che chiarisca e non già a dare lo sviluppamento intero dei nostri principii (595). Prendiamo dunque per tema di esempio la gran quistione sul dominio del mare (*), giacchè il dominio della terra è assai men problematico.

1288
Problema del dominio sul mare

Il problema da sciogliersi così può proporsi: « 1. è capace il mare di essere appropriato? 2. chi può appropriarselo? » (**) Per rispondere vuolsi esaminare se il mare possa esser *utile con consumo* (1281) e se giovi all' ordine *politico* di chi lo occupa (1282)? e poichè l' ordine *politico* mira al bene civico, converrà prima indagare se il privato possa appropriarselo utilmente?

1289
Il mare nei luoghi fruttiferi è soggetto a dominio

È chiaro esservi molti punti di mare che alla industria privata possono divenir sorgente di ricchezza; e tal sorgente che potrà bastare a pochi: tali sono, es. g., i punti favorevoli alla pesca. Se dunque riesca ad un privato *occupar* questi punti dando esterna dimostrazione costante di volerli coltivar colla industria, avrà esso a quei luoghi un dritto simile al dritto di qual si voglia occupator della terra. Questo suol accadere in vicinanza del lido ove i segni di occupazione e i limiti dell' occupato possono col favore della social protezione e chiarirsi meglio e tutelarsi. Ma se col tempo si trovassero e certi punti in alto mare più vantaggiosi alla industria, e certi segni con cui indicarne la occupazione costante; come avrebbe dritto l' individuo ad occuparli, così l' avrebbe la società a proteggerlo nel bene occupato, e ad ordinarvi quanto potesse convenire a bene del proprio comune. Può dunque il mare per sè andar soggetto e a dominio *privato* e a dominio *politico*, qualor si consideri come *fondo fruttifero*.

1290
Il mare infe-

Ma prendiamolo nei punti ove è assolutamente infecondo: può egli

(*) Di questa ha trattato egregiamente al suo solito il ch. Sig. Prof. E. Amari in una dissertazione ove rende conto della opera del C. Lucchesi Palli (Giornale di statistica, T. 8. pag. 414 e segg); e benchè in qualche principio abbiam tentato via alquanto diversa, pure nel tutto ci professiamo a lui non poco obbligati.

(**) L. c, pag 419.

avere utilità veruna? ha una utilità immensa, ed è la utilità del passaggio; per cui quello che fu detto già *oceano dissociante*, è veramente il più gran mezzo di materiale associazione. Ma questo mezzo può essere necessario a molti o a pochi, ed essere più o meno necessario; e può per conseguenza partorire un dritto più o meno comune, più o meno urgente, vale a dire più o meno forte. Il mare che costeggia una terra a niuno è più necessario che agli abitatori della terra medesima per le reciproche lor comunicazioni: or le reciproche loro comunicazioni dipendono dall' ordinamento della civica loro autorità, questa è dunque *politicamente* padrona del mare che lambisce il lido, per tanto tratto quanto è necessario a tale comunicazione: che val quanto dire ha dritto ad escludere ogni altra nazione dallo stabilirvi ordinamenti sociali. E poichè fra i dritti della autorità sociale vi è anche il dritto di esiger gravezze (1177), la società possidente potrà anche esigerne in quel tratto di mare che a lei s' aspetta; coi riguardi però che altrove o già accennammo (1178), o accenneremo (1301).

condo può politicamente occuparsi quando è passaggio esclusivamente necessario

1291 Ma non quando altri ne hanno ugual bisogno

Ma scostiamci dal lido, in luoghi ove niuno ha stabilmente fecondato colla industria i campi del mare *aequora campi*: sarà egli lecito ad una nazione occuparne col dominio qualche parte? qui ella non ha sudditi da proteggere ed ordinare nei loro possedimenti; manca dunque la prima (1282) radice del dominio *politico*. Se le può essere utile il passarvi, questa utilità non le viene impedita dal passaggio degli altri; manca dunque la radice del dominio *civico*, cioè la *incomunicabilità* del vantaggio (398 segg.). Vietar quivi alle altre nazioni il passaggio sarebbe dunque non già procacciar il proprio, ma invidiare altrui il suo bene (128) sarebbe inumanità ed ingiustizia.

1292 Obbiezione: il mare può divenir fruttifero per dazii

Ma qui si presenta una obbiezione che può dare gran lume ad altri punti.—È falso, potrebbe dire un qualche Seldeno, che l' alto mare sia infruttifero: se una nazione se ne impadronisce potrà imporre dazj ad ogni nave, e trarne una entrata. Ogni nave che passa avrà caro di ottenere con poche monete il passaggio, e il mare posseduto diverrà sorgente di immense ricchezze—. Questa obbiezione se ben si mira è nell'ordine politico molto simile a quella che i difensori della usura propongono nell' ordine civico—il danaro (passaggio di valori (957)) può divenir fruttifero per altrui industria; dunque, se mi riesce di impossessarmene, posso mettere a tributo la industria altrui, e ritrarne gran frutto—.

1293 Difficoltà per gli utilitarii a risolverla

Confesso di non vedere qual risposta darebbe alla prima obbiezione un *utilitario* che ammette le dottrine della seconda. Dirà egli che *la utilità* di tal possesso non è ben intesa perchè fa torto altrui? questo è un abbiurare la sua dottrina che stabilisce la utilità esser fonte di giustizia. Dirà che fa danno a sè? ma come provarlo? Forse vorrà provarlo per la ingiustizia che si commette e che irriterà le altre nazioni: ma questo, 1. è un supporre che l' utile può essere ingiusto: 2. se non è ingiusto, le altre hanno torto di irritarsi che una nazione procacci il proprio vantaggio escludendo le altre: 3. potrebbero le altre nazioni irritarsi per qualsivoglia altra esclusione; dunque la difficoltà potrebbe applicarsi ad ogni dominio, giacchè ogni dominio esclude gli altri: eppure non si teme di irritarli. Dirà che toglie la utilità del commercio che è maggiore? ma questo è falso, giacchè 1. abbiamo supposto che, pagando, si ottiene il passaggio; 2. ogni terra occupata anzi ogni proprietà è nello stesso caso: è utile a chi la acquista, ma scema le ricchezze che potrebbero occuparsi dagli altri... Lasciamo agli *utilitarii schietti* il trovare nei loro principii una risposta che serbi al mare quella libertà, cui tutti veggono necessaria fuor di colui che ne possiede il dominio. Noi che ci professiamo *utilitarii temperati* (732), vale a dire che riguardiamo la *utilità* non già come im-

1294 Nostra soluzione; i dazii

suppongono possesso

mediata cagione del dritto e dovere, ma soltanto come *criterio* a conoscere gli intenti del Creatore, e gli intenti del Creatore come *causa obbligante* ad osservare le leggi naturali (112 474): noi, dico, poco avremo a penare nello sciogliere la obbiezione; e senza ricorrere per ora al dovere di socialità (1300) universale, altra fortissima ragione, risponderemo che se il potere di imporre dazii nasce dal dritto di dominio (1177), non può il dominio nascere dai dazii medesimi: questo circolo vizioso a cui si appoggia la obbiezione può autorizzare mille ingiustizie.—Io mi impadronirò del mare e così potrò imporvi dazii; i dazii lo rendono fruttifero; i fondi fruttiferi soggiacciono a possesso; dunque il passaggio del mare soggiace a possesso—. Con argomento consimile chiunque può o nuocere positivamente facendo un male, o negativamente togliendo un qualche bene, potrebbe farsi pagar un dazio da chi non vuole soffrire il danno: il che è appunto quel che fu detto *beneficium latronum*. No: la ragione di imporre dazii è il bene sociale e presuppone il *possesso* politico di quelle cose su cui si impongono: il *possesso* poi si appoggia alla *disconvenienza* (morale) di *comunione* nei beni; da questa *disconvenienza* noi ricaviamo per ragion di contrarii la *convenienza* ossia *onestà* (18 segg.) del dominio. Ma quando non vi è questa *disconvenienza* noi ricaviamo per ragion di contrarii la *convenienza* ossia onestà (18 segg.). Ma quando non vi è questa *disconvenienza* perchè la utilità è comunicabile a tutti senza danno reciproco, allora non si dà ragione di escludere gli altri (1283) epperò nè anche ragione di dominio. Or il mare considerato come *passaggio* è un bene comunicabile a tutti senza danno reciproco: dunque lo impadronirsene è *ingiustizia*; dunque l'imporgli o dazii o leggi o esercitarvi altri atti di autorità politica è vessazione contraria all'amore internazionale. Il che riguarda, N.B., il tempo di pace di cui stiamo ora parlando.

1295
Il possesso suppone *incomunicabilità*

1296
Dei passi di mare, necessarii a molti popoli

Ma potrebbe un tratto di mare essere *necessario* nel tempo stesso a varie nazioni, come sono i Dardanelli, il Sund ec.: sarà egli lecito in tal caso ad una di esse l'impadronirsene? Questa ed altre quistioni analoghe richiedono preventivamente che si risolva un altro problema più generale, cioè: qual dritto hanno, e qual dovere le varie nazioni di comunicar fra di loro? Prendiamo a sciogliere questo problema pei primi principii di società da noi stabiliti, e che svilupperemo anche più chiaramente nei capi seguenti.

§ 2. *Del commercio scambievole fra le nazioni.*

1297
Principii altrove chiariti di universal società

Qualunque *fatto costante* per cui due nazioni si trovino in contatto le unisce in positiva società (325 598), sottoposta alle universali leggi di *giustizia* poichè sono *uguali* (354), e di *amore* poichè sono da Dio create pel fine istesso (319, 1252). Or la natura mondiale porta che ogni nazione si trovi per lo più a *stabile* contatto almeno colle vicine, giacchè la porta a posarsi colla agricoltura sopra *stabile* territorio (538, 546, ec.), e a dilatarvisi sin tanto che non venga arrestata dai confini di quelle. Di più, essendo il commercio un vero bene sociale (967), ogni nazione tende per istinto di natura a comunicare colle lontane; e questo commercio, stromento del Creatore a compiere i suoi intenti, forma di tutte le genti una società (968); la quale procaccia agli individui ed alle nazioni una immensa utilità di ogni ordine: utilità *materiale* coll'uso di tutte le produzioni del globo, utilità *intellettuale* colla propagazione delle scienze, utilità *morale* colla assicurazione dell'ordine e colla unità di religione. La natura dunque (espressione eloquentissima degli intenti divini) chiama le genti ad universale associazione, e ne impone ad esse una obbligazione (112).

1298 Natura di tale obbligazione

Ma quale obbligazione? badate a non cadere in equivoco, giacchè il passo è sdrucciolevole, e molti vi prendono abbaglio: come lo prendono nel dritto individuale quel tanti i quali declamano contro la solitudine dei religiosi, tacciandola di andar contro natura (735 segg.). Per far comprendere l' abbaglio osserveremo, che 1. ogni obbligazione può essere considerata e nella sua parte *negativa* e nella *affermativa*: nel negativo ella è assoluta epperò di ogni luogo e tempo; nell'affermativo ella è ipotetica riguardando la opportunità di tempo e di luogo (112); 2. le obbligazioni di *un comune* non istringono direttamente gli individui, ma le società (797): or le società operano socialmente per mezzo della autorità regolante i membri; dunque essa sola è *immediatamente* legata dalle leggi di *morale* obbligazione, essendo ella sola il *libero* agente di sociale operazione (730).

1299 *Assoluta* nel negativo, *ipotetica* nel positivo adempimento

Premesse queste considerazioni capirete che la obbligazione delle genti ad universal società, considorata in quanto ella ha di *negativo*, obbliga tutti i capi delle società a non opporsi *mai* direttamente alla universale società delle genti; ma nel *positivo* non li obbliga *sempre* a tener carteggio o commercio *con tutti* i popoli della terra; ma solo con quelli ai quali per circostanze *di fatto* ciascun popolo viene obbligato da doveri or di giustizia or di benevolenza.

1300 Conseguenze: soluzione del problema proposto

Dal fin qui detto 1. si conferma che il dominio de' mari, considerati solo come *passaggio*, è contrario alla universale società delle genti, epperò alla legge di natura, secondo che abbiamo poc' anzi accennato (1290 segg.); 2. si comprende qual risposta debba darsi al problema proposto sul finire del paragrafo precedente. Si domandava se una nazione abbia dritto di impadronirsi (siamo in istato di pace) d'un tratto di mare il quale sia necessario al commercio di molte nazioni. È chiaro dalla precedente discussione che l'impadronirsene a solo oggetto di impedir tal passaggio sarebbe vietato: ma se una nazione possiede le terre vicine ed ha per conseguenza più di ogni altra bisogno di quel luogo, e lo ha prima di ogni altra occupato, nulla vieta che ne ritenga il dominio.

1301 Un passo di mare soggiace a dominio, purchè non chiudasi

Infatti applicate qui le leggi della collisione, e vedrete risultarne evidente la nostra dottrina. La collisione dee cadere sulla stessa materia (742): or la materia qui per le nazioni vicine è il *passaggio*, per la posseditrice è l' *ordine civico*: dunque non vi è collisione, purchè questo ordine non vieti loro il passaggio. Che se le nazioni vicine volessero *possedere* anche esse quel mare e la materia di contesa fosse *il dominio*; allora, sì, nascerebbe collisione, ma con quanta disuguaglianza di dritti! la nazione posseditrice, oltre la antichità del possesso, ne avrebbe il bisogno *quotidiano* per sicurezza dell' *ordine* civico, sommo bene sociale, e senza tal possesso, impossibile; mentre le vicine ne avrebbero un qualche raro bisogno per puro interesse materiale che può ottenersi col solo passaggio senza dominio politico. Un dritto fondato in titolo sì tenue potrà egli mai collidere il dritto della prima, per cui il dominio conteso è base di tutta la sociale esistenza? ella vi è dunque politicamente sovrana, e come tale ha dritto a regolarvi l' ordine, ad usarvi la forza, ad imporvi gravezze non lesive di altri dritti; ma non può in tempo di pace vietare alle vicine il passo, quando questo sia lor veramente *necessario*, come il compratore di un fondo non può chiudere ogni passo al compratore della casa postavi in mezzo.

1302 2 conseguenza: libertà di commercio, ma subordinata al ben comune

Gli stessi principii, coi quali abbiam dimostrato (1297) la libertà dei mari, tendono a dimostrare conforme a natura la libertà del commercio, ovunque non venga in collisione con altro dover più gagliardo: chè se tal dover più gagliardo si opponga, inceppar il commercio è vero amor so-

ciale. Tale è di presente il divieto dell' oppio alla Cina, tal fu un tempo il divieto di vendere armi al Turco desolatore, tale la limitazione dei viaggi in paesi infetti o di peste pei corpi, o di errori per gli intelletti: in tali circostanze la difesa di sè non contraddice al dovere di società, ma alle ostilità di un nemico or morale or fisico. Ma tolti questi casi, volere altrui il bene che vogliamo a noi stessi, significa profondere liberalmente anche alle nazioni vicine, quanto possiamo senza nostro discapito, quei tesori di che largheggiò con noi la natura: precetto ugualmente proprio e delle nazioni e degli individui.

1303 Confermata dal *fatto*

Il qual precetto rende a me sommamente probabile *a priori* ciò che il Say pretese dimostrare *col fatto*: cioè tanto divenir più ricca (a parità nel rimanente) una nazione, quanto più largo sbocco apre alle proprie produzioni, accettando con libero commercio le produzioni altrui (1170). Imperocchè se la natura ha associato in comune amistà le genti, e se ella medesima le invita ad una onesta agiatezza e ricchezza; non sembra probabile che *per sè* fra questi due o comandi o inviti debba nascer contrasto; e che l' amistà debba danneggiar le ricchezze, o queste impedir l' amistà. Ma ciò che *per sè* non accade, non può egli accadere *per accidentali* combinazioni? ne discorrano i politici economisti: a noi basta avere stabilita la legge generale di comunicazione inter-nazionale nei beni materiali come legge dello stato *normale*, lasciando poi a certe sociali infermità, qualora ella divenga necessaria, la medicina spiacevole ed urtante della (si permetta il vocabolo) *scomunica* inter-nazionale.

Passiamo a dire della comunicazione con cui debbono crescersi fra le nazioni i beni morali.

Articolo II. — *Comunicazione dei beni morali.*

§ 1. *Dei beni morali in genere.*

1304 Partizione: beni di intelletto

I beni morali sono di due ordini, cioè beni di *intelligenza* e beni di *volontà*. La intelligenza sociale ha dritto e dovere di conoscere: 1. il Sommo Bene ultimo scopo di tutto l' operar sociale (723) giacchè senza tal direzione mirerebbe a vuoto ogni suo ordinamento: 2. il bene dei proprii sudditi, vale a dire *il primo principio* dell' ordine civico, *la perfezione* a cui esso può giugnere, *lo stato presente* del popolo, cioè qual parte di tal perfezione ancor gli manchi e quali forze abbia per arrivarvi (1063 e segg.): 3. le disposizioni dei popoli vicini per rapporto alla propria società, affine di potersi regolare nei suoi andamenti (1070). I quali bisogni (*politici*) di verità corrispondono al bisogno individuale da noi altrove considerato (368-71); se non che l' individuo brama *il vero* limitato come naturale obbietto di contemplazione, le nazioni come natural mezzo di ordine esterno (1064).

Beni di volontà

La volontà sociale poi dee produrre due effetti principalmente, cioè 1. la *unione* in cui consiste l' *essere* sociale (1055); la pace (*tranquillità dell' ordine*) in cui ne sta la *perfezione*: la unione si ottiene fomentando l' amor patrio, la tranquillità ordinata della volontà sociale creando rettamente le leggi (1074, 923, 628, 909 ec.).

1305 Cooperar mutuamente a questi beni è dovere inter-nazionale

A questi beni debbono scambievolmente ajutarsi tutte le nazioni per debito di amore inter-nazionale; ed una nazione che tentasse ad arte o di spargere le tenebre sul vero, sull' ordine, sulle relazioni comuni, o di dividere e disordinare le volontà nelle nazioni vicine, sarebbe tal mostro da fare inorridir la natura. Ma non basta l' adempimento del precetto negativo (1298): vuolsi mirare inoltre al positivo e ricercare fin dove si estenda

tale obbligazione. Sebbene, a dir vero, intorno ai doveri spettanti *alla volontà* già crediamo aver soddisfatto ai debiti di un semplice saggio; giacchè del fomentar la unione abbiam detto al principio di questa dissertazione; ed avendo quivi mostrato come ogni società dee rispettare la altrui libertà (1270), abbiamo con ciò chiarito anche il precipuo dovere di una società spettante alla ordinata legislazione delle vicine. Essa non può *intervenirvi* se non in quei casi nei quali il disordine di una è assalto delle altre, come a suo luogo abbiamo spiegato (1278). Ciò che diremo intorno al debito di veracità inter-nazionale compirà il saggio anche di questi doveri relativi alla volontà, giacchè la volontà è diretta dal *vero* conosciuto.

1306 Divisione dei doveri di *veracità*

Questa *veracità* inter-nazionale, ossia questo dovere di promuovere nelle nazioni vicine la triplice cognizione del bene sommo, del bene civico, delle relazioni comuni, è dunque il solo punto che dobbiamo chiarire. Il dovere riguardo al bene sommo offre una quistione di alta importanza storica che potrebbe un giorno rivivere; vale a dire qual dritto abbiano reciprocamente le nazioni nel propagare la vera religione? Gli altri due doveri sono la base del dritto diplomatico, il quale regola le varie nazioni nelle reciproche comunicazioni pacifiche. Diciam prima di questo, ma brevissimamente.

§ 2. *Base del dritto diplomatico: Lealtà.*

1307 Riguardo agli interessi 1 comunicar volentieri il vero

Se ogni nazione ha dritto a conoscere il vero in ciò che concerne i suoi interessi, è inumanità il ricusarne gli ambasciatori in tempo di pace. Ma avvertite che per ambasciatore non intendiamo adesso più l'una che l'altra delle tante forme e nomi, sotto cui può stabilirsi la comunicazione di intelligenza fra nazioni associate. La legge di natura non ha formolari ed etichette; ma come vuole la comune cospirazione al bene, così vieta di ricusare senza ragione i messaggi, qualunque essi sieno, di nazione vicina che invita a cooperarvi. E se talora debbasi per buona ragione, come accade in tempo di guerra, ricusare agli inviati la permanenza o anche l'ingresso, sempre però dee rimanere aperta alle convenzioni una qualche via. *Non ricusare le comunicazioni amichevoli* è dunque la prima legge che risulta dal dovere di veracità inter-nazionale.

2. Rispettar la inviolabilità dei legati

Il messo poi rappresenta nella nazione straniera la propria nazione e il sovrano di questa: epperò come ha dritto alle dimostrazioni di amore inter-nazionale, così ne ha corrispondente il dovere. Pel dritto che gli compete, egli dee poter servire *liberamente* di organo inter-nazionale; dal che derivasi la sua *inviolabilità*, senza di cui l'impiego di ambasciatore sarebbe poco men che impraticabile. Pel *dovere* di reciprocità gli è vietato di nulla intraprendere in danno della nazione, amica o nemica, a cui egli parla; perocchè se tanto osasse sarebbe non mezzo di congiungimento, ma di tradimento e di terrore, e renderebbe fra le genti impossibile la comunicazione di intelligenza. Ed ecco perchè le offese fatte sì dalla nazione all'altrui Messo, sì da questo ai dritti della nazione che lo ricevè, furon riguardate sempre con orrore anche dalle genti più barbare.

3 Non abusarne

In questi mezzi di comunicazione *inter-nazionale* ognuno comprende quanto sussidio ritrovi una società per ben conoscere lo stato delle nazioni vicine, e i bisogni per conseguenza della propria come altrove indicammo (1070).

Ammettere e rispettare gli inviati, sono dunque doveri inter-nazionali delle società: rispettare ed amare la società a cui parlano, dovere internazionale degli inviati. Su questa base il dritto positivo delle genti ha innalzato altissimo edificio di deduzioni e di aggiunte, che eccedono i limiti a noi prefissi.

§ 3. *Del dovere di promuovere la cognizione del Bene infinito.*

1308
Riguardo al Bene Sommo Problema

Passiamo ad esaminare il quesito poc' anzi proposto (1306), vale a dire — qual dritto abbiano scambievolmente le nazioni nel propagare la vera religione —: la cui soluzione essendo connessa col problema consimile da noi già sciolto (896 segg.) spettante alla pubblica autorità, preghiamo il lettore a richiamar quelle dottrine da cui noi deduciamo qui la presente. Ma prima è importante ricordare i fatti cui le dottrine debbono filosoficamente chiarire. Ognuno sa quanto siasi parlato e si parli intorno a quelle famose spedizioni ove, l' Europa per la Croce di Cristo, l' Asia e l' Africa per la luna di Maometto, versarono tanto sangue: ognun sa parimente che e prima delle crociate gli Imperatori di occidente, e dipoi i conquistatori delle Indie ebbero a cagione o a pretesto di guerra il dilatare la fede; e che molte volte questo mezzo fu adoprato ancora contro gli eretici con maggiore o minor successo.

Di queste guerre *sacre* quando fanno menzione gli storici, sogliono cogliere il destro, e, ciascuno secondo le proprie affezioni, ora esaltarle a cielo ora rotolarle nel fango. Interroghiamo noi quietamente le universali voci di giustizia e di ordine, e vediamo qual sentenza ne portino.

1309
Principii da cui dipende

Niuna autorità della terra potendo dirsi infallibile, niuna ha dritto *per sè* ad imporre un giogo di positive dottrine alla umana ragione; ma soltanto a difendere da total sovvertimento, se pur vi riesce, quei dogmi evidentissimi, dal cui solo appoggio ella può sperare salute. Nè in questo stesso ella può dai sudditi per sua autorità esigere assenso, ma solo esigere rispettoso silenzio, talchè la sicurezza sociale non venga messa a cimento. Ecco il primo principio da noi stabilito parlando di ordine civico (883 cr.); il qual principio, se è vero rispetto a sudditi, quanto più avrà forza rispetto ad uguali! Egli è dunque evidente niuna società aver dritto *per sè* di imporre alle altre il proprio credere.

Ma questa prima conseguenza dice assai poco, e meno forse di ciò che apparisce a prima vista. Imperocchè, ricordiamcelo, la azione morale da società a società è personificata nei rispettivi sovrani (729 segg.): onde il dire che una società non può imporre all' altra il proprio credere, val quanto dire che un sovrano non può ordinare all' altro di costringere la sua nazione a conformarsi ad una fede straniera: e se non ha dritto ad ordinarlo nè anche ha dritto a sustenere colle armi un tal ordine.

1310
Divario fra la applicazione *politica* e la *inter-nazionale*

Ecco la prima risposta, che da quei principj deducesi: risposta la quale è sì lungi dallo sciorre il problema, che anzi appena arriva a toccarlo: giacchè questo inter-nazionale è diverso assai dal problema politico. Il politico domanda se *possa* la pubblica autorità costringere colla forza l' individuo a credere; il che è ugualmente impossibile e fisicamente e moralmente, giacchè l' operare dello individuo è tutto rinchiuso in una *sola* volontà, e questa *indipendente* per natura *da ogni forza* creata. All' opposto l' operar delle nazioni suddividendosi nell' operare di molti individui a cui debbono esser salvi *tutti* i loro dritti non collisi (731, 742) e potendo accadere che o una fazione o anche un sovrano violi questi dritti: il problema inter-nazionale prende quest' altro aspetto: è egli lecito ad una nazione *intervenire* a mano armata per sostenere fra i sudditi della vicina *uguale* quel dritto di libera scelta che nelle cose religiose vien loro per natura accordato, inviolabile da ogni terrena potenza? (874 ec.). I due problemi sono, come vedete, talmente diversi che, mentre nel politico la risposta affermativa sarebbe poco men che tirannica, nel problema inter-nazionale essa tenderebbe a favorire forse eccessivamente la libertà.

1311 Teoremi già provati sulla libertà religiosa

A risolvere quest'ultimo per via di principj dobbiam ricordare quelli già dimostrati intorno all' intervento (1269 segg.) tenendo sempre innanzi agli occhi quanto si disse sul dritto dei sudditi in materia di religione (874 segg.). Un suddito che mai non consentì *socialmente* a rivelazione positiva, ben può venire obbligato dalla sua coscienza a credere, se la rivelazione gli si mostri evidentemente divina; ma la esterna autorità non potendo conoscere da sè con certezza una tale evidenza non ha dritto rigoroso all' assenso, epperò non può usare la forza ad ottenerne esterna dimostrazione; nè può in verun modo punire come reo il dissenso, giacchè questo esternamente non comparisce socialmente reo. Ma se l' individuo siasi obbligato alla società di professare con esso lei una fede e la obbligazione sia ragionevole, la società ha dritto ad escluderlo se ne tema nocumento, ed anche a punirlo se reo lo scorga di mala fede, di sedizione o di altra colpa anti-sociale.

Nè sia chi ci opponga—essere sempre lecito all' individuo il cangiar parere, giacchè sempre se gli possono presentare nuove ragioni che lo persuadano diversamente: l' obbligazione dunque collà quale ei si legò alla religione sociale essere illegittima ed assurda—. Queste ragioni *al più* proverebbero che sempre a lui sarà lecito cangiare internamente; e, so la interna mutazione porti seco di dover cangiare anche l' esterno prendendo forme religiose anti sociali, gli sarà lecito emigrare dichiarando di non poter più oltre perseverare nella antica credenza che avea socialmente abbracciata. Ma non sarà mai che possa perseverare nella società *volontaria* (chè tale è la religione sociale (886)) rompendo la base stessa del patto con cui si associò.

Ecco *al più* fin dove potrebbe stendersi la *revocabilità* del consenso. Realmente però può egli dirsi che l' uomo debba *sempre* poter cangiar di parere? che niuna prova possa formar tale evidenza da legittimare un assenso *irrevocabile*? se ciò fosse, quanti contratti verrebbero a vacillare? non potrò più dare un giuramento, giacchè *chi sa* se un bel giorno non crederò coi quakeri illecito il giurare? non più maritarmi: chi sa se non troverò coi manichei empio il matrimonio? non più obbligarmi ad insegnare; chi sa se un giorno non conoscerò falsa tutta la scienza coi pirronisti? Ognun vede che la obbiezione parte dallo scetticismo corrente: epperò se il senso comune la rifiuta in tutto il rimanente; se ci persuadiamo quando un uomo ci fa eredi col suo testamento, poterci noi legare a certi doveri in vista di tal eredità, senza tema di dubbio futuro; perchè non potrem legarci ad una società volontaria, quando con buone ragioni ci troviam convinti averci Dio parlato?

Può dunque un uomo legarsi irrevocabilmente alla vera religione; ma se ancora nol potesse, mai non potrà mancar di parola alla società e violarne le leggi perseverando nella associazione volontaria (522).

1312 È sull' intervenzione

Combiniamo queste dottrine con quelle da noi dimostrate intorno allo *intervento*. Una nazione uguale, dicemmo, non può *intervenire* se non o per difesa di se stessa ingiustamente assalita, o per chiamata di chi ha dritto ad essere difeso. Una falsa religione, ma che non tenda a dilatarsi e sterminare i vicini, non può dirsi *assalimento* (1277): dunque fra nazioni uguali nessuna ha dritto *per natura* (*) ad intervenire non chiamata per sostegno di sudditi dissidenti, quando la sentenza sociale opposta ad essi non minacci invasione e sterminio ai vicini.

(*) Noi prescindiamo qui da quei decreti soprannaturalmente da Dio intimati, con cui esso potrebbe adoprare un popolo a punirne un altro: il *punitore* sarebbe in tal caso non più uguale, ma superiore al popolo *punito*.

1313 Applicazioni: 1. Alla intervenzione spontanea

Ma supponete che il dogmatismo di quella società tenda a propagarsi, qual dritto avrà la vicina uguale? Il dogma che propagasi può essere o *negativo* che distrugga le basi di ogni società (884), o *positivo* che sulle basi ammesse fabbrichi errori disputabili. Non potendo autorità della terra accertare assolutamente il vero in queste ultime materie, non può accertare il dritto di chi o sostiene o impugna; dunque nè può dichiarar sè superiore alla vicina in dottrina; dunque nè portar guerra a dottrine le quali, benchè contrarie a lei, pure non sono evidentemente false: sarebbe questo un esporsi a combattere la verità. Dovrà dunque in tal caso lasciare libero il campo agli ingegni, e far quanto può affinchè il vero (se pur mai avverrà) si chiarisca: usando frattanto tutte le materiali difese per assicurar sè medesima dai materiali assalti della vicina.

1314 Per giusta difesa

Non così quando il dogma minacciante è abbracciato socialmente, ed è *negazione* dei primi principii sociali, congiunta con ispirito di proselitismo armato, e anche colla chiara volontà di assalire direttamente la vicina (1277 4.): in questi casi l'*assalto* già è cominciato, e la vicina se nulla non ottenga coi richiami, ha dritto a rispingere l'assalto, intervenendo armata ad impedire il progresso di dottrine sovvertitrici; appunto come la autorità sociale, benchè non abbia dritto a stabilir dogmi positivi, ha però dritto a bandire ed anche a punire il suddito che combatte con dogmi sediziosi direttamente la pubblica moralità e la legittima costituzione.

1315 Alla intervenzione richiesta dagli oppressi

Ma queste norme riguardano società non chiamata a difesa: supponiamo adesso che ella venga dai dissidenti oppressi chiamata in soccorso, putrà ella accorrervi? È lecito recar soccorso a colui che ha dritto rigoroso ad ottener ciò che chiede. Ora egli è chiaro dalle passate dissertazioni darsi dei casi in cui i sudditi possono aver certi dritti rigorosi contro il principe in certe forme di governo, e non in altre (V. *dissert.* III, cap. 1.): un sovrano revocabilmente elettivo potendo dai sudditi legittimamente impugnarsi; un vassallo a maggior potentato, potendo deporsi dal supremo; la società vicina potrà in questi casi recar sussidio al *dritto* di reazione, e se questo dritto sia nei dissidenti, anche ai dissidenti (1025 segg.). La verità di tal proposizione apparisce dal principio di mutua difesa altrove chiarito (390).

Ma se manchi nel popolo il dritto *politico* di ricorso o di reazione, la oppressione, come altrove si disse (1023. segg.), non dà *per sè* dritto agli individui di resistere a mano armata; dunque nè dà *per sè* ai vicini il dritto di accorrere ad ajutarli colle armi. Ben potrà dunque in tal caso la vicina società interporsi con arti di persuasioni, ma non con armi; almeno nel principio delle dissidenze. Che se in appresso crescendo queste giugnessero a formare aperta scissura e partiti guerreggianti; allora, *colle avvertenze altrove stabilite*, il dritto prevalente merita dai vicini soccorso (1267) nè occorre qui aggiugnere altre leggi speciali (CXVI).

1316 Mutazione di questo dritto al formarsi società *internazionale*

Ma quanto finora abbiam detto riguarda società fra loro uguali: ammettete una società di nazioni e per conseguenza una autorità internazionale, e vedrete accader tosto quella mutazione di dritto che fra individui, allorchè sorge fra essi la sociale autorità. Una società oppressa, avrà a cui ricorrere; dunque anche gli oppressi per motivo di religione. Molto più se questa religione formasse una distinta società, alla quale fossero aggregati anche i principi delle nazioni vicine. Ma di questo si parlerà in appresso: prima di passarvi, diamo una occhiata alle relazioni ostili.

CAPO IV. — *Doveri inter-nazionali nello stato ostile derivati dal principio di amore.*

Articolo I. — *Della guerra in generale.*

1317 La guerra può guardarsi come effetto di passione

Che cosa è la guerra? io non sono avvezzo a volare nelle regioni del mondo platonico, onde non verrò qui poetando sopra sì fecondo argomento, che ha aperto ampia sfera ai voli pindarici di altri filosofi.

Ciò non ostante non credo potersi negar da veruno che, come ogni altro soggetto, così anche la guerra può riguardarsi e dall' uom sensitivo e dal ragionevole: il sensitivo chiede in prestito gli occhi dal bruto, e rimira la guerra come un impeto di collera accesa dal dolore del bene perduto e dalla bramosia di ricuperarlo e di vendicarsi. Così guerreggian le tigri, e, quando alle tigri si pareggiano, così anche gli uomini: ma le leggi di codesta guerra, stolto sarei se prendessi a dedurle dal principio di amore, e di giustizia.

1318 E come atto di ragione

Parlo io qui di guerra fra uomini, vale a dire fra ragionevoli, epperò capaci di conoscere il dritto, e felici sol nel volerlo ed ottenerlo (41 20). Questi che vogliono *il dritto*, che cosa pretendono quando, *individui uguali* cozzano scambievolmente? già lo vedemmo altrove (322): quello che crede *aver ragione* vuol ridurre *all' ordine* un frenetico volontario che *non ha ragione*. Gran male per costui l' esser privo di ragione, e male sì grande che, se farneticasse per malattia, non sarebbe cuore umano che o nol medicasse o almeno nol compiangesse: ma perchè la frenesia è volontaria, è egli men degno di esser compianto? o men bisognoso di esser medicato? Queste ragioni già ci mostrarono e l' origine del dritto penale nella società di individui, e l' origine del dritto di conquista nella società ancor di nazioni (322 658 ec.), derivati entrambi dal principio di amore naturale.

1319 Questa nasce da amore: sua definizione

Gli schiarimenti dati nel cominciamento di questa dissertazione intorno all' amore inter-nazionale rendono superfluo l' estendersi a dimostrare più oltre il nostro intento riguardo ad ogni guerra: e crediamo potere stabilir senza più, come corollario dei principii già dimostrati, che *la guerra* è secondo natura un *cozzar di società uguali per sostener il dritto colla forza*. (Diciamo *di società*, perchè la guerra fra individui suol dirsi *combattimento*, e in certi casi *duello*: di che altrove (293. segg.) si accennò quanto basta). E siccome il dritto è il vero bene dell' uom ragionevole, così lo sforzo adoprato per salvare il dritto tende a procacciare un *bene comune* alle due società combattenti, epperò è atto di *amor sociale* inter-nazionale (314). Vero è che, siccome sotto pretesto di dritto molte volte si sostiene il torto; così molte volte, pur nel sostenere veramente il dritto, si cerca sfogo di vendetta anzi che trionfo dell' ordine: ma queste aberrazioni di una ragione, schiava a servitù di passioni, non cangia nell' ordine di natura la *obbiettiva* ragione degli atti umani, e la natural genesi con cui si producono: e sempre sarà vero che la guerra è, *secondo natura*, una *violenta difesa dell' ordine*, ossia una reazione contro il disordine (135); e che ogni altra guerra è contro natura.

Da questo, che può dirsi il primo principio del dritto guerresco, è facile dedurne le precipue leggi.

1320 Leggi che ne derivano

Se la guerra è cozzar di società, ogni atto deve essere sociale: se è *per l' ordine* la società deve operar con giustizia ed equità; se è *violenta difesa* deve adoprarsi tutta la forza necessaria al fine; dee moderarsi ovunque trapasserebbe in offesa. *Pubblicità* della guerra, sua *giustizia*, sua *efficacia*, sua *moderazione*: ecco le quattro condizioni che naturalmente ri-

cercansi in una guerra d' uomini. Sviluppiamole brevemente quanto a dritto naturale può richiedersi, ed a semplice saggio.

ARTICOLO II. — *Leggi speciali.*

§ 1. *La guerra debbe essere* sociale *ossia* pubblica.

1321
Perchè sia pubblica dee muovere dalla autorità

La pubblicità della guerra dee considerarsi e per parte di chi assale e per parte di chi viene assalito, giacchè una società assale, una società è assalita. Se l' assalto dee muovere dalla *società*, la quale mai non opera moralmente se non per la autorità (730), egli è chiaro che dalla autorità sociale o mediatamente o immediatamente dee partire ogni atto di guerra; talchè niuno può nè dichiararla nè intraprenderla nè proseguirla nè terminarla se non sotto la influenza della autorità, come altrove è detto, essenzialmente *una*.

1322
Dalla indipendente nelle società perfette; da altra nelle imperfette

Avvertasi però che non sempre è necessario che questa autorità sia onninamente indipendente: basta che sia tale che, mancandole ogni ricorso, non possa se non colle armi sostenere il proprio dritto; il che può accadere sì per *non curanza* sì per *impotenza* della suprema autorità ordinatrice nella aggregazione di molte società uguali. È per altro evidente che una tale o *impotenza* o *non-curanza* del ben comune è grave imperfezione del governante supremo, cui manca o la forza o la volontà di *mantener l' ordine*, intento precipuo per cui dal Creatore è voluta una autorità in ogni società (426).

Queste guerre dunque fra società non totalmente indipendenti sono proprie di un incivilimento appena abbozzato; e debbono cessare a proporzione che la civiltà progredisce. Onde le prime a perdere tal dritto sono le società più elementari, domestica, signorile, amichevole ec.; alle quali ben può competere negli esordj della società pubblica, ma non già quando questa acquista per tutelar le famiglie la forza che è a lei naturale. Allora la città giunta a total consistenza e coordinazione, dee vietare alle famiglie, come il rapo di famiglia vietò agli individui, l'usare quelle vie di fatto che porrebbero a soqquadro la società, e nuocerebbero gravemente (e forse talvolta irreparabilmente) alle famiglie associate (710) senza alcuna colpa di queste. E siccome il progresso delle società passa dalla città allo stato, e dalla stato alla federazione; così gli affari più gravi saranno di mano in mano riserbati a più alta giurisdizione a misura che questa giugnerà a tal perfezione da potere colla sola autorità assicurare alle società inferiori i lor diritti, che dapprima esse sosteneano colle armi.

La *pubblicità* della guerra consiste dunque *essenzialmente* in questo: che la guerra farciasi per ordine di quella autorità da cui dipende tutta la società guerreggiante; in una società poi che sia giunta a total perfezione ipotattica, nessun dei *consorzj* dovrà poter guerreggiare se non in quanto egli è parte del Tutto sociale: essendo grande imperfezione del tutto il vicendevole tenzonar delle parti.

1323
Cenno sulle applicazioni di questa legge agli ufficiali ed al soldati

Questa prima legge di *pubblicità* della guerra nell' assalitore può dar luogo a molte osservazioni, se applicar si voglia ai casi particolari; e può semplificare sotto la guida di un principio generale molte quistioni degli antichi trattatisti intorno a chi abbia dritto di fare guerra pubblica: di che può vedersi il Grozio (J. B. et P. L. I. c. 3. § 5). Lo stesso principio applicato agli *individui* guerreggianti può dimostrare che a questi non compete altro dritto offensivo fuor di quello che *giustamente* (secondo le leggi che poi spiegheremo) venga loro accordato dalla autorità sociale. Ma da

queste applicazioni dobbiamo astenerci, se non vogliamo protrarre all' infinito il nostro lavoro.

1324 La guerra non è pubblica se non mira al ben comune

Una seconda conseguenza nasce dalla legge di *pubblicità* nella guerra, ed è che la guerra dee tendere al *bene comune* della particolar società che la intraprende.

La proposizione sembrami per sè evidente sì perchè l' operar sociale è proporzionato all' essere, e l' essere di una società è proporzionato al fine che essa pretende, cioè al suo bene; sì perchè la autorità è *dritto di coordinare al ben comune.* Se dunque la guerra dee dirsi *pubblica* dee mirare al ben comune.

1325 Il bene onesto sarà giusta causa, se sia *doveroso*

Or il bene di ogni società particolare è doppio (452 segg.) cioè bene universale ossia *onesto*, e bene particolare ossia *utile*. Potrà dunque intraprendersi la guerra per amendue questi beni, ma con avvertenza a molte circostanze. E primieramente l' onesto potendo essere or *convenevolezza* semplice ora stretto *dovere*; la guerra intrapresa per *dovere* potrà sempre riguardarsi come bene della società, ma non così la guerra per *convenevolezza.* La ragione apparisce da sè: al bene *doveroso* tutte le volontà debbono cedere, epperò esso è bene di tutti gli associati. Ma la scelta dell' onesto *puramente convenevole è per sè* libera agli individui; epperò essi possono sempre disvolerlo; anzi in certi casi potendo il *convenevole* collidersi per essi col *doveroso*, potrà per dritto più forte riuscire in essi non solamente lecito, ma doveroso il disvolerlo. Or il ben sociale consiste nella *tutela dei dritti non collisi* da altro dritto più forte (742): dunque in questi casi la guerra per semplice *convenevolezza* di virtù non è per *ben comune*, nè dee comandarsi assolutamente.

1326 Se sol *convenevole* non dee forzarvi la società

Ma se la virtù supererogatoria non dee dalla autorità imporsi per forza ai sudditi (chè virtù forzata non sarebbe virtù); ben possono però i sudditi volerla per propria generosità: e la autorità che seconda in essi tal generoso volere opera conforme al massimo dei beni sociali. In questi casi le milizie ridotte ai puri volontarj ben potranno tentare, purchè sia senza grave danno degli altri, quelle imprese a cui altri men generosi non vorrebbero esporsi.

1327 Non si dee per eroismo esporla a cimento

Dissi *senza danno degli altri*; giacchè il dovere negli uni di non danneggiare i socj produce in questi un dritto rigoroso, cui non possono collidere gli inviti della virtù puramente onesta, i quali danno bensì dritto ad operare azioni più eroiche, ma senza imporne il dovere. Dissi *senza* GRAVE *danno*, perocchè un danno leggero non può collidere il dritto di ogni uomo ad operare generosamente.

Le quali osservazioni ci fanno comprendere con quanta avvedutezza debbano procedere le somme autorità non solo nel considerare la giustizia delle guerre che intraprendono, ma anche nel considerare i danni in che possono incoglierne le società da loro governate, a giusta guerra non giustamente costrette.

1328 Divario fra guerra *pubblica e nazionale*

Potrà dunque la autorità intentar giusta guerra per ben comune di onestà quando tal guerra o è *dovere*, o, benchè non doverosa, è *voluta liberamente dai sudditi.* Il che ci fa comprender come in due maniere può dirsi *pubblica* una guerra fra società: perchè voluta dai socj ora immediatamente per sè, ora mediatamente dalla autorità che li governa. Quella può dirsi più esattamente guerra *nazionale*, questa guerra *pubblica.* Ed è una tal distinzione di somma importanza nella applicazione del dritto associante a società *forzosa* (651 segg.): perocchè se colpa intervenga nella guerra *pubblica*, sarà colpa puramente sociale e degna solo di social castigo (654). Ma la colpa che intervenisse nella guerra *nazionale* andrebbe a carico e meriterebbe gastigo personale anche a ciascuno dei volontarj combattenti.

1329
Il bene utile sarà giusta causa se preponderi ai danni

Ciò che si disse della guerra pel bene *onesto* può applicarsi alla guerra per bene *utile*, vale a dire pel *bene particolare* di particolar società, alla cui difesa la società è pel suo fine *obbligata*. Questo bene può essere più o meno utile, epperò il bene che reca la guerra può or collidere or esser colliso da quelli che reca la pace. Tocca alla prudenza politica il ponderare e definire quali dei due prevalgano: avvertendo per altro sempre a considerarli *socialmente* e non *individualmente*: dal che nascono svariatissime in pratica le conseguenze. Così, per recarne un esemplo, che perisca *uno* per violenza di nazione vicina è minor male che la perdita di *mille* in una guerra; ma se colla perdita di mille tutta la società viene assicurata dalle offese di quel vicino prepotente, la guerra sarà *socialmente* un bene, benchè abbia fatto perir mille per punire la morte di un solo: perchè chi non vede che quest' *uno* invendicato metteva in forse tutta la società, e in lei tutti gli individui alla cui esistenza e quiete la società dee protezione assicuratrice (750).

1330
Epilogo delle pubblicità della guerra

Riepiloghiamo. La guerra debbe esser *pubblica*, dunque dee mettere in moto la società pel comando della autorità che in essa è suprema: se al comando vada congiunta *spontaneamente* la volontà dei sudditi, la guerra diverrà *nazionale*. La società può pretendere colla guerra o un bene *obbligatorio*, e in tal caso la guerra si può comandare; o un bene onesto ma *non doveroso*, e in tal caso la guerra non deve imporsi per obbligo; o un bene *utile*, e in tal caso affinchè la guerra dir si possa veramente utile conviene che il vantaggio della guerra sia maggiore e più probabile di quel della pace.

§ 2. *La guerra debbe esser giusta.*

1331
Giustizia nel difendersi e nel punire

Debbe esser *giusta* la guerra perchè essa è un cozzar di uomini *ragionevoli*, i quali pretendono che sia ristabilito l' ordine (1318 segg.). Ma l' ordine può violarsi per errore o ignoranza, può violarsi per risoluta malizia. Possono dunque (XLVIII) *idearsi* due guerre: una ove le coscienze ingannate credono osservar l'ordine mentre lo offendono; l' altra ove apertamente si vuole, almeno dall' una delle parti, il disordine. La prima guerra sarebbe *pura difesa*, la seconda involgerebbe, per parte della società sostenitrice del dritto, la idea di vera *punizione*. Ma queste due specie di giusta guerra, sì facili ad *idearsi*, possono elleno realmente andar disgiunte *nel fatto*? La cosa in vero a lungo andare mi sembra difficile, se si ponga mente a tutte e quattro le leggi principali che andiamo svolgendo, e che sono della natura dettato evidente (1320). Pure giova il supporlo, perchè si comprenda il divario che produrrebbe nella applicazione pratica. Imperocchè, riducendosi allora la guerra a pura *difesa* del bene *materiale*, cesserebbe nel vincitore, ancorchè giusto, tutta quella parte del dritto rogente (642) che viene in lui stabilita dal *delitto* del vinto, vale a dire tutto ciò che nasce dal titolo di *superiorità* (644).

1332
Esige che precedano rimostranze

Ma ciò che appena può idearsi nel corso di una guerra, ben può accader sui principj di essa: un errore, una inavvertenza possono attizzare gli animi, senza che sia gravemente reo il fallo che li ferisce. A lieve fallo non dovendo infliggersi grave pena, egli è chiaro non doversi prorompere ad armeggiare senza accertare nell' offensore la maligna volontà ed ostinata. La quale agli uomini non potendo manifestarsi se prima non apparisca che egli avvertì il dritto, e che perfidia tuttavia nel violarlo; ne siegue non doversi da una ad altra nazione intimar la guerra, se prima non si propongano scambievolmente i titoli dei dritti e la ingiuria sofferta, chiedendo amichevolmente soddisfazione.

E quali sono questi dritti per la cui violazione può esser giusta la guerra? La guerra, supposto dall'un dei lati *il delitto*, è la *pena inter nazionale*: or la pena dee mirare a riparar l'ordine, a compensare il danno, ad assicurar il futuro (641 segg.): giusta sarà dunque la guerra quando fu violato l'ordine, offesa la società, e posta in ragionevol timore. Ecco dunque tre cagioni giuste di guerra. Il dritto a riparar l'ordine suppone *superiorità* che nasce dal delitto (644): i dritti a compensarsi ed assicurarsi suppongono *danno* e *pericolo*, e sono a questi proporzionati.

1333 Cause giuste di guerra

Intorno al delitto da riordinarsi, la brevità prescrittaci nulla ci permette di aggiugnere a quanto altrove si disse (648 segg.): osserverem soltanto prender parte al delitto chi armato difende il delinquente; dal che ne siegue che, quando il delitto è *grave* ed *evidente*, gli aiutatori del guerreggiatore ingiusto cadono nel reato medesimo, se ammoniti non desistano dal difenderlo.

1. Punir il delitto e chi lo difende

Il dritto a compensarsi nasce dal *danno*; non ricerca pertanto se sia colpa nel danneggiatore, ma se egli abbia tolto realmente al danneggiato ciò che questi dovrebbe avere, sia *col rapirgli il posseduto* sia *col negargli il dovuto*. È chiaro che questa causa di guerra, se fosse la *sola*, non darebbe dritto se non allo *altrettanto*, avendo luogo *fra uguali* la giustizia distributiva (357 segg.): ben inteso che nell'altrettanto debbe esser compreso ogni effetto nocivo risultante dalla perdita della cosa rapita o ritenuta. Quando poi l'offeso *sia divenuto superiore* perchè al nocumento andò congiunto il delitto, allora la pena può esigere una giunta al compenso rigorosamente uguale.

2. Compensarsi del danno

Ed anche in tal materia egli è evidente gli alleati del debitore, se gli diano soccorso a ritenere il non suo, cadere sotto il dritto di chi giustamente ripete il suo, e colle medesime condizioni di colpevoli e d'innocenti secondo che in essi si considera il delitto o il solo danno.

Grave ed intricata quistione presenta questo dritto contro i favoreggiatori del nemico, cioè chi debba dirsi favoreggiarlo? Imperocchè può egli dirsi favoreggiator di un nemico chiunque non rompa seco-lui ogni commercio di amistà reciproca?

1334 Dei neutrali: riflessioni

Confesso che non ho coraggio di avventurarmi a rispondere compiutamente col mio lacouismo consueto; ma solo mi farò lecito accennare alcune idee: tanto più che il problema esce alquanto dai limiti ove per ora mi chiusi (1250), giacchè suppone più di due nazioni: e così, dando luogo ad una formata società inter-nazionale, crea un nuovo ordine di relazioni e di dritti che esamineremo appresso. Frattanto peraltro io rifletto che la ingiustizia della guerra può essere per parte dell'offensore più o meno evidente: e per conseguenza più o meno evidente il dritto correlativo dell'offeso. All'opposto il dritto dell'offensore alle relazioni amichevoli, e molto più il dritto della società neutra a tutti quei vantaggi che tali relazioni le portano, sono per sè indubitati, epperò superiori totalmente nella collisione ai dritti di chi si pretende offeso, se nol possa dimostrare ad evidenza.

1335 Paragone dei dritti delle tre nazioni circa le comunicazioni *innocue*

Dunque chi si pretende offeso, se la offesa non sia assolutamente e evidente, non ha dritto a vietare codeste comunicazioni semplicemente sociali, ancorchè egli dal canto suo si tenga realmente e secondo coscienza per gravemente offeso (*). Se poi la offesa fosse talmente evidente da non potersi dissimulare o mascherare (**), allora l'offeso avrebbe dritto ad

1336 Secondo la varia evidenza della ingiuria

(*) Onde eroicamente a dì nostri il S. P. Pio VII soffrì ogni danno anzi che romperla totalmente cogli Inglesi nemici di Bonaparte.

(**) Tali furono per parte del medesimo Bonaparte le invasioni di Spagna al-

interporre la nazione neutrale come arbitra, e questa avrebbe il dovere, *potendo*, sì di esigere per l' offeso soddisfazione, sì di sostenerne i dritti a mano armata. Ma questo dovere non è rigoroso, perchè niuno può conoscere se la nazione neutra *possa* realmente, *senza grave suo danno*, entrare in lizza; dunque nè anche può conoscersi ad evidenza il dritto correlativo, epperò questo non sarà dritto *rigoroso* (352) nè potrà sostenersi colle armi: specialmente poi quando il commercio coll'offensore fosse pel popolo neutro poco men che necessario.

1337
Chi possa giudicare della evidenza

Ma all' udirci parlare di *evidenza del torto* potrà domandarcisi come debba questa accertarsi fra due potenze, delle quali una niega ciò che *con dritto uguale* afferma l'altra. Al che rispondiamo che dalla uguaglianza appunto dei litiganti nasce la legge di *arbitrio* da noi poco fa accennata, e che, obbligando i litiganti a cercare in animi imparziali giudizio più sicuro, dà alla società neutra una preponderanza di dritto, e la costituisce quasi *giudice naturale*. Ma se persistiamo nella ipotesi precaria (1250) di due sole nazioni, ovvero se anche suppognamo la nazione sedicente neutra esser sì ligia all' offensore, che non possa essere realmente imparziale: allora i litiganti essendo moralmente due *soli* e fra loro uguali, vuolsi necessariamente rimettere il giudizio di tale evidenza alla coscienza dei sovrani, come i litigii individuali rimettonsi, ove manca un terzo, alla coscienza dei due litiganti. Ed ecco perchè i pubblicisti che riguardarono le nazioni *isolate*, o, come essi dicono, *in istato di natura*, chiamarono il cannone l' *ultima ragione dei Re*.

1338
Dritti circa le comunicazioni in materia guerresca

Il fin qui detto riguarda il commercio *innocuo*: ma se le merci o altre comunicazioni fossero tali che non abbiano naturalmente uso se non in guerra; allora chi ha dritto a non essere assalito ha dritto ancora a vietare un tal commercio, se riesca di reale e *diretto* sussidio al nemico. Nè vale il dire che ogni commercio gli cresce ricchezza la quale è il maggior dei sussidii: potersi dunque vietare ogni commercio. Perciocchè lo stesso argomento potrebbe dimostrare così essere illecito il dar mangiare ad un assassino come è illecito dargli un coltello o un archibugio: giacchè se non mangiasse non avrebbe forza a maneggiar queste armi, come l' avrà mangiando. Or siccome qui ognuno sa rispondere che alimentando l' assassino io non intendo prolungargli la vita perchè continui ad assassinare, ma perchè pentito si emendi; mentre all' opposto armandolo io lo conforto a perfidiar nelle stragi: così è evidente che, proseguendo il commercio innocuo con nazioni fra loro guerreggianti, il popolo neutro non prende parte attiva nei loro litigi, epperò non le ajuta *direttamente*. Che se un commercio in apparenza innocuo venisse fomentato con animo ostile, sarebbe degno *per sè* di pena, come degno di pena è colui che alberga o nutre l' assassino per sostenerlo nel mal fare. Con questo divario però, che le intenzioni di un individuo, chiuse negli aditi della coscienza, più facilmente ponno sfuggire ai riguardanti, di quello che le intenzioni di una intera nazione, o anche solo di un governo composto necessariamente di molti individui.

1339
Terza causa di giusta guerra: *assicurarsi*: ma contro *vero* e *certo* pericolo

Si disse finora del punir il delitto e del rivendicare il perduto: resta ora a dire del terzo oggetto a cui è diretta una giusta guerra, cioè dell'assicurarsi dal pericolo. Il pericolo può mirarsi e nelle materiali circostanze e nelle morali disposizioni dei due popoli: un popolo materialmente più forte non può dirsi per sè *pericoloso* ai vicini, se moralmente non sia probabile che esso *voglia* opprimere i deboli. Ma questa *probabilità* è

leata, i cui figli militavano per lui e con lui, e di Roma pacifica da cui riceveva il diadema imperiale.

un titolo incerto, che viene colliso dal titolo certissimo obbligante i popoli ad amore inter-nazionale: d' onde apparisce la ingiustizia del Montesquieu (*) che accorda il dritto di guerra contro un vicino, perchè prospera ed ingrandisce. No: il pericolo materiale è *nullo* senza il morale; e se moralmente sia *probabile* non genera un dritto certo. Per conseguenza nè anche se un popolo armi straordinariamente, non compete ai vicini il dritto di guerra contro di lui; ma solo il dritto di preparar difese eguali, e di chiedere esplicazione (la quale vera o falsa non mancherà) di sì strano apparato guerresco.

1340 Questo può essere anteriore alla guerra

Se poi il popolo provocatore dichiari aperto di voler guerra, ed essere a tale scopo drizzati gli armamenti (il che non suol accadere), allora sarà lecito preoccuparne l' assalto, poichè già è *offeso* il vicino, e dichiarata la guerra, nè il provocato è obbligato ad aspettare che il nemico ingagliardisca. Meglio però sarebbe se con arbitri o con alleati potesse allontanare il pericolo non ancora imminente, in vece di prevenirlo.

1341 O continuare dopo la vittoria

Ma questi sono casi metafisici: il pericolo che più veramente può essere cagione di guerra, è quello ove i fatti precedenti sono causa certa di timore per l' avvenire, vale a dire quelli ove terminata già la guerra, suscitata per delitto del provocatore, già ricuperato il perduto, già punito il fallo, ancora tuttavia può temersi che il provocatore vinto, riavutosi dalle sconfitte, ritorni alle offese. In questi casi il pericolo epperò il timore della società innocente è un male che nasce dal delitto della provocatrice, e che durerà finchè questa rimane arbitra del proprio operare: dunque la indipendenza di questa nazione è materia del dritto sì di lei che vuol conservarla sì della vincitrice che vuole incepparla. Ma qual delle due ha ragione? La innocente ha dritto integro alla propria sicurezza; la provocatrice cagionò *per sua colpa* il pericolare e il temere di quella: dunque il suo dritto è scemato, e la innocente vincitrice può giustamente imporle quei legami per cui le si renda impossibile il tornare alle offese. Questi legami meritano da noi una occhiata.

1342 Mezzi di sicurezza 1. Legami morali di volontà di menti di affezioni

Essi ponno essere di ordine morale e di ordine fisico. I primi in due maniere possono vincolare la società provocatrice già vinta; cioè o legandone direttamente le volontà con leggi, o indirettamente piegandole al giusto col correggerne gli intelletti o col cangiarne gli interessi. Il primo mezzo suppone che le due società sono capaci di sentir la forza del legame morale, il *dritto* e il *dovere*; ed è proprio delle nazioni incivilite, e quali nei loro *trattati*, *capitolazioni*, ec. sempre suppongono quasi primo principio la lealtà inter-nazionale, senza cui un *trattato* non è che una carta inutile. Il secondo mezzo, quello cioè di correggere gli intelletti, suppone una società certa nel possesso del vero (874 segg.) epperò sicura che otterrà dal maggior numero un *volontario* consenso sol che venga imparzialmente ascoltata (228 segg.). Questo mezzo suol tentarsi da ogni setta nel primo suo nascere; ma siccome l' errore è ben presto smascherato, così dopo breve ora di trionfo efimero, sono costrette ricorrere ad altri mezzi: solo i popoli cristiani si trovano in possesso di questo poter sublimissimo di incatenar gli intelletti; e così Carlo M. si assicurò dagli assalti dei Sassoni, Arrigo il santo degli Ungari, Ottone degli Scandinavi ec. Si videro peraltro negli antichi tempi dei tentativi limitati alle pure forze di natura che possono annoverarsi ai mezzi morali: così Gelone quando aboliva a Cartagine le vittime umane, preparava a civiltà quei barbari.

Il terzo mezzo finalmente degli interessi può riguardarsi in quanto muove da affetto alle persone, o da affetto alle cose. La clemenza benefica

(*) Espr des loix, l 10, c. 2

di giusto vincitore lega talora alla sua persona il cuore dei vinti; e questa fu la politica di Roma nascente; talora con arte men nobile, ma pure non ispregevole, egli sa combinar talmente le relazioni del popol vinto coi suoi vicini, che il tornare alle offese sia per lui nocivo sì evidentemente che mai non sia per avventurarsi a tanta e sì certa ruina.

1343 — 2 Legami fisici: strage e schiavitù pel barbari

Vegnamo ai mezzi fisici: questi pure riguardar si possono rispetto a vinti or barbari or colti e leali. Se i vinti sien barbari, ma barbari di tal natura che possano piegarsi a mezzi men truci, il vincitore non può aver dritto nè ad ucciderli nè a farli schiavi. Non credo però *impossibile* il caso che una colonia di Europei si vegga assalita e stretta in modo che non abbia altra salvezza che la strage dei nemici; e in tal caso parmi evidente poter essa assicurar sè medesima anche a costo di tanto sangue, e molto più col privarli di lor libertà (648 segg.): questa è la pena di *lavori perpetui*, quella la pena *di morte* trasportata dalla pubblica alla inter-nazionale società universale fra due nazioni uguali (1250). Il caso per altro, se non è *impossibile*, è certamente difficilissimo allorchè l'Europeo adopra e quell'arte di fortificazione per cui si assicura da subiti assalti, e quei mezzi di incivilimento per cui piega sì agevolmente, coll'aiuto specialmente della religione, i selvaggi. Egli si trova allora nelle circostanze di chi è ingiustamente assalito in luogo ben difeso (384), il quale ben potrà ferire o mutilare l'aggressore, ma non ucciderlo: gli sarà dunque lecito di respingere l'assalto e di usare altri argomenti di sicurezza pel futuro, ma non di fare strage dopo la battaglia, nè di ridurre a perpetua schiavitù.

1344 — Pei popoli colti: conquista, tributo, occupazione, detronizzazione

Questi mezzi, sì raramente leciti coi barbari, sono assolutamente illeciti fra popoli colti e leali. Imperocchè (oltre che tanti altri mezzi presenta lo stato di incivilimento, che debbono ai più atroci anteporsi) l'inferire dall'un dei lati sarebbe un distrugger sè stesso, obbligando in certa guisa il nemico ad una specie di *rappresaglia*, o piuttosto di *talione*, e un convertire così la guerra fra nazioni colte in carnificina da barbari. Ma quali altri mezzi adopreranno le nazioni incivilite? tutti quelli che, senza atrocità contro gli individui, crescono alla società superiore le forze e le scemano alla inferiore. Or *la forza* di una nazione consiste nella popolazione e suo organismo, nel territorio e sue fortificazioni, nelle ricchezze e loro aumento (1105 segg.): questi mezzi poi suppongono la esistenza della società a cui appartengono. Potrà dunque un giusto vincitore o togliere l'esistenza alla società (non agli individui) col tôrle la indipendenza, il che si dice *conquista*: o scemarle popolazione e milizia obbligandola a militare sotto il vincitore a condizioni anche gravose: o invaderne il territorio e le fortezze: o assoggettarla a tributo e legarne il commercio. Siccome poi la *persona* di chi governa è il primo motore dei popoli, così la mutazione or di forma nel governo or di dinastia nei governanti è mezzo esso pure giusto ed efficace in certi casi. Alla infinita varietà dei quali dee proporzionarsi l'uso di questi mezzi sì varii, per modo che ottengasi la sicurezza del popolo innocente col minor possibile detrimento del reo (648 e 832).

§ 3. *La guerra debbe essere difesa* efficace.

1345 — In che consiste la efficacia di difesa

Poichè la guerra dee per volere ed arte di chi ne possiede la autorità animatrice, difendere la società ingiustamente assalita, egli è chiaro dover esso adoprare quanto ha di potere a proporzione dello intento: talchè le forze di difesa tanto sieno più moltiplicate, quanto sarà e più gagliardo il nemico, e più gravi le cagioni di guerra (*delitto*, *danno*, *pericolo*).

Peccherà dunque il capo di una società se col trascurare mezzi di difesa ne metta in forse il riuscimento.

1346 Del duello per causa pubblica

Questo principio scioglie un quesito che altrove ci si presentò (394 Nota) quasi sotto forme non sue a proposito del duello: è egli lecito il duello per causa pubblica? Molti pubblicisti lasciandosi abbagliare da quella riverenza che ispira la vita degli individui e dall'orrore del sangue (sensi certamente giusti ed onorevoli), credettero lecito ad un sovrano l'esporre se stesso per rispiarmiare i suoi, ovvero l'affidare ad uno o pochi valorosi le sorti della società, come già Roma ed Alba agli Orazii e Curiazii. Ma questa opinione non mi sembra coerente colle giuste idee di *società*, di *autorità*, di *guerra* ec.; e parmi nascere dall'errore di chi guarda nel sovrano anzi la sua *umanità* che la sua *sovranità*: e così veramente sembra che i sovrani stessi riguardassero sè medesimi nel primo sbocciare delle grandi potenze che reggono oggi l'Europa. La società quasi patriarcale in cui viveano coi loro vasalli nei proprii feudi, la ambizione per cui moveano in guerra, le rozze idee che aveansi del dritto sociale; tutto potea contribuire a far sì che riguardassero la guerra come una lotta di interessi individuali fra due privati potenti, uno dei quali invade ingiustamente l'altrui, l'altro difende *il suo*, aiutati entrambi dai proprii servidori. In questo stato di cose come sarebbe libero al proprietario l'abbandonare i suoi beni per non essere astretto a versare il sangue dell'invasore (383), così molto più sarà lecito arrischiarli a perdita incerta e non usare certi mezzi, più efficaci sì all'intento, ma in un più micidiali.

1347 Ordinariamente è illecito

Ma nello stato della moderna società, ove la *autorità sovrana* apparisce tutt'altro che *padronanza* (496 segg.), la guerra che si intraprende per difesa anche dell'infimo fra i sudditi è guerra *sociale* ossia *pubblica* (1320) *per ben comune* (1329). Dunque senza tal mira di ben comune maggiore del male che apporta la guerra, questa sarebbe illecita: se poi apparisca la ragione di ben comune a render *necessaria* la guerra, allora sarà illecito il non farla, e per conseguenza illecito l'avventurare alla sorte ciò che in essa può governarsi colla ragione: giacchè alla ragione e non al caso è raccomandato l'ordine sociale (426).

1348 Perchè sostituisce alla ragione la sorte

Or chi non vede che il duello è sorte, paragonato specialmente colle guerre moderne? Nelle guerre le forze della intelligenza hanno tutto il tempo e i mezzi di svilupparsi, tanto che un gran generale sembra in certa guisa tener in pugno la vittoria: e se quel poco che ancor resta in mano della sorte gli faccia torcar oggi una sconfitta, domani potrà riaversi e vincere, o se non altro difendersi: se la difesa non salverà interamente dal soccombere, otterrà almeno di capitolar con vantaggio. Tutte queste speranze, il duello le sacrifica; ed arrischia su un dado le sorti della società e tutti i suoi dritti. Certamente se così operasse un tutore nel difendere i beni del suo pupillo, non eviterebbe la taccia di amministratore infedele: e sarà lecito pel ben pubblico ciò che sarebbe reo per difesa delle ricchezze private?

1349 È lecito al debole ingiustamente assalito

Un solo caso, osserva il ch. Gerdil, potrebbe presentarsi, in cui tale arrischiato procedere sarìa lodevole; cioè quando un ingiusto aggressore sproporzionatamente più forte acconsentisse al cimento. In tal caso rendendosi pel più debole assalito meno improbabile la vittoria, la giustizia di sua causa gli farebbe lecito di tentare questa via, ed usare la stoltezza del suo nemico per reprimerne la prepotenza. In ogni altro caso rinunziare ai mezzi di ragione per abbracciar la sorte è difesa che non difende, epperò contro natura.

Ma mentre natura impone il dovere di usare *mezzi ragionevoli*, impone insieme la legge fondamentale dei mezzi, vale a dire che sieno pro-

porzionati al fine (15): dal che risultano le norme di *moderazione*, quarta dote di guerra fra uomini (1318) di cui dobbiamo or favellare.

§ 4. *La guerra debbe essere* moderata.

1350
Leggi di moderazione
1. voler la pace

La moderazione può considerarsi nel principio, nel progresso, nel termine. La moderazione nel principio esige quelle misure che già furono da noi accennate altrove (1332): la moderazione nel fine dipende dal dovere di umanità, il quale impone ad ognuno che mai non esiga da una società il sacrifizio di quel bene per cui ella fu istituita dal Creatore; e di questo pure già abbiamo parlato (655). Resta dunque soltanto che parliamo della moderazione nel progresso della guerra la quale potrebbe ridursi a due leggi fondamentali, cioè 1. far la guerra per ottener la pace; 2. voler il ben proprio col minimo danno altrui. La prima è evidente se si riflette che cosa è *pace;* conciossiachè essendo la pace quella *tranquillità che risulta dall' ordine*, colui che rivendica *solo* i proprii dritti tende alla pace, poichè, ottenuti col ristoramento dell' ordine (319), è disposto a cessare da ogni offesa, cioè a *quietarsi nell' ordine* (*tranquillitas ordinis*).

1351
Eppero ammetterne, ove sieno leali, le proposte

Ma affinchè questa disposizione possa dirsi sincera, uopo è che rimanga aperto sempre un varco alle pacifiche proposte della parte nemica, quando esse appariscano non simulate: di che (sia detto a lode del vero) bell' esempio ci dà oggi la Francia nella guerra d' Affrica, intrapresa con evidenza di giustizia, e proseguita poi sempre colla spada dall'una mano, e col caduceo dall' altra. Questa legge di umanità per altro non obbliga un giusto guerreggiatore nè a perdere i momenti favorevoli, nè a sospendere già incamminata la vittoria; specialmente quando ei combatte con nemici ingiusti e sleali. Imperocchè i momenti opportuni e le vittorie imminenti rendono sospette le proposizioni pacifiche fatte in quelle circostanze; la ingiustizia poi e la perfidia meritano al nemico un qualche gastigo, ancorchè egli torni finalmente in miglior senno, e si sottometta. Dunque *nel fatto esterno* può accadere che, e per la mala fede del nemico e per sua punizione, le proposizioni di pace non debbano *tosto* e ciecamente accogliersi: ma *internamente*, poichè chi giustamente vuol guerreggiare dee cercar la pace (1350), però dee star pronto sempre ad accoglierne dal nemiro le proposte sincere.

1352
2. Nuocere quanto meno si può agli inermi

Mentre poi se ne aspetta la resipiscenza e se ne combatte la ostinazione, il modo di guerrreggiare debbe esser tale che non faccia alcun male non necessario: è questa la seconda legge di moderazione, la quale risulta dalle basi del dritto penale (808 842). Essa abbraccia, può dirsi, tutta la materiale esecuzione dell' intento sociale e vi imprime un carattere di umanità, tutto proprio dei popoli veramente inciviliti. E infatti, qual è l' intento sociale? *ridurre* COLLA FORZA *all'ordine*. Dunque, in primo luogo, tutto ciò che non può far resistenza, non dee distruggersi: ed ecco tolta la devastazione *inutile* delle campagne e delle case, la strage confusa di vecchi, donne, fanciulli, eccessi di barbara guerra; se pure alcuni di costoro non avessero *individualmente* (651) meritata tal pena. Per la stessa ragione il cittadino inerme e tranquillo, come non entra a parte della resistenza, specialmente in guerra *non nazionale*, non dee *direttamente* soffrire gli insulti della *forza* ordinatrice. Perfinn il soldato al momento che, rendendo le armi, si dichiara risoluto a cessar dalle offese, diviene fra popoli umani oggetto di commiserazione e, se cedea per dovere e non per codardia, ancor di rispetto: onde ragionevolmente fremette e disobbedì il guerriero francese, quando dalla *umanissima* filosofia degli empii regnanti allora colla ghigliottina, ricevette l' orribile comando di

non dar quartiere. Nè dee credersi che in guerra umana sia vera magnanimità quella resistenza illimitata che presso il Lirico latino pretendea già Regolo, condannatore terribile del prigioniero (*). Se tutto il *male non necessario* a distruggere la forza nemica, è vietato in guerra umana dal fine stesso della guerra che è *il bene* sociale, egli è chiaro essere vietata ancora la ostinazione di una *inutile* resistenza; giacchè qual male men *necessario* che il male *inutile*? Vero è che in materia sì grave per tutta la società, e in certi punti quando la codardia potrebbe mascherarsi da prudenza, niuno degli inferiori può giudicare inutile lo sforzo finchè resta un superiore da cui di presente gli si dieno *legittimamente* i comandi: ma quando o manca il comandante o cede, il resistere *inutilmente* è pazzia non valore. Onde quanto meritò laude quel forte che fra mille rischii sostenne a Morella, finchè balenava un raggio di speranza, la causa legittima; tanto parmi deplorabile la frenesia di quei, non meno forti ma men saggi, che sulle pianure di Waterloo vollero morire per un usurpatore già disfatto e prigioniero (**).

1353 E a sè non resistendo inutilmente

La stessa legge di evitare un male non necessario vieta tra le nazioni l'uso di certi mezzi di sterminio, dei quali l'arte non potrebbe arrestare o maneggiare gli effetti a norma degli intenti suoi, drizzandone il danno precisamente colà d'onde parte la resistenza. Propagare il contagio, avvelenar le acque, e simili altre invenzioni mortifere, sono mezzi che non discerneranno tempo da tempo, nè armato da inerme. Anzi anche contro colui che di presente combatte sarà sempre più lodevole il non introdurre armi più sterminatrici, quando il nemico possa agevolmente contrapporvi sterminio *uguale*: perciocchè dipendendo la vittoria dallo squilibrio delle forze contrastanti, e lo sterminio *uguale* da ambe le parti non essendo mezzo atto a produrre un tale squilibrio; crescerebbesi per tal via il male senza crescere la speranza di vittoria. Onde immenso male ed inutile fece alla umanità il primo che aumentò con leva stabilmente forzata gli eserciti; perciocchè ogni altra società potè e dovette fare altrettanto, epperò il contrasto delle due guerreggianti rimase uguale, e il danno delle singole immensamente maggiore (1221).

1354 Evitare certi sterminii non possibili a regolarsi

Ma se un male anche gravissimo possa volgersi a danno principalmente di chi oppone la forza, come accade nello scoppio di una mina o nel bombardamento di una città, ed arrestarsi quando cessa il bisogno; la distruzione di molti combattenti nemici non è *per sè* un motivo per cui natura ci vieti l'adoprarlo in battaglia, consistendo anzi la difesa nel distruggere la forza nemica (387 segg.).

Che se è vietato il fare un male non necessario, molto più è vietato il fare un male morale, o il fomentarlo. Onde il tradimento, lo spergiuro, il parricidio, il sacrilegio, ed altrettali nefandità mai non saranno proprie di guerra fra uomini. Quindi la santità delle tregue ed armistizii, il rispetto ai cadaveri, la umanità verso i feriti ancor nemici, la discrezione nel *foraggiare*, e mille altri riguardi consimili, specialmente verso i popoli in mezzo a cui si guerreggia; di che ammirabili esempj veder si possono particolarmente nelle campagne del gran Turenne, gran *maestro di guerra* non solo nel debellare i nemici, ma anche nel trattarli con *giustizia* e *benevolenza*, principj universali di tutto l'operar sociale.

1355 Salvare alla morale i suoi dritti

(*) . . . . erit ille fortis. Qui lora restrictis lacertis, Sensit iners timuitque mortem.

(**) E più deplorabile ancora diviene una tal frenesia quando i canti patriottici di un qualche Tirteo ancor più frenetico, propagandola nella immaginosa gioventù, si argomentano di tornare le nostre guerre a guerre di sterminio, a guerre da Vandali o da Unni. E poi ci parlano di filantropia! Ed è per costoro sì vil sangue il sangue dei forti, che debba profondersi per millanteria di inutil coraggio!

La applicazione pratica di questi principj morali ci trarrebbe a lunghissima dicerla; onde ci è d'uopo lasciarla a chi tratta gius delle genti. I principj generali da noi già chiariti e dimostrati ci sembrano bastevoli ad aprire la via.

CAPO V.—*Modificazione dei doveri universali nella* particolar *società* inter-nazionale.

ARTICOLO I.—*Natura e origine di tal società.*

1356
Epilogo dei doveri *universali* fra le nazioni. Difficoltà delle materie seguenti

Considerammo finora due società indipendenti venute fra loro accidentalmente a contatto, e ne abbiamo determinato le relazioni di giustizia e benevolenza nel procacciarsi reciprocamente *conservazione* e *pace*, *verità* a bene della mente, e *ricchezza* a bene del corpo; e nel riordinare e punire quella che pecca ed oltraggia: doveri tutti che nascono dalla semplice *natura sociale* riguardata in due società indipendenti. Conviene ormai tornare nel mondo reale, e considerare codeste due nazioni aggregate a molte altre, ed esaminare quali nuove relazioni si manifestano, e sotto quai leggi. Nel che io m'avveggo che vado incontro alla taccia di troppa immaginazione ed astrattezza; perocchè, oltre che pochi finora hanno trattata una tal materia, la società inter-nazionale, di cui dovrò parlare, è tuttavia sì appena abbozzata, che difficilmente si trovano *fatti* su cui appoggiare il dritto.

Ma se il cortese lettore vorrà por mente alle dottrine di quei pochi, che in iscolastiche trattazioni hanno accennato a questa universal società, come sono l'Ahrens, il Damiron, il Cousin ec.; ed a quei molti che scrivendo o declamando ne parlano, e non sempre con idee giustissime (S. Simon, Fourrier ec.); se rifletterà alle conseguenze che aver possono le rette o false dottrine su tal materia in una epoca ove la rapidità delle comunicazioni e la irrequietezza dei popoli, va stringendoli fra loro con sempre nuovi legami; non disapproverà spero che io cerchi nei vaticinii (o forse delirii) altrui quei principj di vero e di giusto che possono contenere, e tenti sceverarlo dalle giunte ingannatrici di appassionate fantasie (CXVII). Farò certo anche qui il possibile per appoggiarmi a *fatti*, e nello spiegare questi fatti medesimi, alle teorie già appoggiate sul *fatto*.

1357
Le nazioni sono realmente associate per ben comune

Ma in primo luogo le nazioni son elleno veramente associate? E chi potrebbe mai dubitarne? Se due individui, allorchè si incontrano, già si trovano associati sotto la legge di socialità universale, ed obbligati ad ajutarsi scambievolmente per conseguire un ben comune (321) che in questo mondo è l'*ordine della onestà*, nell'altro è l'interminabile possedimento del sommo Bene: per qual ragione due società che si ravvicinano saranno esenti dalla legge medesima e dalla obbligazione che ne consegue?

1358
Questo bene consiste nell'ordine necessario per salvar la esistenza politica

Vero è che nelle loro relazioni è gran divario dalle relazioni fra individui; perocchè questi son destinati principalmente a *possedere* una felicità futura ed a possederla *immediatamente* per sè, mentre le società sono destinate principalmente ad *ordinare* verso quel fine beato gli individui per mezzo della *esterna* regolatezza, la quale forma lo scopo *immediato* delle società: dal che abbiamo (1253) dedotto quelle varietà che passano fra l'amore individuale e l'amore inter-nazionale. Ma ciò non dimostra che le nazioni non si trovino realmente in una universal società; solo dimostra che il ben comune della società inter-nazionale dee riguardarsi sotto aspetto diverso dal bene della società degli individui: e che la società inter-nazionale procaccia in comune la conservazione dell'ordine politico, mentre la universale società degli individui procaccia quella dell'*ordine*

naturale ossia della naturale *onestà*. La società naturale degli individui pretende che questi trovino appianate le vie dell' individuale lor vivere onesto per mezzo dell' ordine civico; la natural società delle nazioni vuole che queste trovino appianate le vie al loro operar sociale per mezzo dell' ordine loro politico.

1359 La società delle genti è or universale or particolare

Ma questa è società di ordine universale, e stringe le società a mutua cooperazione allora soltanto quando per un fatto qualunque esse si trovino reciprocamente a contatto. Questo *fatto* poi può essere o costante o momentaneo: un contatto momentaneo non cangia per nulla le relazioni di universal società, giacchè non istabilisce fra le società alcuna cooperazione costante a fine particolare: passato quel momento di relazione scambievole regolata dalle leggi di universal società, le due nazioni torneranno a dividersi, curando ciascuna i proprj interessi; senza mai danneggiare, ma insieme senza promuovere *positivamente* gli interessi di altra nazione. Questa è la società che passa fra le nazioni ancor giovani, epperò isolate (CXVIII): i doveri che le stringono sono piuttosto negativi che positivi (338 1298).

Ma a misura che crescono le popolazioni, e che pel commercio, per le parentele, pei viaggi, per mille svariate comunicazioni si intrecciano gli interessi dell' una con quei dell' altra, così nazionali come individuali; a misura che colla istruzione propagasi una certa facilità di congiungere moralmente nei medesimi principj, nei desiderii, nei disegni medesimi le menti degli uomini in cento nazioni diverse: voi vedete le nazioni ridotte insensibilmente a relazioni *costanti* nel procacciare con isforzi comuni un comune interesse di ordine esterno. Ognuna incomincia ad avvedersi che essa non è più isolata nè indipendente *nel fatto*, benchè ancor si conservi indipendente *nel dritto*: ognuna si accorge che le dottrine della vicina filtrano nelle menti dei proprj cittadini, che *le volontà* (permettete il neologismo) *simpatizzano*, che una scossa agli *interessi* della vicina rovinerebbe i proprj; in somma ognuna sente che *abbisogna* di conservar l' ordine non solo fra i proprj ma anche fra i cittadini di tutte le società colle quali ella ha commercio di relazioni. Sì, ne *abbisogna*, se non vuol vedersi perpetuamente in forse, non solo del bene individuale di migliaja fra' suoi, ma perfino della sua propria esistenza sociale.

1360 La particolare nasce da *bisogno* e produce il *dovere*

Or il *bisogno* produce desiderio e dritto di società particolare (625 segg.): dunque le nazioni tendono a società particolare pel natural movimento progressivo con cui si sviluppano. E siccome questo *bisogno* produce un dovere *morale* nel superiore, che esercita *moralmente* le operazioni sociali (730), ed è *obbligato* a mantenere e perfezionare la propria società (747 ec): così la associazione inter-nazionale diviene un dovere fra sovrani; e tanto più urgente, quanto è più necessaria la associazione *di dritto* per difendere da ogni disastro la propria e le altrui nazioni, già associate *di fatto*.

1361 Per necessità inevitabile

Niuno vorrà qui domandarmi, cred' io, se non sarebbe *lecito* al sovrano di una nazione il rompere la associazione *di fatto*, per iscansare quello scemamento di indipendenza che nascerà dalla associazione *di dritto*. Non si tratta qui di vedere se sia *lecito* ma se sia *possibile*; e possibile *onestamente*, vale a dire senza offendere i dritti nè della propria nè delle altre società. Io ben so che, fra i tanti sogni di un Regnator gigante, vi ebbe a' dì nostri anche quello del così detto *sistema continentale*, vero isolamento inter-nazionale: ma appunto la vanità degli sforzi adoprati da quella mano, inflessibile pure e gigantesca, è la più bella prova che ella cozzava *contro la natura* per eseguir l' *impossibile*. Infatti chi potrebbe far sì che, nella moderna Europa, la interruzione del commercio, la

separazione religiosa e scientifica non danneggiasse gravemente la mente e gl' interessi di migliaja, ed anche delle intere società?

Le nazioni tendono dunque per naturale loro sviluppamento ad una *comunità di interessi*, che non può essere regolata se non coi principj di *ordine* e di *giustizia*: tendono dunque, e giunger debbono *inevitabilmente* ad una società inter-nazionale *particolare* in cui ciascuna sarà e *interessata* e *obbligata* a volere il mantenimento dell' ordine. E questa società è *per natural tendenza* comune a tutti i popoli, cosicchè, se la natura non sarà turbata nei suoi movimenti, tutti i popoli a poco a poco vi si congiungeranno con positivo legame: giacchè l' intreccio di *interessi*, la comunicazione di *verità*, la simpatia di *affetti*, sono legami atti a stringere tutti gli uomini; e si propagano in modo che la nazione anche la più remota può sentirsi urtata e sconvolta dagli sconvolgimenti politici di una qualunque parte del globo.

1362 Divario fra la società delle genti e le confederazioni

La società inter-nazionale nascerà dunque da *fatto naturale*. Ma prima ancora che si giunga a quel punto chi non vede potersi le nazioni associare e per *volontaria* alleanza (615 segg.), e per comando *di dritto prevalente*? (641 segg.). I *fatti associanti* sono dunque per le nazioni quei medesimi che per gli individui, *naturale, volontario, doveroso*: ma per gli individui il fatto *naturale costante* forma la società più elementare la società *domestica*; per le nazioni esso forma la più perfetta, l' ultimo grado a cui tende natura.

Siccome poi l' oprar *costante* di natura ha certe leggi e certi fini suoi proprj, diversissimi dai fini che suol contemplare la libera volontà degli uomini: però le società che ne derivano debbono acquistare certi morali caratteri loro proprj per cui non debbono confondersi con quelle che dalla umana volontà ricevono la concreta esistenza. Quindi è che la società inter-nazionale prodotta dal fatto *costante* di natura debbe attentamente distinguersi dalle altre, appunto come viene distinta da tutti i pubblicisti la società *domestica* prodotto di natura costante, epperò essenzialmente diversa da ogni altra. Mi si permetta dunque, per evitar ogni equivoco, di appellare *etnarchia* la società delle genti formata dal *fatto naturale* poc'anzi osservato, riserbando alle altre il consueto nome di *confederazioni, alleanze* ec. nelle quali sogliam riguardare unicamente la libera volontà umana come principio di unione. Si vedrà in appresso quanto importi l' evitar qui ogni confusione.

Articolo II. — *Forma della Società delle genti: suo fine: divisione dei suoi doveri e dritti.*

1363 Principii

Dopo aver esaminato l' origine della *particolare* società delle genti passiamo ad esaminarne la forma e le leggi. Ella è cospirazione di esseri intelligenti a ben comune; dunque è *società* (302). Ella è *associazione di società*, dunque è associazione *ipotattica* (686 segg.): è associazione di società *indipendenti* (1252); dunque ella dee *per sè* nascere in istato di *poliarchia* (620), epperò a lei debbono applicarsi le leggi di *società*, quelle di società *ipotattica*, quelle di società *poliarchica*. Tentiamone la applicazione.

1364 Nella etnarchia esiste una autorità

La prima legge fisiologica che determina l' essere sociale è quella — *ogni società esiste in forza di una autorità* — (425 segg.). La etnarchia possiede dunque *una autorità*, ossia ha *dritto ad ordinare* ciò che è necessario per la sua esistenza e pel conseguimento del suo fine che è la sua perfezione. E infatti come potrebbe esistere un *Dritto delle genti* (cioè un *corpo di leggi* obbligatorie per le nazioni) se non esistesse sopra esse *una autorità* da cui la *legge* (115) si stabilisse? Tutti hanno ammesso la esisten-

za di queste leggi, anche talor *positive*, ma non so se molti avranno ponderata con maturità la necessaria coerenza di queste due proposizioni: — esiste un dritto delle genti, dunque esiste una autorità ordinatrice delle genti: — anzi sembra che non pochi abbiano confusa questa autorità colla autorità *naturale* del Creatore nella universal società umana; altri l'abbiano assolutamente negata, dicendo che le genti obbediscono a queste leggi per loro buona volontà; altri l'abbiano riguardata come un semplice *patto libero* che lega chi vuol esserne legato, e vi consente. E così potè essere veramente nella infanzia delle nazioni, quando sciolte (se pur mai lo furono) dai legami *di fatto costante*, esse non erano comprese in un comune ordine di disegni e di interessi. Ma dovunque sviluppandosi le genti formarono collo intreccio delle mutue relazioni questo ordine comune, ivi nacquero tosto leggi ancor positive di dritto inter-nazionale: dunque fra quelle nazioni esistea una autorità.

1365 Di forma poliarchica

Questa autorità era *poliarchica* (1363); ed ecco perchè veniva a trovarsi *nel consenso* delle genti *ugualmente* associate (521), ecco perchè la osservanza delle sue leggi parve dipendere o da lor *buona volontà* o da *libero patto*: si prese in questo caso (come si era fatto anche nella società degli individui) per *autorità* la *sede* ossia *organo* della autorità (427), e per *creazione* della autorità la sua concreta *determinazione* (469): e siccome il sociale consenso fissava la *sede* della autorità, si credè che il consenso fosse *causa* della autorità. Il quale equivoco era per riguardo alla etnarchia assai più perdonabile che per le società di individui; giacchè per istabilire queste sul patto sociale, fu necessario sognare a dispetto della storia una indipendenza *immaginaria* ed *impossibile* (572), una natura umana *contraddittoria* (577); ma la etnarchia presupponea cosa *realmente* vera, uno stato anteriore di isolamento indipendente fondato nella *vera* natura delle *società-nazioni* (501), e confermato in molti punti dalla storia dell'uman genere. L'errore dunque fu perdonabile. La loro società poi presupponendo un consenso libero, nascea *per sè* sotto forma *poliarchica*; giacchè fra persone che sieno uguali non solo *specificamente* ma anche *individualmente*, la autorità sul principio appartiene a tutte ugualmente (521).

Ma dall'essere naturalmente poliarchica la forma *natia* del governo inter-nazionale, non ne siegue che non possa dal consenso degli associati ricevere forma più o meno temprata a monarchia: la grave *disuguaglianza dei bisogni* (625), la necessità di più gagliarda unità per difendersi da esterno assalto o da intestina discordia (LXXV), ed altre cagioni consimili possono determinar gli associati a dar *forme* varie alla loro unione. Difficilmente però potrà mai accadere che le nazioni vogliano conferire pienamente ed irrevocabilmente ad un solo la sociale autorità. Conciossiachè essendo questa abdicazione di nazionale indipendenza un massimo sacrifizio, non potrebbe ottenersi perpetua e totale se non da un massimo *bisogno* e da una massima *fiducia* in chi dee ripararvi: elementi amendue, se non impossibili, difficilissimi per certo a combinarsi fra le nazioni. Tanto più che delle nazioni poco cresce il *numero*: or l'aumento di numero è quello che nelle poliarchie rende difficile la concordia (629) dei consigli. Dunque la autorità *etnarchica* sarà sempre naturalmente poliarchica: ed anche quando venisse *amministrata da un solo* (524) sarebbe *posseduta da tutti* i popoli associati.

1366 A dì nostri essa risiede nel consenso delle genti

Or dove posa ella realmente codesta autorità? Ci si permetta il ricordar qui brevemente ciò che altrove si disse (1033 segg.), in altro proposito, giacchè in questa teoria sta la base di tutto il dritto *inter-nazionale*. Noi parliamo di società reciprocamente indipendenti (1250 2.), la cui associazione è *per sè* associazione *volontaria* (620): egli è dunque evidente

che la autorità risiede qui per dritto nel *consenso* dei socii (625 ec.), ai quali incombe il debito di stabilire le forme con cui essa dovrà esercitarsi (629). Dalla caduta del sacro Impero e della teocrazia pontificia fino al secolo scorso essa fu esercitata fra le nazioni europee dal consenso dei loro capi nei varii *trattati*, *alleanze*, *confederazioni* ec. (1034). Ma in quella guisa che una società di pochi fratelli, emancipatasi dal padre (519 segg.), non può durarla a lungo senza legare a certe forme l' assenso comune, così pare che la diplomazia europea, anzi la intera società delle genti (poste ormai a contatto dalla comunicazione della civiltà e dalla facilità di commercio rapidissimo) emancipatasi dalla pontificia autorità, e dal sacro Impero, vada sentendo ogni dì più forte IL BISOGNO di un governo più regolare nelle sue forme, affinchè la *forza* di poche nazioni potenti non prevalga al *dritto* delle più deboli (1035). Or IL BISOGNO che determina le associazioni volontarie e le loro forme (626) con ispinta di *interesse*, diviene onnipotente quando si combina col *dritto* (747). Sembra dunque che congiungendosi oggidì le voci del *dritto* e del *bisogno* coi lumi sparsi nella società, non possa tardar molti secoli, giacchè la vita delle nazioni si conta a secoli come la vita degli individui ad anni, non possa tardare, io dico, la erezione di un tribunal *federale-universale*, il quale vien supplito per ora da *Conferenze* o *Alleanze* preponderanti, sotto cui le nazioni associate son rette a governo *senatorio*, come già sotto i Romani Pontefici a governo *patriarcale* si governarono nel medio evo: e le speciali confederazioni fra sovrani minori sembrano preparar questa futura organizzazione *internazionale*, come la formazione dei comuni preparò la uguaglianza *civile* sotto una sovranità nazionale (CXX).

1367 Organo di tale consenso e sua forza

Ma lasciamo al tempo, alla politica ed ai fatti, stromenti più o men ciechi della Provvidenza divina, il condurne a termine e colorirne appieno i disegni dando le sue forme politiche alla società *inter-nazionale*, e rendendola così atta a formar la felicità delle nazioni (735 segg.), come per le forme politiche la società pubblica diviene atta a formare la felicità degli individui. Noi per ora possiam concludere che, formando le genti una società di uguali, la loro autorità regolatrice sta nel concorde volere, o almeno nella pluralità delle genti associate (630 1.), le quali, in materia di ben comune, non possono a questo tribunale sottrarsi, senza sciogliere quelle relazioni che le congiungono in una società istessa. Questo tribunale come ha il *dritto* così ha la *forza* di mantener l' ordine fra le genti: onde noi veggiamo in esso una nuova applicazione di quel gran principio dichiarato altrove—*il dritto tende a posarsi ove è la forza*—(477).

1368 Suoi *dritti* e *doveri* dedotti dal fine

Or questa autorità quali *dritti* possiede ed a quali *doveri* è soggetta? *Doveri* e *dritti* sono un risultamento dell' ordine morale (347), il quale ordine tutto si misura dal *fine* (21). Dunque a determinarli conviene determinare il *fine della etnarchia*. Esaminiamolo quale ei si presenta a norma del fin qui detto.

Divisione in *civici* e *politici*

La etnarchia è società ipotattica di nazioni (1363) vale a dire di popoli indipendenti: or la società ipotattica dee conservare nell' *esser* loro le società aggregate, e, salvo il loro essere, promuoverne la perfezione (701 segg.): dee compiere insomma le funzioni sociali come ogni altra società: ma ricordandosi che ella opera sopra individui *collettivi*. Il fine *generico* della etnarchia sarà dunque quello stesso che di ogni altra società: promuoverne il bene comune; il carattere *specifico* sarà il salvare a ciascuna nazione l' esser suo proprio (1252 segg.). Questo fine costituirà due specie di doveri nella autorità etnarchica; *assicurare* a ciascuna nazione la inviolabilità del suo dritto, e *crescerne* lo sviluppamento progressivo sotto le norme di rigorosa giustizia (740). E questi doveri costitui-

scono, per così esprimermi, l' operar *civico* della etnarchia. Ma questa essendo *società*, abbisogna, come ogni altra, di certo organismo e leggi con cui abbia e mantenga e perfezioni vieppiù l' *esser suo* proprio, per divenir atta a compiere la augusta missione di assicurare alle nazioni i loro diritti e di promuoverne la perfezione (736). Dunque essa avrà pure i suoi dritti e doveri di ordine *politico inter-nazionale*.

L' esame di questa doppia serie di doveri ci occuperà nel capo seguente: ma brevemente, giacchè si tratta soltanto di applicare alla società etnarchica ciò che altrove si disse sul *civico* dritto e sul *politico*.

CAPO VI. — *Doveri e dritti della autorità etnarchica nell' ordine civico.*

ARTICOLO I. — *Dritti e doveri inter-nazionali di* tutela civica.

§ 1. *Tutela della unità nelle nazioni associate.*

1369 Partizione degli obbietti da tutelarsi

Il dritto *civico* e il *civico* operare debbono mirare in primo luogo ad assicurare a ciascun associato la sua esistenza: gli associati della etnarchia essendo *nazioni*, la *civica* operazione di lei dovrà dunque mirare a salvare a ciascuna nazione la sua esistenza. Or la esistenza di una nazione altro non essendo che la attualità del suo *essere*, pel quale ella è *società indipendente* (501), lo scopo dell' operare etnarchico sarà di conservare a ciascuna delle genti associate la sua *unità interna*, e la sua *esterna indipendenza*. Esaminiamo queste due parti del dovere *civico-etnarchico*; e prima la tutela della unità.

1370 Dovere di assicurare la unione delle persone sociali

La unità di una nazione consiste nella *retta congiunzione delle due persone sociali*: la qual rettitudine dipende dal *giusto* operare della autorità, dall' obbedir del suddito, e dall' *amore* scambievole fra le persone sociali (455 segg.). Non è dunque dovere della Etnarchia soltanto il tenere imbrigliati i popoli colla forza, ma anche il far che sieno governati secondo giustizia. Dal qual dovere abbiam derivato altrove la somma delle sociali guarentigie in favore così dei popoli come dei sovrani (1031). Una politica gretta e meschina potrà ai seguaci di Machiavello mostrare nella unione dei sovrani una specie di cittadella assicuratrice di ogni tirannide: ma la vera politica umana, la scienza sublimissima diretta a cooperare alle mire paterne della divina Provvidenza nel condurre a Lei per le vie dell' ordine le congregazioni dei popoli; questa scienza, io dico, ravvisa nella associazione dei loro capi un magistrato destinato a guidare, non meno i membri di cui è composto, che le nazioni da loro dipendenti.

1371 Epperò conoscerne i torti

Conoscere dunque, epperò esaminare i torti non meno dei sovrani verso i sudditi che dei sudditi verso i sovrani, è ufficio di autorità etnarchica: e tale ufficio che in ogni tempo venne riconosciuto *implicitamente* anche da chi neppur sospettava forse la esistenza del magistrato a cui rendea conto di sua condotta. Infatti che son eglino mai quei *manifesti*, quei *protesti*, quelle *ambascerie* con cui in occasione di contese fra popoli si tenta di provare a tutti i sovrani non interessati la giustizia della propria causa? che son eglino se non provocazioni al magistrato che giudica sul dritto delle nazioni? E quando i partiti cozzanti, fra Belgi, fra Spagnuoli, fra Greci, fra Polacchi, fra Portoghesi, ostentavano in faccia a tutte le potenze europee i lor dritti, non imploravano essi per le loro pretese (giuste o ingiuste) la protezione di quello altissimo tribunale?

1372 Prova di fatto confermata dal discorso

Dirà forse taluno che essi chiedeano ajuto di forza non già dichiarazione di ragione: ma, oltrecchè la forza anch' essa è in una società fun

zione della autorità (1105), epperò la obbiezione può sotto altro aspetto confermare il mio assunto; avvertite che io non pretesi mostrare che il tribunale sia già costituito e riconosciuto *esplicitamente*, ma bastami mostrarvelo riconosciuto *implicitamente*, cioè per un certo confuso senso di natural giustizia; che è quel medesimo per cui fra litiganti privati si ricorre agli astanti, agli arbitri ec. senza riconoscere in essi vera superiorità; eppure si vien con tal ricorso a dimostrare il bisogno che provasi di far giudicare da persona terza *sul dritto*, affine di ottenerne poscia soccorso di *forza*. A questo *fatto* che vi mostra nelle nazioni i medesimi sensi che negli individui, il filosofo dee porvi mente e interpretarlo: e per poco che voi ripensiate a ciò che poc' anzi è detto sulla esistenza di autorità etnarchica, ne avrete, parmi, evidente la interpretazione. E come il fatto stesso fra individui dimostra necessità di un superiore (928 ec.), la stessa necessità ne inferirete fra i popoli.

Imperocchè i popoli *tutti* di Europa, non vedeano essi in ciascuna di quelle lotte compromessa la propria tranquillità? non avean dritto di assicurarla? e di assicurarla *a tutti* con isforzo *comune*? e questo sforzo non dovea, per ottener il suo scopo, procedere con *unità*? Esisteva dunque in Europa un *principio* naturale *di unità* che *dovea* congiugnerne i popoli al conseguimento del *comun* bene di ordine e di giustizia. Or questo principio che altro è se non la autorità (430)? Se pure non vogliam dire che quella Provvidenza che non volle abbandonare alle poche forze di due individui cozzanti i meschini loro interessucci pecuniarii, voglia poi lasciare in balia della violenza gli interessi, la tranquillità e la vita di dieci o dodici nazioni, il cui bene veniva compromesso da quell' una che ribolliva nei torbidi della discordia. No: la autorità esistea. I litiganti di quelle nazioni convulse invocavano dunque una vera autorità, regolatrice naturale degli interessi inter-nazionali, epperò anche correggitrice de' travinmenti (706).

1373 — Leggi morali della etnarchia nel tutelare le *unità*

Concludo che *il fatto* delle nazioni conferma il raziocinio, e dimostra essere insieme dovere ed interesse delle genti associate il far argine colla autorità etnarchica sì alle ribellioni dei popoli sì agli eccessi dei governanti. Dal che voi potrete facilmente dedurre le leggi del civico operar etnarchico pel mantenimento della unità nelle società unite, applicandovi le leggi da noi sviluppate nel parlare di ogni società ipotattica (701 segg.). Lasciare che ciascuna nazione usi quei modi legali di cui per sua costituzione ella fosse in possesso, ma impedirne ogni eccesso (701): rispettare, anche quando dovesse correggersi, la autorità di chi governa (705): rimediare efficacemente i disordini, facendo sì che dalla autorità possano essere conosciuti ed emendati a tempo (710): volgere questo suo procedere al fine che ella pretende, di stabilire in quella nazione agitata pace ed amore scambievole per mezzo dell' ordine e della giustizia (1267).

Ecco le leggi del potere etnarchico nel custodire la unità politica delle nazioni: dal qual dovere nasce in lui il dritto proporzionato, e rispettivamente a tal dritto nasce nelle nazioni associate il dovere, come più ampiamente dichiareremo appresso.

§ 2. *Tutela della indipendenza esterna.*

1374 — La tutela etnarchica non diseema libertà alle nazioni

Le nazioni associate sono società *indipendenti* (501): or come pretendiam noi aver trovata sopra esse una autorità? Ricordiamoci che la indipendenza nazionale da noi altrove contemplata (502 619) consiste nel non formar parte di altra pubblica società, epperò darsi da sè le leggi nel civico ordine e nel politico. Or le nazioni ridotte ad etnarchia continuano a darsi da sè le leggi per mezzo della loro autorità nazionale: nè for-

mano parte di altra società *pubblica*; giacchè la *etnarchica* è *essenzialmente* diversa dalla *pubblica*, essendone essenzialmente diverso il *fine* (1253), dal quale le società sortiscono il loro proprio carattere (442). Dunque come la famiglia non perde la libertà *domestica* nella città, così nè la nazione perde la *politica* libertà nella etnarchia (619 709).

1375 Anzi assicura la indipendenza

Ma ben la perderebbe se, non dalla autorità etnarchica, ma da qualsivoglia altra nazione sua pari ella ricevesse la legge (502). Debito dunque della etnarchia sarà l'impedire fra le nazioni ogni abuso di *forza*, che tolga a qualunque delle associate l'uso dei proprj suoi diritti. Sia questa *forza* riposta nella *materiale* preponderanza di ricchezze e di armi, o nel la *mentale* superiorità e coltura colla quale i popoli inciviliti opprimono i men civili, o perfino nella *morale* potenza del dritto, di cui l'uso talvolta potrebbe degenerar in abuso (655 segg.) specialmente quando la sorte delle armi seconda in guerra la causa più giusta: sempre la società etnarchica sarà chiamata a difendere l'ordine di giustizia, e ad opporsi alle nazioni prevaricanti.

1376 Schiavitù delle genti asserita da Damiron

Nè io so rifinare di meravigliarmi quando leggo nel Damiron che nella società delle genti « *i popoli padri, primogeniti, più saggi*, per la tutela « di che sono incaricati, hanno il dritto di intricarsi negli affari dei po« poli fanciulli, per insegnar loro a ben regolarsi; e di usare a tal nopo « anche la forza » (*). Vorrei sapere dal sig. Damiron dove si conferiscono queste patenti di savierza, e dove stanno le fedi di nascita per tal primogenitura? certamente in quei medesimi archivj o università ove i *grand'uomini* ricevono la missione di illuminare, e i popoli il comando di credere a codesti inviati celesti (251). In quanto a me non so vedere preminenza *di dritti* fra nazioni indipendenti; e se vi è, come non può negarsi, preminenza di *doti*, di *potere*, di *civiltà* ec.; questa impone bensì ai premisenti il debito di largheggiare per *benevolenza* verso chi ne chiede spontaneamente gli ajuti, ma non conferisce il dritto di *costringere* a chiederli o ad accettarli. Altrimenti dovrem dire che anche fra individui indipendenti il più savio potrà a suo talento costringere il men capace a ricevere educazione e correrem pericolo, lettor cortese, di trovarci voi ed io un bel giorno amendue nuovamente rimessi in collegio da un qualche saccentone della scuola di Damiron, risoluto di renderci grandi uomini al par di Lui.

Ma lasciamo codesti vaneggiamenti ad una morale *di circostanza*, che volea o animare o giustificare le invasioni di una nazione, lusingandola colla idea di *popolo rigeneratore*, e speriamo che niun popolo giunga mai a sì stolida vanità di credersi quel desso, che, superiore ad ogni altro, ebbe la missione superna di reggere a bacchetta noi altri popoli fanciulli.

1377 Possibilità di guerra nella etnarchia imperfetta

Stabilito che la etnarchia è natural protettrice della esterna indipendenza fra' popoli, ne siegue che non solo ogni nazione, ma la sua roba, il suo territorio, i suoi dritti di ogni maniera saranno sotto l'egida internazionale. Ma sarà dunque abolita per sempre ogni guerra? Abbiam veduto poc'anzi che *guerra* è *lotta di società*, ossia *pubblica*, epperò per ordinamento di autorità *suprema* (1322): e che le autorità supreme di società minori hanno dritto a far guerra, finchè la maggior società non giugne a tal perfezione di *mente*, di *volontà* e di *forza* da conoscere, volere ed ottenere una esatta giustizia fra gli associati. Dunque finchè la etnarchia non sarà rettamente e sodamente costituita, le nazioni potranno, ed anche lecitamente, guerreggiare per farsi ragione.

1378 Cessa nella perfetta

Ma questo è stato di transizione, essendo chiaro che la natural tendenza porta la etnarchia, come ogni altra società, a voler che regni il dritto

(*) Jusqu'à la force (Morale T. 2, pag 51).

e non la forza. La guerra dunque nella etnarchia ben costituita non potrà più darsi se non fra la suprema sua autorità ajutata dal concorso di tutte le genti associate, e quell' una che pretendesse violar l'ordine, ed opprimere le genti sue uguali. In ogni altro caso ciascun popolo, assicurato dalle forze della intera etnarchia e retto da leggi etnarchiche che egli pure avrà approvate, potrà con forze mediocri dormir sicuro sulla propria indipendenza. Ed ecco come potrà scemarsi il peso enorme degli eserciti permanenti, siccome altruve accennammo (1223).

Articolo II. — *Del promuovere le nazioni a perfetto incivilimento.*

§ 1. *Considerazioni generali.*

1379 Triplice elemento di perfezione

Abbiam detto della *tutela civico-etnarchica*; dobbiamo ora inoltrarci a dichiarare il secondo dei doveri altrove indicati, il dovere di promuovere la perfezione delle genti (1368), ossia la *civiltà* (452 segg.). Essa consiste principalmente in tre elementi, come altrove per noi fu dimostrato (857), cioè nella perfezione di *onestà*, nella perfezione di *utilità*, e nella *estensione* di entrambe. Sarà dunque dovere della etnarchia il promuovere questi tre elementi nelle genti associate; e questo dovere è fondato, come per la società pubblica (1256) così per la etnarchica, nel dovere generale di *benevolenza*.

1380 Distinguasi il *dovere* dal *consiglio*

Ricordiamci però sempre che ogni società difende bensì l'ordine inesorabilmente quando trattasi di *stretta giustizia*; ma quando trattasi di *perfezione*, siccome gli individui non sono a questa *rigorosamente* obbligati, così non ve gli dee la società assolutamente costrignere (1325), ma solo porgere ed ampliare i mezzi di cognizione, di allettamento e di possibilità, proporzionati ai tre elementi della umana operazione, *mente*, *volontà*, *forza esterna* (904 segg.). Anche la etnarchia dovrà dunque adoprare con ugual discrezione in promuovere la social perfezione fra le genti associate. Anzi, dirò meglio, con discrezione tanto maggiore, quanto più preme la sicurezza della libertà ad una nazione che ad un individuo. Il fare altrimenti sarebbe un trasgredire la prima legge della sociale operazione che consiste nella esatta misura della collisione dei dritti (742); giacchè si pretenderebbe che il *consiglio* di perfezione superasse in forza il *dritto* di libertà: nel che annidasi una segreta contraddizione, congiungendosi *consiglio* LIBERO colla ESCLUSIONE DELLA LIBERTA'. Promuovasi dunque la perfezione, non si comandi.

1381 Il *dritto* di perfezionarsi è rigoroso: non così il *dovere*

Ma se non dee comandarsi, ben però dee difendersi a ciascuna delle genti associate il dritto che ella ha di aspirarvi: talchè niuna altra gente ardisca turbarla nell'uso tranquillo di tal suo diritto. Siccome un tale ostacolo al conseguimento della propria perfezione offenderebbe la rigorosa giustizia, qui avrebbe luogo per parte della autorità una *assoluta* reazione contro l'offensore.

§ 2. *Del promuovere la perfezione di* onestà.

1382 Dritto etnarchico nel promuovere la *onestà* e l'ordine

Colle avvertenze da noi premesse esaminiamo ormai i doveri etnarchici intorno ai tre elementi di civiltà, e prima intorno alla *onestà*. Qual è il dovere della etnarchia, considerata *nel puro ordine di natura*, nel promuovere la onestà fra le genti associate, e fra le non ancora associate?

Per ben comprendere tal dovere applichiamo alla società inter-nazionale ciò che altrove abbiam detto relativamente alla pubblica (920), si vedrà 1. essere dritto della etnarchia l'*impedire* che pubblicamente si abo-

liscano fra le genti associate quei principii di pubblica onestà senza cui la società cadrebbe irreparabilmente: dovere, come ognun vede, di ordine negativo. 2. La etnarchia non aver dritto *per sè* di imporre alle genti associate le opinioni di questa o di quella particolar nazione intorno a dogmi religiosi, ma solo di accordar tutela all'ordine *politico* (1308 segg.) di ciascuna nazione, vietando ai sudditi il tumultuare, ai principi il violentar le coscienze. Erra dunque, a parer mio, il Grozio allorchè dal *solo* dritto di natura pretende inferire che un popolo ha dritto di proteggere fra estere genti la vera religione o i suoi propagatori, perchè *haud dubie faciunt contra rectam rationem* (*) *qui christianismum docentes poenis subdunt.* Codesta dottrina costituirebbe ogni popolo sotto la tutela di ciascuno dei suoi vicini, vale a dire toglierebbe ad ogni popolo la propria indipendenza sottoponendolo alle altrui opinioni in tutto ciò che altri *haud dubie* credesse conforme alla retta ragione. La nostra dottrina, protettrice sincera della *giusta* libertà nel pensare, non accorda ad *uguali* alcun dritto di superiore (1312 segg.); alla *autorità* etnarchica poi non concede nello stato di pura natura se non un dritto negativo per proteggersi contro la abolizione delle prime verità; ma questo stesso derivasi non dalla lor *sola* evidenza (giacchè la evidenza subbiettiva potendo essere apparente e non reale, niun uomo può comandarla altrui), ma dalla necessità sociale, giacchè senza esse la società perirebbe (884). Il dritto poi a difendere il Cristianesimo fra estere genti dee ripetersi dai *fatti* particolari sui quali si appoggiano i dritti della società cristiana (V. Dissert. V): ma questi non poteano dal Grozio nè capirsi nè svilupparsi, pieno che egli era dello spirito privato, delirio del suo protestantismo; ed ecco perchè affine di difendere le vittorie di Costantino contro Licinio ebbe ricorso alla *privata evidenza*; ma poco dopo volendo pur sostenere la libertà dei suoi settarii contro i cattolici, abolì il principio di evidenza, e sostituì quello degli *articoli fondamentali* (**). Queste contraddizioni, pratiche non men che teoriche, sono la necessaria conseguenza delle false dottrine da lui sostenute, che gli impedivano il seguire coraggiosamente la via dritta delle logiche deduzioni (CXIX).

1383 Osservazione sulla incoerenza del Grozio

1384 *Persuasiva* nel promuovere il vero, *forza* nel vietarne la apostasia

Ma se la autorità inter-nazionale non dee propagar il vero colle armi, ben dee la persona sovrana far quanto può a propagarlo *per via di persuasione*, allorchè essa è per chiari argomenti ragionevolmente assicurata averlo Dio parlato; e se le genti associate contraggono *volontaria* obbligazione di non parlare nè operare contro ciò che da Dio lor venne imposto; allora la fedeltà a tal promessa divenendo nella etnarchia obbligazione e legge sociale (884 segg.), sarà molte volte non pur lecito ma ancor doveroso l'impedir colle armi ogni esterna apostasia e punirla: e ciò molto più se la religione fosse — il principio *costitutivo* della etnarchia (1052 segg.) —, come fu nel medio evo il fondamento del sacro impero.

1385 Cenno sugli altri doveri della etnarchia verso nazioni straniere

E tanto basti intorno al promuovere la cognizione della vera onestà considerato qual dovere della etnarchia rispetto alle genti associate. Vediamo ora ciò che ella possa lecitamente e debba verso le non associate. È ella in *debito* di recar loro i tesori della onestà? può ella *costringerle* ad accettarli?

1386 Dovere di istruirle sulla religione

La perfezione è *consigliata*, come poc'anzi per noi fu detto, non è *comandata*: il promuoverla in altrui, per chi non ne abbia speciale obbligazione, è *benevolenza* non è *giustizia* (1256): la autorità etnarchica poi non ha *per sè* altro debito che verso la propria società, e verso gli indi-

(*) I B ct P. L 2, c. 20 § 49
(**) D. c § d

vidui ad essa aggregati; giacchè il fine di ogni autorità è concreto per sè nella propria società (425). Dunque le genti straniere nulla possono da lei rigorosamente pretendere; e la etnarchia non è per sè obbligata a recare altrui in terre straniere quella civiltà di onestà, di che ella si crede in possesso. Ma se *il fatto* introducendo nuove relazioni, produce con genti remote un principio di passeggiera associazione (1359), allora non per dovere *etnarchico*, ma per dovere di universal società inter-nazionale ella dovrà (1384) *colla persuasione* promuovere la *onestà*.

1387
Quando resistono

Questa persuasione potrà fallire all' intento: or in tal caso sarà egli lecito intimar guerra alla nazione restia? Se gli interessi di lei già fossero per lunghe ed intime relazioni talmente combinati con quei delle altre genti associate, che il separarli non potesse essere senza grave danno reciproco, è chiaro che la nazione restia già si troverebbe associata (1361); epperò verso lei dovria procedersi come verso ogni altra della etnarchia. Ma se gli interessi ancor sono disgiunti, quella gente non dipende dalla etnarchica autorità; epperò questa dovrà trattar seco lei come abbiam mostrato doversi trattare fra nazioni reciprocamente indipendenti (1308). Imperocchè la etnarchia rispetto a nazione straniera si trova nel caso appunto di una nazione rispetto ad una famiglia indipendente, epperò dee trattar con essa da uguale a uguale (1260): se pure delitto e giusta vittoria non avessero attribuito alla etnarchia sul popolo barbaro una giusta superiorità. Nel qual caso il dritto di conquista come potrebbe torgli la sua indipendenza, così può imporgli una esterna obbligazione a certi legami di onestà almeno negativa (1277).

Ma tutto il fin qui detto riguarda le nazioni in istato di *pura* natura. La rivelazione può introdurre nelle loro relazioni degli elementi di gravissima mutazione, dei quali tratteremo a suo luogo parlando di speciali associazioni nella quinta dissertazione.

§ 3. *Del promuovere la civiltà relativamente alla* utilità *ed alla* estensione.

1388
In che consiste un tal dovere rispetto al fine particolare

Bene di *utilità* o perfezione *accidentale* di un popolo abbiam detto ciò che lo aiuta a conseguire i mezzi materiali di felicità subordinata e particolare, obbietto di sua particolare associazione (857). Or l' obbietto per cui si forma la particolare associazione etnarchica è di agevolare in ciascun popolo associato il retto ordine politico ordinato al civico (1253). Dovrà dunque il governo etnarchico promuovere e perfezionare al possibile tutti i mezzi di tal retto ordinamento; in quella guisa appunto che è dovere di autorità *pubblica* perfezionare i mezzi di privata felicità così domestica come individuale (858).

1389
Oggetti a cui deve applicarsi

I mezzi di retto ordinamento *politico* essendo stati da noi sviluppati già nel dritto politico (Dissertazione III) per riguardo ai quattro precipui poteri *costituente*, *deliberativo*, *legislativo* ed *esecutivo*, crediamo non doverci qui stendere in applicazioni, che sarebbero sempre scarse per un trattato, e sempre soverchie per un semplice SAGGIO. Soltanto ricorderemo, per evitare ogni ambiguità, che *governare* non vuol dire *fare*, ma vuol dire *ottenere* che altri *faccia* secondo sua natura (732): *governar le nazioni* vorrà dunque dire ottenere che *esse dieno* a sè medesime, per mezzo della loro autorità *legittima*, tali *forme* per cui questa, nel *conoscere*, *volere* ed *eseguire* il ben comune, venga agevolata.

1390
Efficacia della etnarchia nel perfezionar gli stati

A tal fine il primo di tutti i mezzi essendo la *probità* dei governanti e supremi e secondarii (1135 segg.), è dovere della etnarchia perfezionarla con quei tanti sussidii di religione, di onore, di amore scambievole, di

consigli ec. , dei quali ogni società può usare con immenso vantaggio di efficacia (920 segg). Nel che la società etnarchica è sola capace di recare ai sovrani quel prò, che ai privati è recato dalla civile; in questa la emulazione, il decoro, l'amicizia e cento altri simili affetti rendono l'individuo dipendente dalla pubblica opinione, e vengono in conforto della coscienza. Or questa pubblica opinione, sebbene influisca nei sovrani più di quello che molti ne pensano (653), pure, non può negarsi, ha sopra essi forza meno coattiva, ed è meno evidente al loro sguardo, che non è ai privati. All'opposto quanta influenza potrebbe avere un *giusto* sentire di tutte le Potenze europee per rendere onorata la virtù deforme, il vizio trionfante, la coscienza in un Principe anche mal inclinato! quali effetti produrrebbe, se si introducesse la emulazione nel rendere felici i proprii sudditi, ajutata da consigli e da esempj sociali!

Questa stessa forza dello spirito *sociale-etnarchico* supponetela applicata ai mezzi di *cognizione* in favore del poter deliberativo, ai mezzi di *legislazione* in favore della volontà sociale, ai mezzi di vigorosa *esecuzione* in favore di un governo efficace, di una amministrazione provvida, di una magistratura integra, di una milizia disciplinata e moderata (V. Dissertazione III); e comprenderete quanto possa giovare al ben sociale la retta influenza della associazione inter nazionale: comprenderete quanto bene provvide alle genti la Sapienza creatrice quando le ordinò a società etnarchica (1133).

1391 Dovere di promuovere la diffusione della civiltà

Questa felicità a cui elleno sono dirette crescerebbe naturalmente anche la loro popolazione (1124) e *per conseguenza* la natural loro tendenza espansiva, e il contattu loro colle genti non ancora associate *positivamente*. Questo contatto produrrebbe *positiva* associazione e dilaterebbe la etnarchia, anche su tutta la superficie del globo: nel che consiste il sommo della perfezione sociale (LVIII). Dunque se la etnarchia dee promuovere questa perfezione, dee sforzarsi di secondare il naturale impulso che porta l'europeo a recare a' barbari i tesori della doppia perfezione religiosa e civile: impulso sì proprio di quella religione che porta il titolo di associazione universale (Chiesa cattulica).

Articolo III. — *Dovere di sudditanza etnarchica.*

1392 Estensione della obbedienza etnarchica

Se ad ogni *dritto* corrisponde un *dovere* (341), se sono entrambi proporzionali fra loro e dipendenti da un *ordine* che li produce (347), egli è chiaro essere le nazioni obbligate ad obbedire al potere etnarchico ovunque egli abbia *competenza* nel comandare (1090). Or la competenza di una autorità si estende alle *persone* associate per ottenere le azioni conducenti al ben comune. Il potere etnarchico dovrà dunque essere obbedito dalle nazioni associate ogni qual volta egli ordina ciò che riguarda il bene di tutte.

1393 Suoi limiti: 1 la propria conservazione

Quindi potrà comprendersi quale estensione abbia la obbedienza etnarchica. E primieramente ognuno comprenderà, niuna delle genti associate poter essere giammai obbligata a distruggere sè medesima collo sciogliere i legami di quella unità che le dà l'*essere*. Ben potrà il governo etnarchico punire colla dissoluzione sociale una nazione turbolenta ed indomabile, ma non sarà essa mai obbligata a tal *suicidio*.

Ma sarà ella almeno obbligata a tollerare la sua ruina? Ella è obbligata a toglierne le cause. Ma qualora, perfidiando nella sua reità, rendesse necessaria la guerra; chi non vede che tal guerra nè per parte di lei sarebbe ingiusta, epperò la legherebbe a subirne la pena anche per dover di coscienza? Avvertasi per altro a quelle tante limitazioni che sce-

mano i dritti di guerra (1350 segg.); e si comprenderà che appena mai potrà accadere che il conquistatore abbia dritto di sterminare, e la nazione il dovere di soffrir l' esterminio. Inoltriamoci.

2 Ingiustizia del comando

Il comando ingiusto non lega la coscienza dei sudditi allorchè la ingiustizia è direttamente opposta ai dettati di natura; dal che nasce nei sudditi individui la *resistenza passiva* (1002). Ma questa resistenza passiva nella etnarchia non può darsi: imperocchè le *morali* relazioni inter-nazionali passando, come abbiam detto (1251), fra sovrani e sovrani, ogni *dovere* di una nazione lega il sovrano di lei ad *operare* sulla propria nazione in conformità di quel dovere. Il dovere dunque di *resistenza passiva* se esistesse obbligherebbe il sovrano o a non governare, il che sarebbe contro la natura della *Sovranità*; o a *cooperare* in favore di cosa intrinsecamente mala, giacchè senza tal cooperazione di lui la sua nazione non soggiacerebbe agli intenti rei della etnarchia. Or la *cooperazione* già non sarebbe *passiva*, e sarebbe per conseguenza illecita. Un sovrano è dunque obbligato, ove possa, anche a *resistenza attiva* quando l' autorità delle nazioni associate chiedesse cosa contraria alla natura. Tanto più che ogni società *pubblica* dee principalmente difendere ai proprii sudditi il dritto di vivere onestamente (722); al qual dovere ella mancherebbe se non usasse quanto ha di forza per impedire i progressi della scelleraggine. Di modo che la sommissione della legion Tebea, che fu in quei forti eroismo di sudditanza, sarebbe in una società *indipendente* o scempiaggine o codardia.

Questo vero apparirà vie maggiormente evidente, se si rammenti che la etnarchia *nelle nazioni* è società *volontaria*, epperò soggetta *a condizioni*, e *dissolubile* quando a queste condizioni *gravemente* si fallisca (624). Nei sovrani poi essa è doverosa in quanto senza tal società porrebbero a rischio il proprio stato e gli altri associati (1360). Or se questi pretendessero cosa naturalmente illecita, perderebbero il dritto alla propria incolumità: lo stato poi che sostenesse il giusto non potrebbe nel dissociarsi perdere mai tanto quanto perderebbe nel consentire alla ingiustizia. Dunque egli è lecito il dissociarsi per evitar questo danno, appunto come è lecito al suddito il cangiar patria e sovrano: e dissociato che egli sia, lecito il combattere per difesa di sè.

E tanto più poi se riguardisi il fine immediato della società pubblica il quale è *per sè* limitato al tempo e alla terra (benchè sia *subordinato* alle speranze di lieto avvenire eterno) (723). Ella dee dunque sforzarsi di conseguirlo qui in terra; nè le è lecito costringere i suoi individui ad usar pazienza, quando può colla forza allontanarne i mali imminenti, come non sarebbe lecito ad un esercito, assoldato per combattere, il tradire la propria società sotto pretesto che essa colla pazienza merita il cielo.

1394 Epilogo

La obbedienza etnarchica è dunque molto meno urgente che la obbedienza civile: sì perchè la *competenza* del magistrato etnarchico si estende a pochi oggetti, essendo assai pochi i punti di contatto fra le nazioni associate: sì per la natura degli stati associati che è principalmente la originaria *indipendenza*: sì per la persona incaricata di tali relazioni che è propriamente il sovrano. E forse potrebbe tutta quanta limitarsi ai seguenti articoli:

I. Uno stato deve obbedire nel comporre le sue discordie intestine a norma dei giudici etnarchici.

II. Nelle dissensioni che sorgessero con altre genti associate.

III. Nel concorrere ad assicurare a queste ogni lor dritto, sì contro i nemici esterni, sì contro gli interni.

IV. Nel cooperare alle imprese di universale benevolenza.

E tanto basti intorno al dritto *civico-etnarchico* nel proteggere o promuovere il bene delle genti associate: passiamo a dar un cenno sui doveri *politici* della etnarchia nel perfezionar se medesima.

CAPO VII. — *Doveri etnarchici di ordine politico.*

1395 Costituzione, e legge fondamentale della etnarchia

Applichiamo qui brevemente alla etnarchia ciò che altrove si disse (1044 segg.) dei doveri politici nella pubblica società, e che prego il lettore a scorrere nuovamente per ben ricordarne le dottrine.

La etnarchia è associazione originariamente uguale: ecco il *fatto primitivo* epperò inviolabile ad ogni determinazione successiva (1057). Ogni organizzazione etnarchica, la quale tendesse a dare ai socj influenza *disuguale* nelle determinazioni, sarebbe ingiusta: tutti dovranno avere ugual potere di farsi ascoltare, e di ottenere ciò che per giustizia a lor si compete. È chiaro che l'organismo presente della associazione etnarchica fra i popoli inciviliti di tutti i continenti è imperfettissimo sotto tale aspetto; e che se le grandi potenze non trascorrono a vessare ed opprimere, ciò è cagionato non dalla forma organica (1061) della etnarchia, ma dalla individual rettitudine delle genti associate, o dei loro capi: o al più dall'arte con cui la diplomazia sa maneggiarsi.

La etnarchia nasce fra popoli già possessori di territorj determinati: dunque, tranne caso di delitto, niun dritto ha il potere etnarchico di cangiarne autorevolmente i limiti. Ma se i rispettivi sovrani *legittimamente* convenissero di cangiare (1059), sarà debito del poter etnarchico il procurare viemmeglio la unità e sicurezza comune.

Rispettare la uguaglianza delle nazioni, e le loro proprietà: ecco dunque le premesse di tutta la organizzazione etnarchica. Su queste basi la autorità etnarchica dee stabilire una deliberazione epperò una *informazione* (1069) per cui ella possa conoscere, per quanto a lei si appartiene, il vero bene delle genti, lo stato dei loro presenti bisogni, i mezzi efficaci a promuoverle (1063 segg.) verso la lor perfezione.

1396 Primo principio politico: inviolabilità del giusto

A conoscere il *vero* bene delle genti convien conoscerne l'*ultimo* fine, giacchè dall'ultimo riceve i suoi caratteri ogni fine secondario (7 e 450 segg.). Dunque la *informazione* etnarchica (che oggidì è la diplomazia) non conoscerà pure i primi elementi della propria missione finchè non abbia chiaramente e lealmente abbracciato un primo principio morale ossia un ultimo fine da ottenersi (723). Ella può sciegliere fra l'*onestà* e il *piacere* (VII): ella può dire che il governo delle genti deve appartenere *alla ragione* di chi vuole il *giusto*, *o alla forza* di chi può ciò che gli *piace*: ma in fine uno dei due principj ella dee praticamente abbracciarlo; nè uomini accorti ed istruiti, quali sono i diplomatici *influenti*, lo abbraccieranno mai praticamente senza covarlo ancora speculativamente nel segreto dei loro intenti, checchè sieno per dirne nel pubblico frasario solenne.

Esamini dunque la società europea, o diciam meglio, la società di popoli inciviliti, quali guarentigie ella abbia per credere che tali sieno, e tali *debbano* essere *in forza dell'organismo* politico (1011) gli stromenti di comunicazione inter-nazionale. Coloro che sapranno trovare fuori della religione una *certa* norma *infallibile* per conoscere lo scopo a cui vive la umanità sulla terra, costoro potranno sperare da diplomatici senza religione la pace del mondo. Ma i pubblicisti cattolici si ricordino che fuor della religione, come non è verità nè certezza, così non sarà mai il primo principio di vera diplomazia, cioè il retto giudizio sul bene delle genti, che non può non subordinarsi alla vita futura (723).

1397 Triplice in-

Alla rettitudine delle mire dee congiugnersi *pienezza* di informazione

formazione necessaria alla autorità

riguardo ai bisogni delle genti (1069). Or questi in una società di nazioni possono riguardare o le relazioni *interne* di ciascuna, o le *comuni* fra le genti associate, o le *esterne* con genti straniere. Costituire tal modo di informazione per cui l' autorità etnarchica possa prevenire i tumulti aggiudicando ad ognuno *il suo* nella discordia delle persone sociali (1033); ecco il dovere di chi costituisce la informazione etnarchica rispetto alle relazioni *interne* di ciascun popolo: dovere dal cui retto adempimento dipende non meno la felicità delle nazioni che la sicurezza dei sovrani (1054). Stabilir la informazione sulle relazioni *comuni* per prevenire le prepotenze e gli inganni da popolo a popolo; e ciò in modo che le vie di fatto non possano precedere e paralizzare le vie di ragione: ecco il secondo debito del poter costituente nella etnarchia. Riguardo poi alle relazioni con popoli *remoti* la necessità di informazione dipende anzi dalla benevolenza per cui dee procacciarsi il loro bene, che da timore di soffrirne alcun danno. Ed ecco perchè l' apostolato cattolico, parto della carità infinita di un Dio, fu e sarà sempre il grande stromento che darà veridica cognizione dei barbari alla società incivilita. Ciò non ostante ben può la civiltà verace e fomentare questo stromento e aggiugnerne altri che i viaggi, il commercio, le scienze potranno porgerle.

1398
Necessità di equilibrio per la retta legislazione

Alla *informazione* e deliberazione politica succede il dovere di *legislazione*; a cui, secondo il principio della originaria uguaglianza, tutte dovranno con uguali dritti concorrere. Quale esser debba la forma organica che produrrà tale uguaglianza, non tocca a noi il deciderlo, essendo materia di politica pratica. Solo ci sia permesso osservare che senza un equilibrio di *forze* difficilmente dura l' equilibrio dei *dritti*: dovendo i più deboli per natural legge dipendere dai più potenti (632). Abbisogna dunque la retta costituzione etnarchica di quelle confederazioni fra principi men potenti per cui le loro forze vengano a pareggiarsi colle forze dei più potenti, come per la unione vennero i Comuni a pareggiare nel medio evo i più potenti baroni (1257). E come senza i comuni l' organismo politico in Europa fu e sarebbe tuttora poco favorevole alla libertà *civica*, così senza le confederazioni dei piccoli potentati l' organismo etnarchico alla libertà nazionale.

Costituito colle avvertenze altrove proposte (1100) l' organismo legislativo procederà a stabilire in forma pubblica il *codice* delle genti, il quale finora è appunto, come furono nella infanzia dei popoli i codici nazionali, un incerto ammasso di consuetudini or ragionevoli or no. Veggasi in tal proposito il guerresco da Grozio proposto nel terzo libro quale si osservava a' suoi dì; veggasi ciò che delle moderne usanze dice il C. Lucchesi e il Prof. E. Amari (*), e si vedrà che non facciamo ingiuria al vero nel mostrare sotto tale aspetto il codice attual delle genti.

1399
Oggetto del codice delle genti

Quanto potrà giovare alla comune sicurezza e felicità un sistema di leggi giuste nel lor dettato e pubbliche fra coloro che denno osservarle! Tre obbietti ci presenta l'ordine inter-nazionale intorno al quale esse dovranno aggirarsi: 1. dichiarare e riverire per pubblica autorità il principio di *carità inter-nazionale*, e le leggi che immediatamente ne scendono per congiungere in universal società le nazioni (1252): 2. applicare a forme determinate ciò che ha sempre di indeterminato il natural diritto: 3. apporre ad ambe le specie di leggi una sanzione efficace. Questi, che sono in sostanza gli officj di ogni legge positiva rispetto alla naturale, meritano nel codice etnarchico tanto maggior riflessione, quanto più diffusa è nel volgo la funesta idea che *non vi abbia legge fra popoli e popoli*, che

(*) Giorn di Statistica, T. 5.

la ragion di stato debba legittimar ogni ingiustizia, che *i gabinetti non abbiano coscienza e non paventino inferno* ec. Una schietta e leale dichiarazione di doveri inter-nazionali, e una irresistibile sanzione che rispettar li faccia dai popoli ancor più potenti: ecco la gran risposta alle accuse del Machiavelli.

1400 Modo di organizzare il potere esecutivo: la 1. nel giudiziario 2 nel militare

Ma la efficacia di questa sanzione tutta dipende dalla forza organica del potere *esecutivo* nei due suoi rami principali di poter *giudiziario* e di braccio *militare*. Quali esser debbano i *lumi*, quale la *integrità* della magistratura etnarchica è inutile il dirlo, giacchè nei secoli anche più rozzi tutta se ne sentì la importanza; e si volle depositario dei giudizj della terra quel medesimo Gerarca augusto cui Dio fidò le bilancie di sua eterna giustizia; al cui concistoro accoppiati i cardinali *di ogni nazione* formavano una vera *rappresentanza* etnarchica. E la idea era allora sì saggia, che il Leibnitz ed altri suoi protestanti, non seppero, anche dopo la lor ribellione, cui meglio affidarli (*). Non so se oggidì i *lumi* e la *imparzialità* della diplomazia sieno talmente superiori ad ogni sospetto di *ignoranza* e di *interesse* da render paghi i più schizzinosi e da equivalere a quel tribunale antico. Ma a noi tocca chiarire i doveri sì del tribunale sì di colui che lo organizza, non già determinare le forme. Questi doveri non altro essendo se non la particolare applicazione dei doveri giudiziarj da noi già esposti (1186), a quelli rimettiamo il nostro lettore; come pure ai seguenti sulla pubblica forza per riguardo a ciò che appartiene alle truppe sostenitrici delle leggi e dei giudizj etnarchici, ed alla moderazione dei rovinosi eserciti nazionali (1223), che da queste potrà conseguire.

CAPO VIII.—*Conclusione*.

1401 Lontananza della perfezione etnarchica

Mi imputerete voi forse a colpa, lettor cortese, il soverchio mio laconismo in questa parte dell'opera: ma a mia scusa può valere, oltre la natura dell'opera stessa, la lontananza delle applicazioni reali di nostre teorie. Conciossiachè non occorre illudersi: benchè persuaso da un canto che la società, incalzata ad eseguire i disegni della Provvidenza dallo sprone irresistibile di natura, dovrà giugnere un dì allo sviluppamento finor delineato; benchè convintone dai *fatti* che io *osservo* da filosofo, e non *immagino* da poeta: pure non veggo per ora sì vicina quella più stretta unione dei popoli di che è gravido l'avvenire; nè credo tale il mio libretto da penetrar colà ove le teorie potrebber affrettare la pratica, le speculazioni acquistar realtà.

Epilogo della iv dissertazione

Che se pure a taluno arrivasse il mio dire, di coloro nelle cui mani si agita l'urna di nostre sorti, tanto ne dissi da fare comprendere e la importanza di sua missione, e i principii da cui dipende, e il fine a cui mira, e i mezzi per cui vi si giunge. Il che certo può riuscir non inutile anche oggidì nel rozzo abbozzo di società inter-nazionale che presenta l'Europa.

1402 Fine della società delle genti

Congiungere fra loro le nazioni sì che abbiano 1. *tutela* nella politica loro esistenza *interna*, assicurata da qualsivoglia esorbitanza di ribellione e di tirannia, e nella *esterna*, protetta contro gli sforzi di qualsivoglia popolo, ancor prepotente: 2. *unità* nel proseguire e compiere la grande impresa di incivilire la intera umanità, e prepararla a formare sotto unico pastore unico gregge: ecco il fine a cui mira la società inter-nazionale.

1403 Principio im-

A compiere sì sublime impresa la sospinge quella irresistibile bra-

(*) V. Maistre, Du Pape.

pulsivo: l'amore

mosia di felicità, di bene, di giustizia, in cui sta propriamente riposta la natura della volontà (42) umana (*tendenza ragionevole al bene*); e che nelle relazioni sociali, trasformandosi in amor sociale, insegna a bramare e procacciare altrui ciò che a sè stesso: ed ecco il principio onde muove e si avviva l' ordine delle genti. Senza tale amor sincero le nazioni potranno congiugnersi per laccio d' interesse si stringeranno, come si stringono due lottatori, per offendersi o con frudi palliate o con violenza aperta; ma la società di intelligenza e di volontà mai non sarà senza ordine ed amore; e gli uomini, ravvicinati ma non uniti, saranno un cadavere di società senza anima.

1404 Sua applicazione: benevolenza e giustizia, in pace e in guerra

All' opposto se ad avvivare le sociali relazioni dei popoli, intervenga l'amore inter-nazionale, vedrete divenirne feconda di tesori immensi la unione sotto le leggi di rigorosa giustizia e di generosa benevolenza. La benevolenza presederà principalmente alle relazioni pacifiche, la giustizia alle ostili. Quella farà che l' aumento di un popolo sia prosperità di tutti, questa misurando i colpi in ragion di dovere frenerà le vendette. Imporre leggi alla pace e alla guerra: ecco i mezzi supremi di ordine inter-nazionale.

1405 Mezzi: organizzare la società etnarchica nel *conoscere, volere* e *fare*

Ma a questi mezzi supremi è d' uopo dar opera con un organismo ben costituito sì nella scelta o nella educazione dei suoi membri, sì nel concerto delle loro attribuzioni. Da questi membri del sociale organismo dee dipendere la cognizione, la volontà, l' esecuzione: alle quali funzioni ricercasi immensa combinazione di principii, di intenti, di studii, di tentativi guidati da una filosofia altissima, ed assicurati da una inviolabile integrità.

1406 Importanza di tale impresa

Contempli il pubblicista qual è l' opera a lui fidata da *Colui che il tutto muove*; e, chiamato dalla Provvidenza infinita a servirlo di ministro in tal movimento, vegga quale importanza, quale ampiezza, quale sublimità presenta la sua missione; e se debba tutto a lei consacrarsi, sacrificando a sì alto scopo ogni meschinità di interessi, di pregiudizii, di nazionalità che dal retto potesse mai trasviarlo.

1407 Necessità della dissertazione seguente a meglio chiarirla

In quanto a me, segregato dalla turbinosa atmosfera ove si aggira incerta la politica applicata, null' altro far potei che indicare dall' alto della speculazione il punto da cui parte, le vie che dee percorrere, il termine a cui dee tendere. E se volessi attenermi rigorosamente alle promesse da me fatte sul principio del mio lavoro (Parte 1, pag. 28. Intr.), potrei qui fissarne il termine e dar riposo alla penna: e culoro che questo corso adoprassero per iscolastica palestra, potrebbero contentarsi del fin qui detto sul puro natural dritto.

Ma questo stesso non può bastare a sviluppare compiutamente il disegno amplissimo della Mente creatrice. Imperocchè avendo Essa destinato l' uomo a società più sublime ancora, a società con tutte le intelligenze create in seno all'Essere, al Vero, al Bene infinito (309), dovette per conseguenza formarne e l' essere e la società con tal natura, che implorasse, per dir così, da questa unione ultima ed eterna la spiegazione di quei misteri che la natura stessa rinchiude (878, 1036). Non può dunque il mio soggetto essere abbozzato in tutta la sua estensione, se non quando avrò parlato nella dissertazione seguente della società cristiana: società che appartiene per sè all' ordine *speciale* e *positivo* giacchè si appoggia al fatto particolare della rivelazione; ma che io contemplerò, come le altre società speciali, coi lumi solo della filosofia applicati alla ipotesi speciale su cui si appoggia.

Ognun vede che non esco io qui dal dominio della filosofia, poichè non prendo a verificar i fatti; ma *supposti i fatti*, domando quali diritti

ne sgorghino? appunto come il matematico non esce dai suoi cancelli allorchè riceve dal fisico i fatti, e sul supposto che il fisico non abbia errato stabilisce i suoi calcoli e ne deriva le conseguenze.

Intraprendiamo quest' arduo lavoro, termine ultimo della mia, troppo forse, audace impresa: e siami guida, sua mercè, quella Mente benefica alle cui glorie è sacra la debol mia penna.

PARTE QUINTA

DISSERTAZIONE QUINTA

DRITTO SPECIALE

CAPO I. — PARTIZIONE.

1408
Necessità di cominciare dalla società cristiana

Nella trattazione del dritto speciale era mio divisamento procedere per le vie medesime, per cui mi avea condotto la natura nel trattar il dritto generale, partir cioè dalla società più elementare, e giugnere grado per grado a contemplar la cristianità, ultimo e perfettissimo stato di umana società divinizzata. Ma questa ultima materia è sì essenzialmente connessa col dritto inter-nazionale, che forma, può dirsi, un corso continuato, onde le dottrine, per la separazione, troppo perderebbero di loro unità ed evidenza; mentre per lo contrario poste in serie continua speriamo che si presentino sotto aspetto evidentissimo, senza stancare la mente del leggitore o colla soverchia attenzione o colla noia della lunghezza. L'attenzione sarà cattivata soavemente dalla concatenazione dell'argomento; la noia allontanata dalla sua sublimità: gli affetti poi che si destano sì naturalmente in cuor cristiano al contemplare le grandezze della società per cui vive e vive felice, potranno spandere nel cuore quella soavità che sembra talora sì restia ad accoppiarsi collo specular filosofico.

1409
Ordine delle materie susseguenti

Trattata questa materia, che chiederà maggior estensione, passeremo ad esaminare le altre. La società domestica esigerà essa pure, come opera immediatamente di natura (510), uno sviluppamento men laconico: delle altre poi diremo quel tanto che basti a far comprendere la fecondità dei nostri principj con un saggio di applicazione; giacchè se tutto volessimo sviluppare saremmo astretti a stendere un corso compiuto di ogni dritto.

CAPO II.—*Della società cristiana.*

ARTICOLO I. — *Considerazioni generali sulla origine e natura della Cristiana associazione.*

§ 1. *Il Cristianesimo considerato in una nazione.*

1410
Fatto associante della cristianità

Il carattere *speciale* di ogni società derivasi necessariamente dal *fatto* da cui essa nacque (442 segg.); giacchè se voi ne togliete quel fatto altro più non potete considerare per *causa* di essa fuor della natura sociale, la quale è la forma *universale* di ogni società (337, 559 3). Egli è dunque evidente che a conoscere il dritto speciale della società cristiana conviene tornar col pensiero a quei fatti storici dai quali ella nacque; ed esaminare secondo le leggi di giustizia sociale quali vi sorsero dritti e doveri.

Ora i fatti sono notissimi. Un uom portentoso comparso in Palestina fra un popolo che aspettava l' inviato del Cielo, e che contava gli anni di sua venuta, ne assegnava le circostanze, ne sperava salvezza; un uomo che si dice Dio, e ne reca in prova meraviglie inaudite; si dice Redentore e per operar la redenzione va incontro alla morte; quest'uomo, dai discepoli che egli ammaestrava, è veduto risorto, è creduto, è predicato: e le genti a migliaia, attonite a nuovi prodigj operati dai seguaci di sue dottrine, lo adorano per loro Dio, ne tengono per infallibile ogni parola, per autorevole ogni comando, per non manchevole ogni promessa; ed associatesi appiè della Croce, danno a quelle dottrine forza di legge, senza ammettere a tal società veruno che non ne accetti le dottrine ed i precetti, intimati sotto pena di eterna sventura.

1411 Prima, nel nascere

Così nascea la società cristiana inosservata dapprima, perseguitata di poi; e ricusando arditamente di dissimulare ciò che credè e di credere ciò che le parve irragionevole, offrivs il collo alle mannaie per provare la sincerità del suo credere, finchè col numero delle vittime stancava il braccio dei suoi carnefici, e moltiplicava il popolo dei suoi proseliti.

Poi, nel crescere

Splendea finalmente pei seguaci del Nazareno una aurora men sanguinosa e più lieta: s' incontrano fra regnanti uomini, che la miscredenza dirà superstiziosi o politici, ma che certamente non furono nè deboli nè stolidi; i quali curvando la coronata lor fronte ad un vescovo cristiano, professano di credere ciò che egli insegna, di sperare ciò che ei promette, di praticare ciò che egli in nome di Dio lor comanda. Questo vescovo, che dal maestro e capo supremo della società cristisna riceve i pegni di unità cattolica e i documenti dell' insegnare e del reggere, congiunge il sovrano convertito colle altre società di credenti, e lo stringe nella unità cattolica.

Ecco in pochi cenni il *fatto* che formò questa società novella, della quale dobbiamo esaminare la natura, quale ella risulta dalle leggi universali applicate al fatto medesimo. Questo *fatto*, avvertiteci di grazia, io non tolgo ora a giustificarlo, ma *lo suppongo* coll' intento solo di inferirne le conseguenze logiche spettanti all'ordine morale: se queste saranno ben dedotte il cattolico non solo crederà, ma vedrà la ragionevolezza delle sue leggi; il miscredente non potrà biasimarle se non combattendo la verità di nostra religione: « *Che non è impresa da pigliare a gabbo* » e fallita finora a quanti vi si provarono.

1412 Ne siegue che la cristianità è società onesta

Il primo problema che qui si presenta è il domandare: *fu egli lecito ai primi credenti l' associarsi?* La reità della associazione non può nascere se non da reità di fine o da giusta legge che vieta la società. Il fine della società cristiana nulla ha di reo, a confessione pur dei suoi nemici medesimi, giacchè li udimmo replicar mille volte nulla esser così sublime come la morale evangelica; abolite i misteri ed accetterem la morale (*). Nulla dunque rendea da questo canto illecita la società dei cristiani.

1413 È società legittima, si fra' Giudei

Ma era ella almeno *illegittima*? Tra i giudei ella era un risultamento della legge fondamentale; giacchè legge fondamentale di quella società aspettatrice (CVII) era il prepararsi al nuovo regno e l' obbedire al nuovo regnante. Accertati dunque i segni delle promesse adempiute, non solo non avea la sinagoga alcun dritto di opporsi alla novella società, ma perdea

(*) Così la loro lingua; ma sarebbe egli temerario il dubitare che il cuore dicesse all' opposto: *abolite la morale e accetteremo i misteri?* Alcuni cattolici non ebbero scrupolo di formar tal giudizio; in quanto a me son persuaso che morale e misteri formano un sol tutto, indivisibile opera della grazia: giacchè se la morale cristiana esige mortificazione dei sensi, la fede ai misteri esige umiltà di intelletto: può dunque discredersi e per sensualità e per superbia: senza parlare di quella indifferenza fatale che a tanti impedisce l' esaminarne le pruove (233).

pel fatto stesso *il titolo* (1014 segg.) di sua esistenza antica trasformandosi nella nuova. Ora perduto il titolo cessa la autorità (362 Nota): dunque la sinagoga nulla potea comandare contro la società del messia.

Due soli dubbj potrebbero opporsi: 1. se la *verificazione* della missione celeste non dovea dipendere dalla autorità della sinagoga? Ma (oltrecchè era espressamente predetto che ella avrebbe *riprovato la pietra angolare*) siccome la fede è dovere naturale ed interno (874 segg.) i credenti dalla evidenza dei motivi *ragionevolmente* (*) persuasi, non solo potcano ma doveano consentire ad un Dio che parlava (228 segg.), malgrado la opposizione di quella esterna autorità tralignante.

La opposizione poi della sinagoga era illecita appunto perchè ragionevole era la credenza dei cristiani. E quindi infatti ne ripete la iniquità lo stesso Consumatore dei suoi oracoli, quando protesta che ella non avrebbe colpa, se pegno di sua missione non fossero i suoi miracoli (**). Ed era in ciò la sinagoga doppiamente rea: rea come semplice società opponendosi al vero (874 segg.), rea come depositaria degli oracoli opponendosi al loro adempimento, unico scopo di sua precaria esistenza.

Ma almeno come civil società non avea dritto a custodir la sua esistenza, ed a continuarla? avea dritto a continuarla per quelle vie che *il fatto* suo *fondamentale* aprivale innanzi (XCIX 1057); ma non mai col rendere *stazionaria* una società (***) la cui *essenza* era *il progresso* (CVII). Questa pretensione contraddittoria ingeneravale in seno il germe di necessaria caduta, giacchè rendeva ogni suo comando essenzialmente *anti-sociale*, tendente alla distruzione di se medesimo. Il che, se ben si riflette, mostra, in quel popolo deicida, che costituivasi *socialmente* impugnatore della verità *socialmente* professata, non *reità sociale* unica nella storia, cagione forse di quello spaventevole inesplicabile anatema che tuttora (651, 554) *socialmente* lo insegue fra tutte le genti, a cui si mesce senza potervisi unire.

1414
La cui persecuzione contro i cristiani fu ingiusta ed illegale

Rea dunque nell' ordine di natura perchè combatteva il vero, rea legalmente perchè distruggeva il primo principio di sua costituzione, la sinagoga non potea vietare il cristianesimo, ed i cristiani erano i sostenitori del *dritto israelitico* contro la tirannia del sinedrio: sostenitori degni veramente di sì bella causa (****) che, senza violare mai la civica autorità di

(*) La ragionevolezza di questo assenso può vedersi dimostrata presso tutti gli apologisti: un *solo* miracolo, una *sola* profezia maneggiata da taluno di essi (Warburton . . . . . ec) con mano maestra ha potuto formarne evidente dimostrazione; or che sarà contemplata con occhio sincero una serie di 4,000 anni, ove i fatti stessi, non che i vaticinii annunziano il Messia? che farà la continuazione dei vaticinii nel Vangelo? che il complesso di tanti prodigii che accertarono la divina missione degli apostoli, e che continuano ad ornar di splendori la fronte dei Santi canonizzati? che la dilatazione e la conservazione di sua dottrina incomprensibile e mortificante, la quale predicata dagl' ignoranti nelle traversie e nella abbiezione, vien creduta dai dotti fra le delizie e le grandezze? Coloro che discredono hanno mai verificati codesti e tanti altri fatti colla erudita pazienza di savio critico? ne hanno combinata la forza appoggiandoli l' uno all' altro? vi hanno contrapposto la incoerenza di qualunque altro *corpo* di dottrina? Oimè! fratelli nostri, cui l' incredulità benda gli occhi, voi opponete una qualche obbiezione isolata; ma fabbricate, se vi riesce, un sistema di dottrine coerenti che reggano a fronte della cristiana . . . . . Che se non vi riesce, non avete altro partito se non o scetticismo totale, ed è *assurdità*, ed *impossibile*; o fede verace, ed è salvezza e riposo.

(**) Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent

(***) Unico fra le antiche nazioni che conoscesse quella dottrina del progresso che è vanto della moderna civiltà (Cantù, St. t. 4, pag. 255).

(****) Degna di leggersi in tal proposito è la meditazione del Bossuet sul vangelo (Giorno LIV) che porta per titolo: *l' Autorità della Sinagoga riconosciuta e raccomandata da G. C. ec.*

quel corpo ove era il governo almen di fatto (665 1032), seppero dar la vita per non autenticarne le violenze, e non trasgredire quella legge promettitrice che formava la base della loro esistenza sociale: legge violata dal sinedrio mentre fingea difenderla.

1415 Sì fra i gentili, che accettavano ogni Deità

E fra i gentili potè ella formarsi legittimamente la società cristiana? La risposta sarà a un dipresso la medesima, sostituendo solamente al dovere proprio della società aspettatrice il dovere proprio di una società acciecata: gli ebrei doveano riconoscere la Chiesa nascente perchè essa formava l'avveramento della loro società; società profetica, come essi stessi la confessavano; i gentili doveano riverirla come primo raggio che facea splendere fra loro le somme verità sociali, che essi stessi professavano di non conoscere. E quand' anche quei miseri non fossero giunti a ravvisarle chiaramente nella dottrina di Cristo, non bastava ai cristiani, per aver dritto ad unirsi, la sociale indulgenza usata da Roma a tutte, anche le più assurde, deità del paganesimo?

1416 Il cristiano fu difensore generoso della *giusta* libertà di coscienza

La esistenza della società cristiana fu dunque non pur doverosa nella coscienza individuale, ma lecita e legittima nella legislazione sociale: e lo spogliamento, le persecuzioni, i tormenti furono una perpetua tirannia esercitata contro il dritto dalla forza dei regnanti, e sofferta dai cristiani per la retta e vera libertà di coscienza, che consiste nel non credere se non al vero rettamente conosciuto, e nel non operare se non a norma del credere.

1417 Relazioni sociali della cristianità colla società non credente

E in qual relazione si trovava questa società spirituale colle società pubbliche in cui vivea? Ella formava in ogni stato una società secondaria ossia un *consorzio* spirituale avente il suo fine autorità ed unità proprii, a norma di cui ciascun dei fedeli dovea condursi, senza però infrangere mai le leggi non ingiuste della pubblica società. Questa poi le dovea protezione all' essere ed allo operare conforme alle sue leggi (771 773); talchè se nell' interno della società cristiana fosse insorto alcun tumulto di scisma o di eresia, uffìcio della pubblica autorità sarebbe stato non già di giudicare sul merito intrinseco della causa, ma di far sì che ne giudicasse e fosse obbedito il possessore legittimo della cristiana autorità (707 709). E così appunto Aureliano fece che si giudicasse nella causa di Paolo Samosateno (*), così Teodorico in quella di Simmaco da lui rimessa al concilio cattolico ec.

1418 I fedeli doveano a Cesare obbedienza

Questa relazione di *consorzio* a *Protarchia* ossia a *maggior società* (686 segg.) durava *esternamente* fra la Chiesa e le pubbliche società, finchè queste duravano nel paganesimo: *esternamente* io dico, perchè il paganesimo essendo per sè irragionevole, niuna società e niun individuo avea dritto di durarvi (450). È per l'opposto la religione cristiana essendo evidentemente credibile, imponeva alla coscienza di ciascuno degli infedeli il debito, prima di esaminare, poi di assoggettarsi a quel Dio che in lei parlava. Ma questo dritto non avendo titolo *assolutamente chiaro* al di fuori, giacchè la evidenza è disposizione *interna*; questo dritto ingenerava, sì, il dovere interno, ma non rendea lecita veruna esterna coazione (352 884). I fedeli che obbedivano *in tutto il lecito* ai Cesari, operavano dunque così non solo per *necessità*, ma ancor per *dovere*: *non propter iram sed propter conscientiam*, dicea l' Apostolo: nè io saprei adattarmi alla sen-

(*) V. Grozio, de Imperio ec. c. 8, § 12. Nel qual luogo codesto autore, preoccupato dai suoi pregiudizii, suppone che gli Imperanti infedeli giudicassero le quistioni dogmatiche dei cattolici, mentre è notissimo che esso aggiudicò la sede antiochena *a chi comunicava col sommo pontefice* (V. Feller, Diction. Biograph. Art. Paul de Samosate; e Devoti, Inst. Jur. Can. Lib. 4 Tit. 1. § 4.

tenza del Bianchi (autore per altro di sommo merito, e degnissimo di formare la lettura di chi brama conoscere a fondo le materie che abbiam per le mani), il quale pretende contro le formali proteste dei padri antichi (*), aver i cristiani obbedita per pura necessità (CXVI).

No: il cristiano obbediva, perchè Creatore era di fatto al governo, e bene spesso anche di dritto: non apostatava, perchè il dritto di Cesare non era sull' interno ma sull' esterno soltanto (724). Cesare poi comandava lecitamente il bene (664 segg.) ancorchè infedele; ma era individualmente obbligato, a proporzione della cognizione che avea internamente, ad indagare il vero, ad arrendersi alla sua luce, e ad arruolarsi volontariamente alla società cristiana, giusta il precetto di Dio che essa gli intimava colla predicazione e gli provava evidentemente con argomenti e prodigii.

1419
Relazioni colla società pubblica nel principio della sua conversione

Fin qui abbiamo contemplate le relazioni sociali della cristianità nascente. Or eccola finalmente dopo tre secoli adulta: ecco i Cesari ed altri sovrani appiè di un sacerdote cristiano chiedere il lavacro di rigenerazione, e protestarsi figli della Chiesa, una con migliaja dei loro sudditi già credenti. Esaminiamo le relazioni che spuntano da questa conversione dei sovrani.

1420
Articoli di fede spettanti la società

Fede a due articoli importantissimi anche di ordine sociale (sotto il qual solo aspetto noi qui il riguardiamo) rinchiude la conversione di un infedele alla Chiesa.

1. Dio ha parlato alla Chiesa e l' ha costituita maestra in ordine al vero ed all' onesto. 2. Una è la Chiesa nè fuor di lei vi ha salute (1410) (**). E questi due articoli dee professare il sovrano al par dell' infimo suddito; giacchè senza questi sarebbe, non dico falso, ma ridicolo l' appellarsi cristiano-cattolico: giacchè quale assurdo maggiore che legarsi volontariamente a credere chi può ingannarci, e sacrificarsi ad una vita umiliata e penosa potendo esser salvo per via di grandezze e di piaceri?

Il sovrano protesta dunque nel convertirsi 1. che non è ormai più libero in sua coscienza a dissentir dalla Chiesa; che cede *al dritto* con cui ella stringe cattivo in ossequio della fede ogni intelletto; che entra dunque *per dovere* nella cattolica società, benchè questo dovere *personale* all' occhio umano non apparisse prima di tal sua protesta. È dunque la sua volontà che manifestando il convincimento lo congiunge alla cristianità; ma questa volontà non fu *moralmente* libera a dissentire senza ascoltarne dalla coscienza inesorabile ed alto rimprovero (99 885 segg.). Ecco la 1. delle verità presentata in quella luce che è propria della materia presente.

Sviluppiamo al modo stesso la 2. proposizione. Io entro, dice il sovrano neofito, in una società da cui *sola* spero salvezza. Questa unica società salutare abbraccia nel suo grembo quanti si sono illuminati e quanti altri si illumineranno poi, popoli e principi: ed io voglio credere con esso loro gli stessi dogmi e riverire le stesse leggi e partecipare alle stesse

(*) Se ne veggano alcuni testi presso il Grozio I. B. et P. lib 1. c 4. § 7. e quivi si vedrà come il Gronovio, colla sentenza abbracciata poi dal Bianchi, si adopri a difendere gli Eroi luterani calvinisti e di ogni maniera settarii, ribellatisi pel loro vangelo ai principj cattolici. Tanto importa in tal materia procedere con rigorosa logica senza lasciarsi trascinare dalle prime apparenze! Il Bianchi vivea in una epoca ove i governi voleano rendere schiava la Chiesa, e volle difenderne la libertà: . . . . ma col patto sociale! *Non defensoribus istis tempus eget.*

(**) Quando diciamo non darsi salvezza fuor della Chiesa, non intendiamo mai condannare ad eterno *supplizio* chi *non peccò*. Leggasi in tal proposito la conferenza di Mons. Freyssinous.

speranze, che essa, da Dio illustrata, infallibilmente (*) propone a tutti coloro ugualmente che si arrendano al vero.

1421 Fatto associante della società convertita

Queste due proteste sono un *fatto* agli occhi di chiunque comprende che voglia dire *rendersi cattolico*. Or da questo fatto ne consieguono relazioni di ordine, epperò doveri e dritti (347 segg.) diversissimi dai precedenti.

1422 Una nazione forma un *consorzio* nella cristianità: e *omogeneo*

E primieramente voi vedete che il sovrano *entra a far parte* della Chiesa, una con tutti quei sudditi che lo hanno preceduto o lo seguiranno: i quali tutti col loro sovrano ammaestrati e governati, secondo il fine della società cristiana, immediatamente da uno o più vescovi, formeranno quindi in poi nella Chiesa uno o più *consorzii spirituali*, suddivisioni della (696) moltitudine dei fedeli formate dalla suprema autorità gerarchica per comodo del proprio reggimento, e *pel fine spirituale* a cui sempre ella mira. Vedete la differenza? Prima la società dei Cristiani convertiti formava, *come Chiesa*, un *consorzio* nello stato; ora la parte di nazione già convertita, avendo il suo capo nella stessa unità di fede, forma, *come nazione*, un *consorzio* nella Chiesa.

E sotto altro aspetto, *eterogeneo*, epperò libero

Ma quella moltitudine convertita ha ella perduto convertendosi la sua *nazionalità*, vale a dire l' *unità* e *fine* e *autorità* pubblici, individuati in certe *forme originarie*, in certa eredità di *sensi*, di *istituzioni*, di *dritti* e *doveri* ec. (944 segg), per cui tutti di quella nazione cospirano ad un ordine esterno determinato coll' intento di vivere felici nella pratica della onestà? Certo che no: essi formano pur tuttavia la nazione medesima; e se parte dei loro con-nazionali ancor non si abbracciano alla tavola di salvezza, non però hanno perduto nulla dei dritti lor nazionali. Questa nazione ha un essere *suo proprio*, totalmente distinto dall'essere della società spirituale abbracciata dai convertiti: la parte di nazione convertita forma dunque nella Chiesa un *consorzio* eterogeneo (697), un *consorzio politico*, preesistente alla sua associazione colla cristianità, epperò governantesi con leggi sue proprie e con libera autorità diretta al particolar suo fine di onesta felicità temporale. Nè qui la società spirituale può influir punto nulla, se non in quanto, insegnando il *vero* ed accertando così l' *onesto*, vieterà ai convertiti il secondare qualsivoglia ordinamento contrario alla vera onestà, rendendo frattanto, ovunque sia onesto il comando, i sudditi più docili alla mano che li regge, e il sovrano più *retto* nell' ordinamento dei sudditi (1037 1135 708). Ed ecco ciò che è nella Chiesa la parte di nazione convertita.

1423 Le particolari società cristiane sono *consorzii* nella nazione

Ma questa è *parte* della intera nazione, composta pur tuttavia di non picciol numero di infedeli. Or nel *tutto* della nazione quali sono le relazioni di ordine verso la *parte* convertita? questa forma *parte* della nazione, perchè ha *politicamente* lo stesso fine ed autorità; forma società cristiana perchè ha fine ed autorità *spiritual-cristiana*. Dunque nell'ordine politico la società cristiana in una o più diocesi forma uno o più *consorzj* eterogenei, governantisi al proprio lor fine con libera autorità. Nè qui la autorità politica potrà influir punto nulla, se non in quanto sostenendo

(*) Strana cosa, che il Grozio non vegga l' assurdo di *assoggettarsi* a credere ciò che ne venga detto da voce non infallibile (De Imperio ec. C. 5. § 4. 5.) Eppure mentre confessa che niuno principe è infallibile (c. 6 § 5.), stabilisce che *per ottener vita eterna* si dee difenderne le definizioni: « Judicio principum sciant quam doc- « trinam et privatim ad suam salutem aeternam, et publice in populo Dei tueri « debeant » le quali sono parole del Brenzio approvate da Grozio in questo passo, e confermate poi (c. 6. § 2) ove detta le regole al sovrano per operar rettamente allorchè « quae lege divina ut credenda aut agenda definiuntur ».

colla esterna forza i dritti della spirituale, renderà questa più certa della esterna esecuzione, e i sudditi talor restii costringerà a non opporsi colla violenza al dritto (701). Or supponete finalmente che tutta la nazione si arrenda al vangelo; anzi voglio dire anche più, fate che *socialmente* essa accetti il vangelo come *legge dello stato*: cessa ella però di essere società politica? certo che no: dunque in lei continueranno le varie diocesi a formare, sotto l' aspetto politico, *consorzj* della nazione, alla quale toccherà per dritto regolarne l' operare *nell' ordine politico* a bene suo temporale in quella guisa che la società cristiana, per mezzo della sua autorità, guida *nell' ordine spirituale* al bene infinito l' operare delle nazioni.

1424 Osservazioni sull' intreccio di queste due società

Voi vedete qui dunque un intreccio di due società ipotattiche, l' una diretta al bene spirituale, l'altra al bene politico; libere amendue rispetto al loro fine speciale (619 709), ma amendue vincolate sì che non possono esorbitare senza incontrar resistenza (*). Nel che voi ravvisate una vera *divisione di poteri*: ma quanto diversa da quella contraddittoriamente sognata dal Montesquieu (1231 e segg.)! Il legista francese volea dividere l' *indivisibile*, l' *unità* sociale; all' opposto la costituzione della cristianità la conserva in tutta la sua pienezza. Ma collo stabilire sotto forme sensibili un' altra società maestra del *dritto*, alza una voce di *coscienza-sociale* (1024) che all'esorbitar della forza applica il pungolo del *rimorso-sociale* (135), cioè di quella *resistenza passiva* contro di cui va tosto o tardi a rompere codesto mare minaccioso (1002). Ma guai a questa voce se fallisse al *dritto* di cui ella è l' organo! sprovveduta di ogni altra forza (LXXIII 545 segg.), ella cadrebbe nel nulla. Ecco come nella società cristiana una vera *divisione di poteri*, senza nuocere alla unità sociale, rende fiacca al male e forte SOLO *al bene* ciascuna delle autorità cospiranti (1036).

1425 Ogni società spirituale è indipendente

Nel che, avvertitelo, *sola* la società cristiana potea riuscire, perchè *sola* riconosce una *parlante* autorità, infallibile nel dogma ed autorevole nei comandi. A farvi meglio comprendere il mio pensiero, osservate, vi prego, che il privilegio di formare nella società pubblica un'altra società libera, rispetto al suo obbietto, e indipendente, non è già privilegio esclusivamente della Chiesa: ogni adunanza di dotti ha una cotal sua indipendenza, invulnerabile a tutti gli assalti della forza. Una società di matematici vi promulga le leggi della quantità, cui niuno può far resistenza, fosse pur sovrano del mondo intero. Nè questa è solo una indipendenza di ordine astratto: applicate le sue leggi alla fisica, e vedrete cedere ai comandi del matematico tutte le sostanze materiali; nè potergli resistere, se non quando egli fallì al vero che dovea sostenere.

Invece di una società di matematici, datemi una adunanza di moralisti; non hanno essi, finchè sostengono *il giusto*, lo stessissimo privilegio di indipendenza? Ma questa, come l'altra, PUO' SBAGLIARE, e dir *dritto il torto* e *torto il dritto*: dunque *non può esigere* ragionevolmente assenso, dunque non può imporre il *dovere* di entrar seco in società. Ma una società che, il suo vero, lo possiede *infallibilmente*, una tal società ha il dritto di esigere assenso (228), epperò di associare intelligenze; e quando questo *vero* è di ordine morale, essendo mezzo necessario al fine ultimo, imporrà un irrefragabile dovere (94 segg. 656 segg.) associante e darà alla società di queste intelligenze il dritto di tutte regolarle con quella autorità che in ogni società essenzialmente spunta per legge di natura (426); e che in una società spirituale va naturalmente a posarsi colà (545 segg.) ove posa la cognizione del *vero sociale*.

(*) V. Cantù, Stor. Univers. Introd. pag. 74.

1426
Ma non come la Chiesa, infallibile ed autorevole

Infallibilità nel dogma e autorità nel comando, ecco dunque ciò che ha di proprio la società cattolica considerata coi principii naturali come consorzio della pubblica: in quanto a *indipendenza* astratta, essa è colla pubblica società nella relazione di tutte le altre società spirituali, il cui obbietto essendo sempre (460) interno, epperò esente dalla pubblica autorità, le rende (874 883) *in ciò che s' aspetta al loro scopo*, essenzialmente indipendenti (CXXI); ma queste divengono poi dipendenti nella applicazione a cagione o della loro fallibilità o della natura *dei* loro oggetti che non sono mezzo necessario al fine ultimo dell' uomo (95 96), epperò non creano dover morale. All' opposto la Chiesa non potendo venir tacciata di errore nel dogma, nè trascurata come non necessaria a salvezza (1420), forma necessariamente una società col dogma, e la guida poi colla autorità.

1427
Principio *coordinante* le due società

Tutto il fin qui detto riguarda le relazioni fra la società pubblica e la cristiana: le quali sono, come abbiam veduto, due società distinte, epperò libere nel tendere al fine lor proprio; ma fra loro *coordinate* allorchè l' una dee toccare alle materie che all'altra appartengono. Ma questa *coordinazione* esige un principio, secondo il quale esse vengano a coordinarsi, non potendo esservi *ordine* senza *principio* a norma del quale si dispongano gli oggetti ordinati. Si domanderà qual sia questo principio di ordine? o in altri termini si domanderà con qual principio debba regolarsi una nazione cristiana, quando il bene particolare, ossia interesse sociale, esige da lei tal provvedimento, che nuoce al bene temporale della cristiana società?

1. la nazione rispetto a tutta la Chiesa

Questo problema può riferirsi o alla *universale* società cristiana ossia alla Chiesa cattolica, o alla *particolare* società cristiana compresa in quella nazione. Al quesito nel primo senso, la risposta non sembra intricata. La nazione cristiana è *consorzio* e *parte* della Chiesa universale (1422): or il bene del *tutto* sociale (della *Protarchia*) dee prevalere al bene dei *consorzii* (704); il dritto dell' ordine spirituale al materiale (363). Dunque in tal caso, supposta da ambi i lati ugual necessità, il bene particolare della nazione dee cedere al bene universale della Chiesa. E in fatti in ogni tempo, or più or meno, tutte le nazioni cristiane hanno concorso con privati sacrifizii al vantaggio della società cristiana *universale*.

2. Le chiese particolari rispetto alla lor nazione

Ma se la particolar società cristiana riguardisi soltanto in una determinata nazione epperò come *consorzio* di questa, egli è chiaro che il bene della nazione dee prevalere al bene *uguale* del consorzio cristiano. E in fatti in ogni tempo la Chiesa nazionale ha volentieri contribuito a ciò che il ben dello stato potea richiedere (*).

Il che per altro, come ognun vede, non può riguardare se non gl' interessi materiali; giacchè se venissero questi a confronto cogli *spirituali*, come la giustizia, la fede, la onestà ec.; allora è chiaro che gl' interessi materiali cedono, come mezzi che sono, al bene onesto, che è in questa terra il primo dei beni sociali, anche per le società non direttamente rivolte allo spirituale (351 722 e 450 segg.).

Le quali conseguenze tutte derivano, siccome voi ben vedete, dal dritto sociale applicato a quei principj che debbono *necessariamente* presupporsi alla conversione di un popolo e del suo principe (1420 segg.). Liberi furono essi al convertirsi, nè potea veruno costringerli *a credere*

(*) Quante volte il Clero in Francia si tassò da sè medesimo! Quanta parte degli argenti di chiesa altrove spontaneamente donata allo stato! Quante volte il Sommo Pontefice sacrificò al sovrani entrate vistose! (V. in tal proposito il Marchetti: *Denaro straniero che viene a Roma*)

verità e *a sperare salvezza* nella società cristiana ; ma dato che e credano e sperino, epperò sieno *parte* di tal società, le conseguenze da noi dedotte sono una conseguenza della dottrina sociale , e specialmente del dritto ipotattico. Potrà un *politico non cristiano* dire al sovrano che non abbisogna di fede e di società cattolica per salvare a sè ed ai suoi sudditi le speranze eterne (1411) : ma *se* questi, malgrado i consigli di lui, *vogliono far parte* della cristianità , *debbono* necessariamente *cooperare* col tutto al ben comune (306).

1428
Relazioni del sovrani colla Chiesa

Diamo per ultimo una occhiata alle relazioni fra il sovrano di quella nazione, e la universale società. Esso si è dato volontariamente discepolo alla verità che per la Chiesa ne parla : si è dunque obbligato *esternamente*, perchè sentivasi obbligato *internamente* (886 1420), ad obbedire alla autorità che in essa siede governatrice e maestra. E in quali cose dovrà obbedire ? in quelle che riguardano il fine della società spirituale, e l'ordine che pel ben comune essa dee mantenere fra i suoi (1090 CIX).

Questa obbligazione è per lui *individuale* ; onde egli *come sovrano* rimarrà libero a governare la nazione al bene di lei medesima. Ma questo bene come può egli conoscerlo ? colla sua propria ragione (1210) ; or la sua ragione medesima gli ha detto, allorchè abbracciava la fede , ogni bene sociale doversi ordinare al bene infinito (733 segg.) , e il bene infinito non ottenersi fuori del cristianesimo (1420) ; dalla sua ragione sarà egli dunque condotto ad usare ogni arte non disdetta dalla giustizia, affine di procacciare alla società, che egli governa, il bene inestimabile della cattolica unità. Dunque un sovrano, che creda *come privato* e che sia indifferente *come sovrano*, è un assurdo, un impossibile, quanto è impossibile che governi con altra ragione che non sia la sua ragione individuale. E per converso un sovrano, che governi i suoi popoli senza nutrire in essi l'amore, la fede, la obbedienza alla società cattolica, o non crede ai dogmi preliminari da noi presupposti, epperò non è cattolico (1420) , *o non* cerca sinceramente il ben sociale.

1429
Doveri che ne risultano

Relazioni naturali , e doveri che ne conseguono in un sovrano cristiano sono dunque, verso la società cristiana, obbedienza in ordine al ben comune della Chiesa ; verso la sua nazione, zelo nel promuovere, salva una giusta libertà di coscienza (889), la notizia del vero : il qual dovere appartiene ad ogni sovrano cattolico. Delle nazioni poi, ove la cattolica unità formi non solo un fatto ma una legge dello stato , già abbiam detto a suo luogo quanto basta a far comprendere qual forza ed estensione acquisti un tal dovere (887 1384 segg.).

§ 2. *Il Cristianesimo considerato in una società di nazioni.*

Ma tutto l'esposto finora riguarda le relazioni cristiane di una sola nazione : passiamo ora ad esaminare le relazioni di molte nazioni cristiane e fra loro e colla universal società alla quale appartengono : e per meglio comprenderle cominciamo da una breve analisi della stessa universale società.

1430
Considerazioni analitiche sulla società cristiana. Suo fine e mezzi

Che cosa è la società cristiana (che meglio diremmo *cattolica* ; giacchè il cristiano non cattolico è , come ogni teologo dimostra, un cristiano non interamente fedele alle dottrine di Cristo) : che cosa è, dico, la società cristiana ? È una associazione *di individui* i quali per loro propria persuasione personale aderiscono a tutto ciò che , rispetto al credere e all' operare , insegnò ed ordinò l' Uomo-Dio (1410 segg.). Il fine di questa società è ottenere con tale fede e condotta la felicità immortale : il qual fine sarebbe per sè il fine della società universale (309); ma siccome nei

cristianesimo il fine stesso viene chiarito da positiva rivelazione e i mezzi (cioè la fede nei dogmi, e l'adempimento dei precetti di Cristo) sono appoggiati sur un fatto particolare (la Redenzione e la rivelazione), così la società cristiana viene a contrarre il carattere di società *particolare*, e distinta da quella che formano tutti gli uomini sotto il supremo signore (466 LIX).

1431 Essa è società spirituale, ma di *uomini*, e però *esterna*

Il fine di questa società (felicità immortale dopo morte), e i mezzi (*il credere e il volere rettamente* secondo gli insegnamenti di Cristo) essendo totalmente fuori dell'ordine materiale, è chiaro che la società è per sè la più *spirituale* che dar si possa *fra uomini*. Ma *fra uomini* la società anche *la più spirituale* può ella mai essere *esclusivamente* tale? Se le intelligenze debbono *comunicare* debbono usar segni materiali (306); se il volere sarà realmente *volere*, dovrà condurre a termine l'operar ancor materiale (46) ogni qual volta violenza non l'impedisca; se l'uom materiale è, non solo esecutor dei comandi dell'uomo interiore, ma stromento a questo per crescere la interna energia (152 220), la congiunzione delle due sostanze nell'operare sarà condizione naturale di sua perfezione.

1432 Sua perfezione è la *efficacia* nel conseguir il fine

Dunque anche la società cristiana dovrà muovere l'uom materiale, e in lui divenire ella stessa materiale e visibile. E se materiale e visibile debbe essere la società, materiale e visibile debbe esserne l'ordine sociale; giacchè l'ordine *sociale* è la *disposizione retta degli uomini associati.* E questa rettitudine, poichè dipende dal fine (723), e il fine è condurre a vita immortale per mezzo di fede ed onestà cristiana (1430), le quali sono il fine *particolare* della società cristiana; questa rettitudine, dico, dell'ordine sociale tutta si dovrà misurare dalla *efficacia* che avrà nel promuovere l'operare sociale per questi mezzi verso questo fine (457 988).

Ma a questo proposito avvertite a non cadere nel laccio di una obbiezione che suol ingannar certuni che non analizzano accuratamente le idee, epperò confondono *società di spiriti* con *società spirituale.* La Chiesa, dicono, *è società spirituale*, dunque non ha alcun dritto sul materiale. Se per *società spirituale* intendono *società di spiriti*, la premessa è falsa: se poi intendono società diretta a fine spirituale, è falsa la conseguenza. E la falsità apparisce con nulla più che aggiugnervi le altre due proposizioni sottintese, che qui vi presento connesse colle precedenti. — La Chiesa è società che tende a fine spirituale; dunque ha dritto ai mezzi che a tal fine sono necessarii: or il fine spirituale esige mezzi *puramente* spirituali; dunque la Chiesa ha dritto a mezzi *puramente* spirituali, epperò non ha dritto sul materiale —. Ognuno vede che la terza di queste proposizioni è falsa: quando la società è *umana* (306), cioè di enti composti di anima e di corpo, le comunicazioni spirituali fra uomini esigono la presenza corporea, la parola, le opere ec. (CXXII).

1433 Diversità di perfezione negli individui e nella società

Ripetiamlo pur dunque: la società cristiana, benchè sia società spirituale, pure costituisce un ordine visibile e materiale di uomini cospiranti al bene infinito: evvi qui un doppio ordine di movimento; l'uno *individuale*, l'altro *sociale*: il movimento *individuale* dell'uomo interiore verso il suo Signore, in cui, *principio, fine* e *mezzi*, tutto è *per sè* spirituale (*);

(*) *Principio* è la unione di intelligenza (303) dell'uomo colla Verità infinita per fede, e di volontà col Bene per amore: *fine* è la intuizione di intelletto in quella Verità infinita e il godimento di volontà in quel Bene (38 segg): *mezzo* è la grazia illuminatrice e confortatrice. Le quali cose tutte non essendo soggette nè all'occhio nè alla forza d'uom vivente, non sono *direttamente* soggette ad autorità umana; epperò l'autorità dei ministri della Chiesa in questa interna condotta è totalmente interna e soprannaturale. Avvertite però che sebbene i mezzi sieno *per sè* spirituali, pure vennero dal divino istitutore legati molte volte a certi segni esterni, che divengono un primo elemento di società esterna; come poscia spiegheremo (1463).

il movimento *sociale* in cui il fine ultimo è spirituale, ma il fine particolare e i mezzi sono *animati* bensì dallo interno, ma nel tempo stesso *materializzati* nello esterno: il che, come altrove si dimostrò, è naturale ad ogni umana società (306).

1434
La società cristiana regola gli atti esterni per fine interno

Dal che apparisce qual' è propriamente di questi due movimenti quello che può dirsi *umanamente* sociale. L' uomo che tende al suo Creatore forma certamente con esso lui una cotal società; ma questa società è più divina che umana: società umana è quella che congiunge gli uomini. La società cristiana è dunque propriamente il coordinamento esterno degli uomini efficace a condurli verso il bene infinito: il quale esterno coordinamento *in ciascun individuo* non potrà dirsi *retto* (124) se non venga animato dal movimento interno, giacchè senza questo non sarebbe *efficace nel giungere* all' ultimo scopo; ma considerato *nella società* allora dee dirsi *retto*, quando (746 segg.) è *per sè atto* a produrre la tendenza al bene infinito. Il *produrre* questa tendenza è fine *immediato*; ottenere il *bene* infinito è fine *ultimo* della cristiana associazione, e della sua coordinazione esterna.

Che se la società cristiana in tanto è società *umana*, in quanto ha movimento *esterno*; e se solo da questo moto esterno nascer possono a ciascun associato ostacoli che la società può rimoovere col riordinar chi trasvia: egli è chiaro che l'autorità sociale anche nella società cristiana ha per obbietto le operazioni esterne, benchè l' anima di queste consista nel movimento interno.

1435
Unità della sua autorità

Questa autorità è, come ogni altra (LXVI 425), essenzialmente *una*; una *monarchicamente* se risiede in unità *fisica* (531), una *poliarchicamente* se posasse, come taluni erroneamente pretendono (*), nella *morale* unità del *consenso* (521): ma sempre assolutamente *una*, giacchè senza autorità *una* non vi è società (440). Questa *unità* poi dovendo distendersi sopra individui innumerevoli da lei *personalmente* dipendenti, perchè a lei *volontariamente* aggregatisi (697); dovrà suddivider questi in molti *consorzii* e *gruppi* subordinati (691 segg.), e propagar sè medesima in molti superiori secondarii o *deutarchici*, ai quali accorderà quella *competenza* (1090) ossia *quel tanto* di giurisdizione, che sarà necessario ad ottenere il loro fine di coordinare gl' individui nella *deutarchia, subordinatamente* al comun bene della *Protarchia* cristiana.

1436
La società cristiana è composta di individui e di nazioni

Analizzammo finora la società cristiana, ed abbiam trovato che essa è società di individui ipotatticamente suddivisi in consorzj omogenei sotto una suprema autorità ordinatrice, che per mezzi esterni dee loro agevolare il credere e il praticare ciò che Cristo insegnò, perchè ottener possano vita interminabile. Questo è ciò che suol dirsi ordinariamente *LA CHIESA*. Ma questi individui appartengono a *nazioni*, vale a dire a società (1249) indipendenti, le quali ebbero ed hanno pur tuttavia un loro *fine* sociale di ordine *materiale*, che è agevolare coll' ordine esterno il vivere onesto secondo natura (734). Queste *nazioni* possono *socialmente* riconoscere la divinità di Cristo (885). Se così la riconoscano, essendo obbligo di *naturale* onestà l' obbedire alla *Divinità*, saranno *socialmente* obbligate a far parte della società cristiana; ed allora i loro membri saranno sudditi alla Autorità cristiana per due titoli (697), cioè *individualmente* per

(*) Non pretendiamo qui tacciare *teologicamente* la opinione gallicana, ma godiamo nel considerare che la divisione da noi stabilita delle *forme di governo* a rigor di filosofia (509) venga qui a giustificare la riprovazione che soffrirono più volte dalla Chiesa le famose proposizioni del 1682. I loro difensori *non comprendeano che logicamente* la Chiesa presso di loro diveniva repubblica, epperò non furono *anatema*, e ci sono fratelli, *ben cari* fratelli: ma la loro conseguenza colà andrebbe a parare, ed ecco perchè nella vigna *del vero* non potea metter radice: *eradicabitur*.

volontà, e *socialmente* per dovere di sudditanza. Ma può accadere pur troppo che altre nazioni non riconoscano *socialmente* la divinità di Cristo; ed allora *parte* della Chiesa saranno gli individui di esse ma non le nazioni.

1437
Divario fra *Chiesa* e *Cristianità*

Le nazioni e gli individui congiunti esternamento col fine spirituale, della società cristiana, ma dotati insieme di *dritti pubblici* nelle loro rispettive associazioni e di *dritti domestici* nelle mura private, costituiscono, come ognun vede, una società *composta* (696) di elementi anteriormente già esistenti, i quali conservano tutto il loro essere: suddivisi poi che sieno in varie deutarchie cristiane (diocesi) formeranno un tutto spirituale, una società ipotattica *mista*, nella quale la suddivisione omogenea produce autorità *partecipata*, mentre gli stati o nazioni, elementi anteriori, conservano le autorità loro preesistenti e dotate dei dritti loro *primitivi* e *proprj* per condurle al bene particolare a cui sono dirette. La società cristiana considerata sotto questo aspetto più concreto suole appellarsi *la Cristianità*: la quale forma l'organismo materiale e passivo, in cui *la Chiesa* infonde attività e tendenza cristiana (CXXIII).

1438
La Cristianità è una *etnarchia*

La *cristianità* ha dunque dalla Chiesa una certa unità, sì perchè forma in essa *una* società spirituale insieme e visibile (1430 segg.); sì perchè questa unità ingenera necessariamente una continua ed intima relazione fra tutti i membri della cristianità, sieno individui o società; dalla qual relazione vien prodotto quello intreccio di dottrine, di affezioni, di interessi che forma la base delle relazioni etnarchiche (1361). La cristianità è dunque una vera *etnarchia*, il cui primo interesse è la sua religione, giacchè la religione è la prima causa, il primo *fatto associante*, da cui ella riceve la sua esistenza, e senza cui ella non potrebbe conservarsi: epperò tutte le leggi di questa etnarchia debbono presupporre e serbare inviolato (1057 1054) il cattolicismo ossia il vero cristianesimo; ed ogni attentato che lo offenda, offende la base stessa della società e felicità comune (*).

1439
Prove di fatto dedotte dalle etnarchie non cristiane

Il che vi si parrà ancor più evidente se porrete mente alle altre associazioni etnarchiche le quali sotto gli occhi nostri si vanno ogni dì più chiaramente sviluppando, o mancando. Voi vedrete p. e. quasi ormai perduta la etnarchia musulmana, che tanto potè un tempo contro la cristianità, combattendola da Marocco a Costantinopoli col braccio di mille picciole sovranità unite da comuni interessi materiali, fondati nella unità loro superstiziosa. Sorge frattanto una specie di etnarchia greco russa, la cui autorità siede sul Baltico (**): nel mezzo di Europa sorgea, sotto il nome

(*) Avvertite di grazia che io non fo qui una *esorbitazione*, ma soltanto espongo le *conseguenze logiche* di una *ipotesi* (1410 segg) Non dico ai sovrani dovete difendere la religione; ma dico che, *ommessi i loro fatti* (1419 segg), il non difenderla è un assurdo in logica ed un errore in politica. Che sia logicamente assurdo il dire: credo che Dio ci associò colla sua Parola epperò lascio che questa parola si disperda e si conculchi, ciò parmi evidente. Che sia errore in politica oltre il raziocinio da noi proposto, lo prova il fatto: giacchè dal momento che Lutero combattè i dogmi, cadde la etnarchia cristiana (il sacro impero), e sottentrò una etnarchia politica. « *Tanto meglio* » dirà forse il miscredente, nè lo torrò qui a confutarlo: osservo il fatto, e lo reco a provare che nella etnarchia cristiana offendere la religione egli è un distruggere la società

(**) È noto lo zelo con cui la Russia difese gl'interessi dei Greci contro la Porta nella guerra della loro indipendenza; è noto pure quanto operasse la Prussia (la Dio mercè sembra cessata la tempesta) in favore del protestantismo, e come la somiglianza di *protestazione* ossia di *ribellione alla Chiesa* congiungesse gl'interessi del Papa-Luterano con quelli degli Olandesi, degli Anglicani ed altri riformati (di che può vedersi il discorso di O Connell negli annali di scienze religiose del De Luca . 15 pag 13); come sieno fra loro legati in Isvizzera varj cantoni protestanti ad oppressione dei cattolici, e come la loro etnarchia protestante minacci di spezzare l'unità politica della Svizzera (V. Guizot, Civil. Eur. Leç. XII, pag. 101, col 1).

di *evangelica*, una associazione di nazioni e sette protestanti, collegata a distruzione del cattolicismo: e questo comune interesse trovava in Berlino un principio di movimento e di ordine, a norma di cui tutta quasi veniva mossa la moltiplice e sempre variante riforma. Potremmo dire altrettanto della influenza etnarchica dell'*incredulismo*, organizzato nella *Propaganda francese*, e che produce oggi in Ispagna si amari frutti, cui tentò indarno d' innestare nel 1821 anche su pianta italiana.

Parto io dunque *dai fatti*, quando sostengo che la religione cristiana è, come ogni altra (anzi, se *per sè* riguardisi, più d' ogni altra), un principio di associazione etnarchica radicata nella società spirituale, e che distruggerebbesi se questa perisse. Vero è che avendo oggidì nel mondo diplomatico poca forza la fede, languido è il legame della etnarchia cattolica. Ma se si ravviverà la fede e lo zelo nelle genti cattoliche, come suole quando nei nemici si ravviva la smania persecutrice, torneranno esse ben presto a sentire che hanno degli interessi comuni, ed a cercare un centro ove appoggiarne il governo (*).

1440 L' autorità sulla cristianità non può trovarsi in miscredente

Ogni società avendo necessariamente una autorità regolatrice (126 segg.), converrà esaminare in chi risieda questa autorità *etnarchico-cristiana*. E prima di tutto ravviseremo non potersi immaginare cosa più ridicola che il mettere un nemico a sovrano: *ovium custodem lupum*. E per vero dire non sarebbe stranezza oggidì il suggerire al Papa che eleggesse il Sultano o il Pascià d' Egitto a difensore della Chiesa? Potrà darsi il caso che o per politica o per bontà naturale essi lealmente abbraccino una tal causa: ma la natura delle cose esige che il *sovrano* sia membro della società che ei governa (441 1083 segg.). Dal che si vede che quando nel medio evo si giudicava *decaduto dall' Impero un apostata*, si stabiliva una dottrina tanto evidente, quanto la contraria soprarrecata è assurda anzi ridicola. E se tanto si schiamazzò contro tal proposizione nel secolo scorso, la cagione fu, oltre la teofobia del secolo, l' aver confuso l' *impero* colla *sovranità* (**), dritti per altro fra lor diversissimi; giacchè *sovranità* è la *autorità pubblica*, *impero* era allora *autorità etnarchico-cristiana*. Or che rinunziando alla società cristiana si perda la autorità cristiana è cosa così naturale, come è naturale che rinunziando all' accademia si cessi di esserne presidente, che abbandonando una casa si cessi di esserne capo, che uscendo dalla orchestra si cessi di regolarne la battuta (***).

(*) E chi sa se le due nazioni, emule un tempo nel propagar l' empietà, non alimentano già nel germe di lor conversione, un germe di etnarchia cattolica, regno del *dritto*, più gloriosa impresa che il soggiogar colla forza i mari o il continente? Erano queste le speranze di un veggente al principio di questo secolo (Maistre Soirées) e lo zelo della Francia nell' Algeria e nell' Asia, e il rapido propagarsi del cattolicismo inglese sembrano cominciare a verificarne i pronostici: « Hoc precor: hunc illum nobis aurora nitentem Luciferum roseis candida portet equis »

(**) V. per es. di tali declamatori il Vattel, lib. 1. capit. 12. § 146. Dal contesto, e specialmente poi dal lib 2. c. 3. §. 40. si rileva facilmente che codesto autore, per altro erudito, non avea la giusta idea dell' *Impero*, giacchè si lagna di coloro che lo riguardano come *Capo della cristianità*. I lavori dei moderni storici, e specialmente dei Tedeschi, hanno ormai posto questo fatto in una evidenza che non aveva alla epoca del Vattel, come può vedersi presso il Cantù (Introduz. alla Stor univers).

(***) Eppure che non possono i pregiudizj di Setta? Il Grozio non arrossisce di sostenere che i Cesari persecutori erano i veri capi della Chiesa, e definivano legittimamente non solo della disciplina ma del dogma (De imp. summ pot c. 5 § 12): « Sequitur rata esse de sacris imperia summarum potestatum, quae de rebus « divinis non recte sentiunt aut Deum non recte colunt ec. Impius erat Pharao ec. « tamen ec Res ad Aurelianum delata . . . . *quaestio* hic erat *an* Paulus samo« satenus *congruentia legi doceret*. » In verità codesti signori hanno *papi* e *papesse* curiosi

É dunque necessario che il capo della etnarchia cristiana sia cristiano (epperò cattolico (1430)); ma fra i cattolici chi possederà questo grado? La Cristianità è una società materiale nata da società spirituale (1437). epperò dipendente da questa nel conservarsi (544 LXXVII). Essendo etnarchia materiale, ella siegue le leggi di ogni altra società etnarchica, e per conseguenza la sua autorità risiede nel *Tutto* sociale, nella concorde volontà delle nazioni associate (1365); le quali possono o amministrarla in comune, o delegarla ad uno o più capi. Ma essendo nel tempo stesso talmente legata al cristianesimo, che senza esso perirebbe (1438), chi regge *spiritualmente* la società cristiana, ancorchè non la governi *etnarchicamente*, pure vi avrà sempre necessariamente una somma influenza, non già col regolar a suo modo gli interessi etnarchici, ma col determinare ciò che giova o nuoce alla religione, centro e base di questi interessi. É dunque *essenziale* alla cristianità l' essere sempre governata da *due poteri* distinti, come altrove accennammo (LXXV 1035 e 1242), in modo che il *materiale* avrà sempre una *forza* suprema e materialmente irresistibile; lo *spirituale* avrà *dritto* supremo, ma tale da non poterla impedir mai nel *retto* uso di sua possanza, perchè se vi si cimentasse, sarebbe *dritto non dritto* (495 1002), e perderebbe se stesso (*).

1441 Ella trovasi nel consenso delle nazioni cristiane

1442 Subordinata alla Chiesa

Riepiloghiamo. La società cristiana può considerarsi e in quanto *Chiesa* e in quanto *Cristianita'*. La *Chiesa* è una società di *individui* congiunti *per* interno *dovere* e per esterno *consenso libero*, la quale mantiene fra i suoi associati quell' ordine esterno che ella giudica necessario a produrre in essi cooperazione a credere e vivere secondo gli insegnamenti dell'Uomo-Dio. La Chiesa dunque non abbisogna, per sussistere, se non della fede e delle virtù degli individui, i quali sentono una intima *obbligazione* ad obbedirle perchè sono persuasi che nella Chiesa comanda Dio stesso. Quei politici dunque che, per assoggettarla al poter secolare, ci spacciano arditamente la Chiesa non poter sussistere senza la protezione dei governi, si dimostrano ignari ugualmente e della storia dei tre primi secoli, e della filosofica teoria delle società spirituali.

1443 Epilogo. La Chiesa sussiste da sè

La *Cristianita'* è una società *materiale* etnarchica, nata e conservata dalla influenza della *spirituale*; nella qual società il governo dell' ordine materiale va *per sè* a collocarsi nel consenso delle nazioni cristiane; ma è *necessariamente* subordinato alla religione cristiana, ed alla influenza di chi governa la Chiesa. *Necessariamente* io dico, perchè, *supposto il fatto* della rivelazione conosciuta e accettata, questa relazione di ordine, questa influenza del Gerarca nella etnarchia cristiana nasce dalla natura stessa dell' uomo. Onde chi vuol che la Chiesa non abbia influenza non ha altro partito da prendere, che negarle la sua divinità e persuadere le genti della impostura: ma dopo aver detto che divino è il cristianesimo, divina la Chiesa; soggiugner poi che ella non dee guidarsi da sè nello esterno nè influir sulla condotta delle genti cristiane, egli è un cozzare contro la natura delle cose (CXXIV).

1444 La Cristianità sussiste per la Chiesa

(*) Questa verità è sì evidente che il Grozio medesimo ebbe a dire « absurdum « non est dari duo judicia summa sed generum diversorum, quale est in sacris ju- « dicium *directivum* ecclesiae catholicae et *imperativum* summarum potestatum. Nam « nec illo judicio inter humana ullum est majus *auctoritate*, neque hoc ullum majus « *potestate* » Solo sbagliò nel dirci che debba piuttosto obbedirsi al *potere* contro la *autorità* che alla *autorità* contro il *potere* (De imp circa sacra c. 3. §. 7 pag 100).

Articolo II. — *Della Chiesa considerata filosoficamente.*

§ 1. *Partizione.*

1445
Convenienza di considerarla colla ragion naturale

Dopo avere coll' analisi filosofica distinte nella Società cristiana due società componenti, Chiesa e Cristianità, una di ordine spirituale, benchè visibile ed esterna, l' altra di ordine materiale, mi veggo condotto a portar sopra entrambe lo sguardo della politica filosofia. Ma vi confesso che per riguardo alla prima, quasi raccapriccio nel fissarvi l' occhio; per quella riverenza profonda che il divino suo Istitutore mi ispira; sembrandomi profanar quelle soglie se vi entro con fiaccola non accesa al fuoco sacro di pura fede. Ma mi riconforta l rammentare che anche la ragione è raggio celeste; e che se per poco non ne appoggio i discorsi alla Fede, questo appunto può tornare alla Fede stessa in maggior lande, mostrandola non meno ragionevole che sublime. Diremo dunque della Chiesa, applicandole le dottrine filosofiche sociali, col mostrare 1. quali ne sieno la costituzione, i doveri, i dritti; 2 quale la forma; 3. quale il modo di operare.

§ 2. *Costituzione originaria della Chiesa.*

1446
Il fatto originario dà alla Chiesa dritti *rigorosi* e non *condizionabili*

Poichè la Chiesa è società, ella ha una causa anteriore da cui deriva la sua legge ossia statuto fondamentale (LXXIII). Questa causa, questo *fatto associante* è il *magistero di un Dio* (1410 segg.), epperò dee produrre una società *doverosa-pacata* (640); è magistero affidato alla predicazione di puri *uomini*, epperò stringente ad associarsi esternamente coloro soltanto che internamente dalla evidenza sono persuasi che in questi *uomini* parla un Dio. È dunque esternamente società *volontaria* (886): ma col dichiararsi da essi questa loro interna evidenza, ella diviene per essi un legame esterno e coattivo di *rigoroso* dovere; e nella società a cui si stringono stabilisce rispetto a loro un *rigoroso* diritto (1384): poichè la lor dichiarazione non solo li lega per lealtà di *volontà* che consente; ma dimostra che un tal consenso fu per essi doveroso (576 208 segg.). Essi dunque non possono apporvi condizioni, benchè la società sia esternamente *volontario-libera*; e dal momento che dichiarano Dio aver loro parlato, la società, anche esterna, diviene per essi un dovere.

1447
Doveri di Lei verso i fedeli, di ordine *civico*

La Chiesa acquista dunque sopra di essi *i dritti* (*) e contrae *i doveri* che ad ogni legittima società umana si addicono; ed essi contraggono reciprocamente *doveri* e *dritti* così verso la società come verso gli altri individui associati; ma non con quelle limitazioni che sono proprie della società volontaria (624) giacchè dichiarano nell' aggregarsi di aggregarvisi *per dovere* (1420). Ella avrà dunque primieramente dovere e dritto di *tutelare* agli associati i loro dritti naturali *quanto fia d' uopo ad ottenere il suo fine* (CXXV); e questa tutela dovrà esercitarla così contro i nemici di ordine fisico, come contro il delitto nemico morale (750). In secondo luogo, avrà dovere e dritto di *promuovere* a perfezione la società sì con illuminarne le menti, sì con rettificarne le volontà, sì con ordinarne le opere (1046).

e verso sè stessa di ordine *politico*

Affine di ottener questi intenti, diretti a conseguir il suo fine, Ella deve essere *in sè* perfetta: dee dunque costituire e conservare il proprio ordinamento *politico* (735 segg.), per modo che ella divenga atta a pro-

(*) « Les conditions de la légitimité sont les mêmes pour le gouvernement de la société religieuse que pour toute autre, ec. » (Guizot, Civil. Eur. Leç. 5, p. 47)

durre queste operazioni; epperò dee distribuir rettamente i quattro poteri politici, funzioni della suprema autorità.

1448 Riguardi dovuti alla Chiesa per la sua divinità

In tutto questo suo operare le limitazioni e la direzione debbono venirle non da reazione dei fedeli, ma dalle leggi e dalla provvidenza di quel Dio che la stabilì maestra e ordinatrice (1026 1030); in queste leggi e in questa provvidenza dovette necessariamente credere ed affidarsi chi professò i primi articoli di associazione cristiana (1420), giacchè senza tal fede e fiducia l' associarsi sarebbe stato ipocrisia insieme e stoltezza. Non già che non debba, chi ordina autorevolmente la Chiesa, guidarsi secondo le norme sociali da noi altrove indicate; giacchè ordinando società d' uomini, non può non ordinarla secondo natura umana. Ma tutto ciò che nell' ordine di natura umana renderebbe sospetto l' operare della società e della autorità, dee considerarsi al lume di questa verità fondamentale (Dio stabilì la Chiesa) senza cui la società cristiana è un assurdo: e considerato a tal lume riveste un carattere sovrumano per cui, se non cessa interamente la influenza della umana fragilità, viene almeno perpetuamente compensata da una forza conservatrice e riparatrice, che non può non derivarsi in lei dal suo istitutore e conservatore.

1449 Avvertenza in tal proposito a chi ne ragiona filosoficamente

Le quali considerazioni vi chiariranno un abbaglio in cui si cade di leggieri quando si ragiona filosoficamente intorno alla cristiana società; e che dovrebbe però evitarsi non solo dai cattolici ma perfino dai miscredenti. Il cattolico che parla della Chiesa ben può talora discorrerne col lume di ragion naturale, ma appunto perchè ne discorre *colla ragione*, dee riguardare tra le forze conservatrici e regolatrici della Chiesa anche quelle che *la ragion ci manifesta* esservi in Dio suo istitutore. E in quella guisa che il filosofo cristiano dimostra la possibilità dei miracoli o la necessità della rivelazione partendo dalle nozioni *filosofiche* dell' Essere infinito e della natura mondiale; così il politico cristiano dee discorrere sulla Chiesa (presupposta la ipotesi della sua esistenza (1407)) con quelle nozioni che la filosofia ci dà tanto sulla debolezza umana, quanto sulla Provvidenza, Bontà, Sapienza del Dio che la stabilì. Il miscredente poi ben potrà a sua posta non credere (salvo a Dio il domandargliene conto): ma quando pretende giudicare e moralmente e politicamente le istituzioni e le opere dei cattolici, dee giudicarle al lume dei lor principii, coi quali diverrebbe talor biasimevole ciò che a lui forse parrà lodevole e vice-versa.

Conchiudo che la Chiesa ha i dritti e doveri di società umana, ma sostenuti in faccia ai suoi associati del Dio suo Istitutore.

1450 La Chiesa non invade la autorità pubblica

Che se la Chiesa ha coi suoi associati *tutti* i dritti e doveri di ogni altra società, egli è evidente come, agli occhi della *sola* filosofia (*), essa può e adoperar la forza per difendersi, e usar le ricchezze per sostentarsi, e posseder beni e case per abitare... in somma ella può tuttociò che è necessario al proprio fine (431 1047 segg.). E se questo suo dritto venga in collisione con dritti altrui, ella potrà sostenerlo a norma delle leggi di collisione (363).—Ma dunque, direte, la Chiesa è una vera associazione pubblica ed assorbirà in sè sola tutte le altre autorità anche politiche-materiali —. No: la Chiesa è associazione *pubblica* ma non materiale: l' esser *pubblica* nasce dalla estensione, l' essere *materiale* dal fine (448 460) prossimo, il quale nella Chiesa è spirituale (1430). Inoltre la Chiesa è società di forma ipotattica (1424); onde non solo non assorbirà in sè verun'altra autorità, ma anzi dovrà per prima sua legge (694 segg.) conservare gelosamente la unità ed autorità di tutte le legittime società che a lei si con-

(*) I teologi e canonisti vedranno se questo natural diritto sia limitato da leggi o divine o ecclesiastiche: io parlo qui di dritto puramente naturale

1451
Benchè possa talora trovarsene naturalmente in possesso

giungeranno. Allora soltanto ella prenderebbe sotto la immediata sua direzione anche l' ordine politico, come pure il domestico, quando a lei si congiugnessero individui sgranellati, non ancor soggetti a verun ordine o pubblico o domestico. Così venne governato teocraticamente l' ordine pubblico fra' selvaggi convertiti nelle tribù di America: così teocraticamente si governa l' ordine domestico in molte istituzioni pie ed ordini regolari. Nel qual caso peraltro la autorità *della Chiesa* non diviene autorità *politica* (*), il che sarebbe assurdo, giacchè ogni autorità è facoltà, ed ogni facoltà viene specificata dal suo fine (23 102): or il fine della Chiesa non sarà mai il fine dell' autorità e società politica. Solamente accade in queste circostanze che il superiore *ecclesiastico* diviene *insieme* superiore *politico*, perchè la autorità va in lui naturalmente a collocarsi come più atto e più valente ad ordinare la società (545 segg.). Ma allorchè dell'ordine pubblico , o del domestico già sta in possesso altro superiore , la Chiesa non può impossessarsene; ma solo, dopo che quel superiore medesimo avrà riconosciuto in lei una autorità sovrumana, dovrà con questa volgerlo al fine comune della protarchia cristiana, e correggerne i traviamenti secondo le leggi del dritto ipotattico (707).

1452
L' autorità della Chiesa dee posarsi ove è la infallibilità

Se in forza del *fatto associante* la Chiesa è società *doverosa* a cui niuno degli associati può apporre condizione (1447), è facile il comprendere che la autorità di lei non dipende dal *consenso* degli associati, come nelle società pienamente volontarie (634 segg.), ma dipende dal *dritto prevalente* come in ogni altra società *doverosa* (638 segg.): il qual dritto risiedea *essenzialmente* in Colui in cui risiedea la *divinità parlante*. Ma poichè l' Uomo-Dio , secondo i disegni inarrivabili di sua sapienza, non volle da sè reggere la società cristiana , ma affidarla ad uomini suoi ministri, veggiamo in chi debba stabilirsi il possesso della superiorità. I teologi lo dimostreranno con documenti ; ma noi, poichè discorriamo con pura ragione, domanderemo di qual fatta società sia la Chiesa ? Ella è società spirituale nata da quella tendenza irresistibile con cui la umana intelligenza è trascinata al *Vero*; *il più forte* in essa sarà dunque *il più veridico* , e in esso tenderà naturalmente a collocarsi la sovranità (472). Dunque chi sarà Maestro infallibile sarà natural superiore di questa società, ed a misura che diverrà o che sarà creduto meno infallibile , diverrà o sarà creduto men superiore (547). Onde i Protestanti che negarono alla Chiesa *ogni infallibilità* le tolsero *ogni autorità* ; quei teologi che subordinarono la infallibilità del Papa alla Chiesa, ne subordinarono colla stessa dichiarazione (anno 1682) l' autorità ai canoni ed al concilio ; il resto dei cattolici che diedero al Papa la infallibilità gli serbarono la autorità suprema ed irrefragabile.

Con ciò per altro non pretendiamo asserire che sia infallibile la autorità governatrice della Chiesa nel regolare i pubblici affari della sua società , *come* è infallibile l' oracolo suo nel decidere: diciamo soltanto che, *secondo natura*, la infallibilità dovendo nella società spirituale produrre l' autorità (545) , fu sapientissimo consiglio di quel Dio , che la istitui *affine di perfezionare la natura* , il collocarne con suo decreto l' autorità ove era la infallibilità.

1453
Il superiore della Chiesa non ha la pienezza di sovranità assoluta

Ma questa autorità suprema è ella una vera *sovranità*? Eccovi uno di quei punti in cui la divinità di sua origine cangia essenzialmente nella Chiesa le forme della umana società. Ogni società umana contiene una forza unitrice e conservatrice (421 segg.) che quando è suprema suol dirsi sovranità ; e

(*) Appunto come in un Sovrano che sia anche padre , la autorità paterna non è autorità sovrana (LXIII).

che ha per officio di ordinare *tutto* ciò che al bene sociale ricercasi, cangiando all' uopo anche le disposizioni originarie dei fondatori (999), la cui autorità tutta finalmente nascea dalla necessità di ordine sociale (483). La Chiesa, in quanto società umana, abbisogna ella pure di uomini che governino; ma questi uomini potranno essi mai avere quella autorità stessa che ebbe e che *conserva pur tuttavia* l'Uomo-Dio fondatore? È chiaro che no; ed è chiaro ugualmente che questa autorità, capace di mutare anche la prima istituzione, non può essere necessaria in una società istituita da quel Dio ai cui cenni obbediscono e sono sempre presenti i secoli tutti.

1454 — Egli governa come Vicario

Il superiore della Chiesa governerà dunque non come *successore*, ma come *luogotenente* ossia *Vicario* dello Istitutore suo divino, ed ordinerà al fine sociale tutto ciò che da questo venne lasciato in sua libera disposizione. Potrà dunque appellarsi veramente *sovrano*, se si consideri relativamente agli uomini, da niuno dei quali egli dipende nel suo governo. Ma relativamente alla social costituzione e legislazione il suo potere dipenderà sempre dalla prima istituzione, a cui egli con tutta la società fu legato dal *dritto prevalente* di un Dio: dritto inviolabile ad ogni umana autorità.

1455 — Tocca ai canonisti cercar chi egli sia

E questo che abbiamo detto riguarda il superiore qualunque egli sia o monarchico o poliarchico, giacchè parlando noi in termini di dritto naturale senza volere entrare nel positivo (se non in quanto abbiam presupposto la esistenza della Chiesa divina) dobbiam lasciare ai canonisti e teologi il disputare sulla *forma* della divina istituzione, dalla quale tutta derivasi nella Chiesa la sociale autorità, e la organica sua collocazione. Noi assumeremo giusta il loro insegnamento che la Chiesa è governo *monarchico* ove il Sommo Pontefice ha giurisdizione suprema (*).

1456 — Ripugna alla Chiesa la forma democratica

Osserveremo intanto che la *piena* e *costante* democrazia, governo *impossibile per natura* (506) in ogni pubblica società, è nella Chiesa doppiamente impossibile per lo *fatto associante* da cui essa nacque. Imperocchè essendo ella nata sotto la influenza dell' autorità divina personificata in Cristo, ripugna che nascesse democratica: essendosi poi continuata con governo perpetuamente durevole e sotto la influenza del dritto prevalente riconosciuto da ciascuno nell'atto di aggregarvisi (1420), ognuno in entrandovi si trovò suddito: finalmente essendo i poteri spirituali ristretti a certe persone, la società esterna, che ha per iscopo di conseguire l' effetto di questi poteri, ottenendone istruzione, partecipazione ai Sacramenti ec., è necessariamente dipendente da coloro che in tal materia hanno la *superiorità di fatto* (628 886), nè mai potrà la Chiesa, per conseguenza, cangiarsi in società uguale.

Onde la repubblica immaginata dai protestanti nella società cristiana, non è soltanto un errore contro i monumenti i più autorevoli della storia ecclesiastica, ma è di più un assurdo, seppure essi non pretendono essere *tutti* assolutamente i cristiani in istato di perfetta uguaglianza *individuale* (355 620): il che se comprendesse, oltre le donne, anche i fedeli fanciulli, anche i pazzi, che pure sono cristiani, sarebbe l' estremo del delirio e della ridicolezza.

Nè io so comprendere come il Guizot, che pure si sforza talora di spogliare i pregiudizj di setta, al secolo XIX, in una opera ove regna uno spirito *filosofico* e *storico* (ossia *raziocinio* e *monumenti*), ardisca dirci (**): *nei primi primissimi tempi la società cristiana apparisce qual pura associazione di fede* ec. *SENZA VERUN CORPO DI MAGISTRATI* (***). Quali sono co-

(*) Perrone, De Ecclesia p. 1. c. 2. prop. 2.
(**) Civil. de l' Eur. Lec. 2, pag. 22, et Civil Franc. pag. 150
(***) L'A. aggiugne due altri errori dicendo: *senza sistema di dottrina*, e *senza*

desti tempi *primissimi*, se vivente ancora il divino Istitutore, già, secondo la storia, *primeggiava Pietro*, già erano *eletti i dodici*, già *inviati i settantadue*, e questi apostoli, questi discepoli *étaient regardés comme supérieurs*, erano riguardati nella Chiesa primitiva come superiori? Dirci che codesta non era una istituzione, asserire codeste falsità cuntraddittorie negate mille volte dai cattolici fra cui egli scrive, senza pur confutare la contraria opinione, egli è un tradire la debolezza della propria, ovvero un supporre gran dabbenaggine nei cattolici suoi lettori (CXXVI).

1457 Applicazioni delle dottrine precedenti

Potremmo dal fin qui detto inferire ben molte conseguenze pratiche, non meno utili al governo, che curiose allo studio. Così per es. se una è la autorità sociale, una è dunque nella moltiplicità dei pastori la autorità ecclesiastica (524); nè perde unità per la sua derivazione (LXVI 1237). Se società concreta esige autorità concreta, e società costante autorità costante, la Chiesa, società perpetua e visibile, dee dunque avere perpetua e visibile la autorità, vale a dire il superiore. Onde assurdo sarebbe il costituirne solo superiore il concilio universale a cui ripugna la perpetuità. — Se la Chiesa è società costituita per *dritto prevalente* da cui le deriva ogni autorità (1453 segg.), i legittimi elettori non sono *creatori* della autorità ma solo *determinatori* della persona a cui essa da Dio vien conferita. — Se il supremo Gerarca esorbitando traviasse, il popolo fedele non ha altro mezzo a ripararvi che il ricorso a quel Dio che lo investì dei poteri (1025). — Se venisse a mancare per morte o per dubbia elezione, i suoi poteri non vengono ereditati, ma rimane nelle subordinate autorità ipotattiche il dritto di dare le norme pel governo *umano* della esterna società, senza però violare alcuno degli ordinamenti lasciati in tal proposito dai precedenti Gerarchi supremi (1041 segg.). — Siccome la cristiana società è ipotattica *composta* di società *omogenee* e di *eterogenee* (1423), così, mancandone il centro universale, ciascuna di queste acquista allora qualche maggior influenza che nei tempi di perfetta unità (*). Ma questa influenza non giungerà mai a piena indipendenza, perchè Dio, primo fonte della autorità ecclesiastica, non cessa mai di infondervi un principio di unità, sì colla grazia al di dentro, sì colla comunione esterna di riti, di leggi ec. Di che abbiamo negli scismi della Chiesa prova anche esterna e materiale, la tendenza perpetua e i tentativi di riunione, ritardati e per lungo tempo frustrati dalle umane passioni; ma non potuti mai nè arrestare sì che non operassero, nè frustrare sì che non ottenessero finalmente l'intento.

1458 Osservazioni sulla verità delle dottrine applicate

Nel dar questi *cenni* di applicazione dei nostri principii siam lungi dal pretendere di svilupparla, come ella esigerebbe: solo abbiam voluto indicarli affinchè si comprenda la fecondità dei principii, e la ampiezza delle conseguenze importantissime che ne derivano. Nel mirare poi questa de-

regole di disciplina. Egli che ha spiegato con tanta evidenza la *transizione* insensibile della società romana nella società feudale (lec. 4), come non vide che una *transizione* fu parimente il cangiamento della sinagoga in Chiesa (1413) e che per conseguenza questa ereditava dalla società Mosaica una dottrina già dichiarata, un Decalogo già in vigore, a cui ella dava l'ultima perfezione? *non veni solvere sed adimplere*

(*) Ed ecco la causa intima per cui nello estinguere lo scisma di occidente tanto figurarono i principi e le *nazioni*: si trattava allora la causa non meno della cristianità società materiale, che della Chiesa società spirituale (1443). Le nazioni formano in entrambe dei *consorzii*. Dunque per legge ipotattica scemando la forza attiva del poter supremo, rivivea a proporzione la quasi indipendenza dei secondarii, obbligati ad operare pel riordinamento del Tutto (698 1041). L'ardore dei padri di Costanza nel sostenere i dritti del concilio nascea da una confusa apprensione di questa legge ipotattica, ma quelli che non istettero in guardia contro la natural tendenza espansiva di codesto *calorico*, trasportarono agevolmente allo stato normale i dritti che lor concedea lo stato convulso.

rivazione *naturale* della organizzazione ecclesiastica dai principii universali della politica, non sia chi pensi voler noi con ciò assegnare le vere basi della sua autorità: l'autorità gerarchica nasce realmente dalle *positive* istituzioni e dell'Uomo-Dio fondatore, e dei pastori suoi ministri. Ma la ragionevolezza evidente di queste istituzioni, formate in secoli in cui suol credersi mal conosciuto il dritto naturale, renderà vieppiù evidente che il divino Istitutoro guidava la Chiesa colla stessa sapienza con cui avea prima guidata la natura e ordinatene le leggi. E viceversa chi riverisce come divino il governo della Chiesa, al mirare l'armonia di nostre dottrine col *fatto* di tal governo, comprenderà viemmeglio che esse debbono essere *naturali* e *vere*, poichè combaciano sì perfettamente colla condotta di Lei che è *colonna del Vero.*

§ 3. *Distribuzione dei poteri politici.*

Data una lieve idea dell'organismo prodotto nella Chiesa dal fatto associante, dobbiamo indicare come vengano ad essa applicati i nostri principii in materia di poteri sì politici come civili.

1459 Poter costituente e sua estensione

Incominciamo dai primi: essi risiedono nel superiore (990); il superiore nella Chiesa è il Papa (1455). In lui dunque risiede la pienezza dei poteri politici, ed a lui tocca distribuirli; non a proprio arbitrio, ma a norma delle divine istituzioni (1057); e, dove (1060) queste gli lasciano libertà, a norma dello scopo sociale. Così p. es. il suddividere la propria autorità ai vescovi non è ad arbitrio di lui, poichè è nella divina istituzione la quale in questo è conforme alla natura (690) di ogni società; ma il determinarne i limiti e le giurisdizioni è cosa ove egli dee, secondo il ben sociale, da sè disporne. E dite lo stesso di ogni altro politico ordinamento del poter costituente.

1460 Poter deliberativo

Se la diramazione della autorità nei vescovi è di istituzione divina, in essi diramasi per conseguenza anche il poter *deliberativo* sì per via di *ispezione* sui loro sudditi (*) sì per via di *rimostranza* proposta al pastor supremo (1070). Il parlar dei vescovi nella Chiesa è dunque autorevole anche dove non è infallibile (1187), epperò nei concilii essi parlano realmente da giudici essendo questo appunto il carattere del giudice, l'autorità (1186). In quanti modi essi possano e conoscere e rappresentare al Gerarca supremo la verità, a noi non tocca il cercarlo; come nè tampoco qual dritto abbiano sopra di lui nei varii casi le loro rimostranze per legge *positiva* della Chiesa. Per *naturale* legge della società monarchica apparisce (1189 segg.) che mai non potranno aver dritto di costringerlo a cosa che non sia autorevolmente dichiarata ordinamento divino: per natural discorso poi e coll'osservazione dei fatti è facile il comprendere quanto sia perfetta nella Chiesa questa doppia *funzione* di *ispezione* e di *rimostranza* organizzata su tutta la terra con sì stretta unità di subordinazione, e con tanta libertà di opposizione (CXXVII).

1461 Poter legislativo, sua distribuzione e suoi progressivi trasmutamenti

Al poter *deliberativo* va naturalmente congiunto più d'ogni altro il *legislativo*: onde è chiaro che a proporzione del primo e il Papa e i Vescovi possederanno il secondo. Al Papa dunque la legislazione universale, ossia *protarchica* della Chiesa, ai Vescovi apparterrà la legislazione *deutarchica* dei suoi consorzii ossia delle diocesi. E siccome la *Protarchia* nel perfezionarsi va a sè richiamando certi poteri, che nel primo svilupparsi di società nascente appartengono naturalmente ad ognuno, benchè subordinato, che partecipi l'autorità (710 1233 segg.): così la Chiesa svilup-

(*) E *ispettore* appunto significa *vescovo* nella greca origine.

pandosi renderà necessario l' avocare al suo primo Gerarca certe cause, che nel primo suo nascere furono attribuite a competenza inferiore. Quelle dunque che certe sette (e specialmente il Giansenismo) chiamarono invasioni del Papa sui dritti episcopali, sono realmente una speciale applicazione del dritto ipotattico (710), di quel dritto medesimo per cui la pubblica società sospende l' uso della spada in mano alla autorità domestica, ne corregge gli errori, ne dirige a ben pubblico la privata autorità ec. La Chiesa coll' essere società *divina* non lascia di avere la *natura sociale* con tutte le sue proprietà, e perfezioni: or perfezione appunto è nella maggior società il poter correggere ed ordinar la minore (708).

1462 Partizione del potere *esecutivo*

I tre poteri finor considerati ottengono l' ultima perfezione dal potere *esecutivo* ripartito nelle quattro sue parti, cioè *governo*, *amministrazione*, *giudizj* e *milizia*. Esaminiamo la natura di tal potere nella società che stiamo contemplando.

1463 Interno ed esterno: lor distinzione e loro unità

Essa, abbiam detto (1433), abbraccia un doppio *movimento* (nel che consiste appunto la differenza della Chiesa da ogni società materiale), cioè movimento interno delle anime verso Dio, movimento esterno degli uomini fra loro, diretto a sussidio del primo. Or il potere esecutivo è quello appunto che imprime personalmente in forma concreta agli individui il movimento, decretato dagli altri poteri socialmente in forma astratta ed universale (1103). Dunque vi sarà nella Chiesa un doppio potere esecutivo, come vi è un doppio ordine di movimento da eseguire.

Il potere esecutivo *esterno* dipenderà immediatamente dalla visibile autorità gerarchica ordinatrice degli uomini: l'*interno* dipenderà immediatamente *per sè* dalle istituzioni di Dio, immediato governante dei moti interni delle anime (692). Avvertite però che fra l' interno e l'esterno movimento del fedele vi è quel medesimo naturale legame che fra l' interno e l' esterno dell' uomo. La esecuzione dunque, ogni qual volta si compie pel ministero d' uomini, dipenderà dal misto dei due poteri, non essendo *naturalmente* possibile, p. e., che l' ignorante si istruisca e creda senza chi gli predichi esternamente; nè che il sacerdote compisca un rito materiale, senza che la materia apparisca ec. Dal detto voi vedete essere inseparabili *nella autorità* ecclesiastica i due distinti poteri, benchè sieno (appunto perchè distinti) separabili *nelle persone*. Si danno dunque due specie di *persone superiori* nella Chiesa; ma colui, in cui posa la pienezza della *autorità*, dee necessariamente congiugnere entrambi i poteri.

1464 Loro subordinazione

Osservate inoltre che l' ordine *esterno* essendo (1433) sussidiario allo *interno*, questo è primario e più nobile; quello secondario e subordinato. Onde allorchè entrambi si incontrano, lo esterno serve all' interno e non viceversa. E nel capo supremo della Gerarchia la radice, per così dire, dell' esterno è il potere interno, senza cui quello mancherebbe dell' unità di fine ultimo (454 segg.), essenzialissimo elemento della social perfezione.

1465 Loro suddivisione proporzionata al bisogno

Osservate per ultimo che il governar uomini applicando loro le leggi esterne, esige occupazione meno assidua e meno individuata, giacchè le azioni da governarsi sono soltanto le pubbliche; mentre il governar anime, vale a dire regolarne il movimento interno verso Dio, è lavoro continuo e quotidiano, continuo essendo e quotidiano l' omaggio di ciascun fedele al suo Signore, e il bisogno di luce, di conforto spirituale, e per conseguenza dei mezzi che soddisfano a tal bisogno. La Chiesa dovette dunque suddividere assai più il potere *interno*, che il *pubblico* (692); nè dall' essere gli inferiori ministri in possesso del potere interno può legittimamente inferirsi, come certi settarj inferirono, che sieno pure in possesso dell' esterno potere pubblico.

Le particolari associazioni ove un interno ministro provvede al bisogno *quotidiano* di condotta spirituale, diconsi nella Chiesa *parrocchie*, e sono nella società spirituale ciò che nella materiale società pubblica è la società *domestica* (448). Onde tanto ripugna nella società spirituale uguagliare i semplici preti o parrochi a' vescovi, quanto nella pubblica ripugnerebbe il dare ad ogni padre di famiglia autorità uguale a quella dei governatori di provincia. Come mai il sig. Guizot, che pur mostra voler filosofare, non vide questa verità sì evidente, che la preminenza delle autorità pubbliche è naturale, che per conseguenza fu necessaria anche nella pubblica società ecclesiastica, che se fu necessaria, Iddio non potea mancare d' istituirla ? (*)

1466 Organo del potere interno governativo

È facile il vedere quali sieno gli organi del Potere *esecutivo-interno* nei quattro suoi rami. Egli dee *governar* le menti e le volontà; e questo si compie per mezzo dei promulgatori della *verità* e del *dovere*, vale a dire per mezzo dei *predicatori* e *direttori* di coscienze (CXXVIII), i quali essendo ministri della comunicazione fra Dio e l'anima, ognuno comprende quanto sieno per ogni dritto e divino e ancor naturale, *anzi per necessità delle cose*, indipendenti dal poter temporale. L'errore dunque dei protestanti e dei politici loro eredi, che vorrebbero assoggettare al governo la direzione delle anime e la predicazione del vangelo (876 XCV), non è soltanto una empietà ed una ingiustizia, ma è di più una ridicolezza, appoggiata tutta sul supposto che il vangelo non possa predicarsi senza pubblicità. Or si ricordino che la predica fu prima del pulpito, e i fedeli prima che la loro adunanza: e comprenderanno quanto sia indipendente da ogni scettro l'interno governo delle menti, che la Chiesa esercita portando pel mondo il *buon annunzio*.

1467 Potere *amministrativo e giudiziario*: *forza*

La *amministrazione* delle *ricchezze spirituali* è affidata al ministro dei Sacramenti che ne sono il canale ordinario; ed ai ministri medesimi è affidato ancora il poter *giudiziario-interno*, in quello che suol chiamarsi il *foro-interno*. Qui il giudice ha organo della *forza* il reo medesimo, o, se questi non voglia sottoporsi a giusta sentenza, sottentra alla esecuzione il braccio irresistibile di un Dio vendicatore. E tanto basti aver accennato del *potere esecutivo-interno*, per far intendere come anche qui si avveri la general teoria dei poteri politici (1049) da noi stabilita: il dirne più oltre è a noi interdetto dalla natura del nostro soggetto.

1468 Organi del potere esecutivo esterno: 1. nel *governo*

Vegnamo al potere *esecutivo-esterno*. È chiaro che il *governo* è funzione della *Gerarchia*, come questo nome stesso accenna: i Canonisti poi mostrano, come il *governo-esterno* è *per sè* funzione dei Vescovi sotto il Gerarca supremo, nè può parteciparsi da inferiori ministri se non come da lor delegati; il che tutto derivandosi da *positiva* istituzione or divina or ecclesiastica, è alieno da noi il dirne più a lungo; ma dobbiamo assumerlo qual *fatto* preliminare (1407), la cui ragionevolezza abbiam poc' anzi mostrata pel divario di assiduità che esigono i due governi (1465) interno ed esterno.

1469 2. nell' amministrazione. Osservazione preliminare

Più proprio del nostro assunto è l' esaminarne il potere *amministrativo esterno* sui beni temporali: ma prima che di tal materia io favelli, debbo far osservare al savio lettore e *veramente* imparziale, che io mi inoltro ardimentoso in una arena ove hanno gran giuoco le passioni umane sì nel-

(*) Se avesse avvertito quanto è *naturalmente* necessaria codesta divina istituzione, non ci avrebbe presentato come *primitivo* il governo della moltitudine, che *Egli stesso* dice (pag. 152) *incapace* di governare; nè per darci ragione della politica preminenza episcopale ci avrebbe parlato (ivi col. 2) della *difficoltà di muovere* i preti (*l'embarras de leur déplacement*); *Egli* che a pag 162 il fa correre dappertutto come porta lettere delle Dame Galle: *Elles les consultent. Partout ...un prêtre voyage.*

l'operare sì nel censurar l'operato. Parlando colla fredda ragione del filosofo io debbo chiarire *il dritto* e non l'uso che taluno può averne fatto: parlando da filosofo sinceramente cattolico, debbo rivendicare alla Chiesa il suo avere, non già difendere a qualche ecclesiastico la impunità del peccare. Mentre riverisco nella divina associazione un dritto che per natura le compete, io detesto *con Lei ed ammaestrato da Lei*, ogni abuso che se ne sia mai fatto non pur dai privati, ma eziandio dagli stessi principi della Chiesa. E benchè stimi questi abusi assai men frequenti di quel che la malignità suol dipignerli, pure nel mio filosofare non sono sì astratto, da non comprendere doverví essere difetti ovunque sono uomini, ed a tali difetti incitamento acutissimo essere le ricchezze: *effodiuntur opes irritamenta malorum.* Ma come non cessano per l' abuso gli altri dritti (1014) (altrimenti non esisterebbe più dritto umano) così per l' abuso di alcuni cherici non cessano i dritti inerenti alla loro condizione. Or di questi in materia di *ricchezza* ossia di beni temporali io tolgo adesso a discorrere, e, per quanto mi sia possibile, con raziocinio da filosofo e con riverenza da cattolico.

1470 Partizione del problema

E in primo luogo *la Chiesa ha ella* PER DRITTO NATURALE *ricchezze da amministrare?* La quistione si risolve in altre due: 1. La Chiesa ha ella ricchezze? 2. La Chiesa debb' ella amministrarle da sè? Se in Otahiti o nello Spitzberg io dicessi a quei selvaggi, esistere nelle colte regioni di Europa una associazione di milioni d' uomini dedicati ad un culto pomposo, a ministerii che assorbiscono, la intera giornata dei ministri in tutto il corso del loro vivere, ad opere di carità estesissima ec. e che questa società *non ha ricchezze*, cioè non *possiede valori disponibili*: non crederebbero certo questo prodigio: *ex nihilo nihil.* Or ciò che essi non saprebbero credere, molti pubblicisti hanno voluto stabilirlo come legge ordinaria, e ad una società d' uomini sacrificati al ben pubblico, vollero, per compenso di lor fatiche, o togliere il dritto di possedere con che vivere, o quello di amministrare il posseduto.

1471 La chiesa può possedere beni temporali

Ma nel progresso odierno della scienza di naturale diritto, non pur fra cattolici, ma anche fra miscredenti e fra i più accaniti di loro (*), si sono trovati animi abbastanza equi per detestare la tirannide di tal vessazione, fomentata all' opposto da centinaia di politici sedicenti cattolici.

Prima che ad essi io risponda, li prego ad avvertire, che vi è per la Chiesa come per lo stato una doppia maniera di possedere, cioè possedimento *di ordine pubblico*, con cui si ordina l' operare privato in materia di ricchezze; possedimento *di ordine civico* con cui si usano e si consumano i valori materiali (1282 segg.) di esse ricchezze. Da ciò che altrove abbiamo detto di questo doppio dominio, ognuno vede che il dominio pubblico appartiene al superiore, il privato a quei membri o corporazioni che ne sono investite, e siccome la Chiesa universale non suol possedere se non politicamente (giacchè come Chiesa universale non possiede civicamente, se non forse negli stati pontificii), così i possessori ecclesiastici di ordine civico possono in molta parte andar soggetti al regolamento pubblico della società politica, siccome diremo fra poco (1475 segg.). Dal che si comprende di qual dominio io parli, quando dico che la Chiesa può possedere e amministrare; intendo asserire che le corporazioni o individui particolari possono acquistare il dominio civico

(*) Bentham che non arrossì di condannar a morte tutti gli ordini monastici *a nome della ragione* (t. I. p. 78), pure protesta contro l'avarizia che li spogliò *On les a traités comme des ennemis aux quels on faisait grâce.* Guizot dimostra che la Chiesa è vera società con vera autorità e la loda come possidente (Civil. Eur. Leç. 6 e Civil. Franc pag. 627), e Hallam (Stor. del med. evo pag 47, cap. 7) ammette che essa può possedere *senza cagion di biasimo*.

in tutte le società pubbliche: e che questo dominio privato deve essere dall' autorità suprema ecclesiastica indirizzato socialmente per modo che, servendo in privato all' uso a cui è destinato, sia insieme subordinato al comun bene della Chiesa (*).

A rendere questa proposizione evidente secondo i principii di natural diritto, io domando: la Chiesa è ella composta d' uomini? sì. Gli uomini hanno dritto di possedere? sì (389 segg.). Il possessore, quando non offende i dritti altrui, può egli disporre a suo talento del posseduto? sì (402). Molti possessori possono eglino associarsi per ottenere un bene spirituale obbligatorio? sì (773 885). Questa società ha ella una autorità? sì (426 segg.). Questa autorità debb' ella unire gli sforzi esterni *anche pecuniarii* degli associati in quanto sono necessarii alla fine sociale? sì (1177). La autorità medesima è ella giudice competente di ciò che conviene a tal fine? sì (1090). I suoi sudditi sono obbligati a concorrere al fine sociale secondo un tal giudizio competente? sì (1177)....... Dunque 1. la Chiesa, vale a dire la legittima sua autorità in ordine al fine suo proprio (730), non solo *può*, ma *dee* riscuotere dai suoi associati ciò che ella giudica necessario al fine *esterno-interno* (1432) della associazione; ed essi *debbono* contribuirvi. Dunque 2. se i possessori associati vogliono impiegare dei valori per promuovere questo fine, anche oltre la stretta loro obbligazione, essi sono padroni, salva la giustizia, di impiegarveli, per lo meno come sarebbero padroni di impiegarli in carrozze, in teatri, in palazzi, in viaggi. E la società, a cui essi daranno codesti capitali, li possiederà con quel medesimo dritto *almeno*, con cui la società dei commedianti possiede i danari contribuiti al teatro. Non si dirà, spero, che le *pretensioni della Chiesa* sieno esagerate, quando ella chiede ciò che non viene ricusato ad un branco di istrioni (CXXIX).

1472 E può da sè amministrarli

Or se la Chiesa possiede ricchezze *per ordinarle al suo fine*, è chiaro che ella dee da se stessa amministrarle. Se pure certi politici suoi antagonisti non vorranno porla nel numero dei mentecatti o stupidi, cui si dà un tutore; e non vorranno negare capacità di amministrare i beni materiali a colei cui fidano, o fingono di affidare, la loro intelligenza e la loro coscienza. Se a tanta ingiuria non vogliono indursi, dovranno confessare che anche il dominio della Chiesa include il dritto di *disporre* (402).

1473 Doppio ordine di amministrazione nella Chiesa

E in chi risiede il poter *amministrativo* della Chiesa? Ricordate di grazia i principii da cui si chiarisce il dritto, ed i fatti da cui questi principii vengono ridotti al concreto. L' amministrazione sociale (1282) può essere e *politica* e *civica*: *politica* è quella con cui regola i possessori nel l' uso del loro dominio, facendo sì che concorrano al ben comune, e questa specie di *amministrazione* è piuttosto un *governare* che un vero amministrare: *civica* è quella amministrazione con cui una società consuma i valori necessarii alla propria sua esistenza e perfezione. È chiaro che la sociale amministrazione *politica* si estende a tutti i beni dei cittadini e dei

(*) Un' applicazione potrà chiarir la dottrina. Supponete che un privato lasci ad un convento una rendita per messe fondata sopra risaie o altra coltura insalubre. I religiosi ne saranno proprietarii nell' ordine civico: ma se l' autorità suprema della Chiesa giudicherà pericoloso al ben pubblico del cattolicismo il lasciare in arbitrio dei privati possessori la determinazione del numero di messe da celebrarsi, ben potrà ordinare, per impedire gli abusi, che tal determinazione dipenda da certe condizioni, che ella assegnerà. Supponete che nel tempo stesso l' autorità politica ordini per pubblica sanità la soppressione delle risaie in quella regione, i religiosi, possessori privati, andran soggetti a tal pubblico ordinamento come ogni altro cittadino.

loro consorzii; la *civica* si estende solo ai beni propriamente *sociali*, cioè addetti *ad uso* della società.

1474 — La *politica* appartiene al superiore: la *civica* al possidente

Or nella Chiesa le varie Diocesi, i varii Collegii, le varie istituzioni pie, sono altrettanti consorzii omogenei della Chiesa universale; questa dunque potrà ordinare intorno ai loro beni ciò che sarà in tal materia necessario al ben pubblico di tutta la società cattolica (*); ma *consumare* i beni ecclesiastici apparterrà a quei consorzii o individui, al cui mantenimento essi son destinati da coloro che ne trasferirono nella Chiesa il possesso. Ciò che delle Diocesi abbiam detto rispetto alla Chiesa, dee dirsi dei minori *consorzii* o *gruppi* rispetto alla autorità Diocesana: il Vescovo ordinerà i beni di questi *politicamente*, ma non ne disporrà nell'ordine *civico* a suo talento.

1475 — Influenza politica dello stato sulla amministrazione ecclesiastica

Ma la Diocesi, consorzio *omogeneo* del *Tutto* Chiesa, è, come vedemmo altrove (1421 segg.), un consorzio *eterogeneo* nello stato, come lo stato o la nazione sono un consorzio *eterogeneo* nel *Tutto* Chiesa. Potrà dunque lo stato ordinare *politicamente* intorno alle ricchezze delle Diocesi ciò che a ben dello stato è richiesto, purchè non si opponga al ben del *Tutto* cattolico, del quale è consorzio lo stato medesimo, è ordinatrice la suprema autorità ecclesiastica: ma il *consumare*, ossia usare nell'ordine *civico* queste ricchezze, appartiene alla autorità della Diocesi e dei consorzii subordinati, e non allo stato (CXXX).

1476 — In qual senso sia dritto naturale la *immunità*

Queste distinzioni, che non so se da tutti si osservino accuratamente, faranno comprendere di onde muova la discordanza degli autori intorno alla natura della ecclesiastica *immunità reale, se sia di dritto naturale* o *positivo*? Se si riguardano i beni della Chiesa come ordinabili al bene di tutta la società cristiana, è evidente niuna autorità dei consorzii (Stati) potersi opporre al bene del *Tutto*; e ciò per dritto di natura (704 segg.): dunque sotto questo aspetto apparisce di natural dritto la immunità. Ma l'ordine con cui da un maggior *Tutto* si procaccia il ben comune, non si oppone in molti casi a certi intenti particolari di un *consorzio* (701) (così, per es., gli ordinamenti municipali intorno alle coltivazioni lasciano piena libertà in molti casi alle disposizioni domestiche). In questi casi lo stato, consorzio della Chiesa universale, ha dritto ad *ordinare* (non a *consumare*) le ricchezze di Chiese particolari, consorzii dello *stato*, come gli altri beni dei particolari, e secondo le stesse leggi di giustizia distributiva (742) al ben comune: qui dunque la immunità, se venga accordata, è dono di liberalità, epperò dritto *positivo* non *naturale*. La immunità dunque per la Chiesa universale è dritto *naturale* (posta la cristianità); per le Chiese particolari è dritto *positivo*, posta la concessione dei sovrani (CXXXI).

1477 — Della immunità personale

Domanderà qui forse taluno se debba dirsi altrettanto della *immunità personale*? Il quesito a dir vero apparterrebbe piuttosto ai dritti del poter *governativo* (1137) che dell'*amministrativo*; ma poichè la voce *immunità* qui lo richiama naturalmente, lo abbiam qui riserbato; ed ecco in breve i principii con cui si risolve. La Chiesa può riguardarsi e in uno stato che si professi cattolico, e in uno stato ove si tolleri ogni religione come bisogno dell'uomo e della società, e in uno stato ove ogni religione per empietà si disprezzi. Di questo è inutile trattarne: questa empietà contro

(*) Dal che si vede come la Chiesa, ossia la suprema autorità ecclesiastica, ha come ogni altra autorità suprema, il dritto di esigere gravezze ec. (1177); nè vi ha stranezza maggiore, che pretendere nella Chiesa un *governo del Mondo* il quale non faccia spender nulla ai governati.

natura non può stabilir dritto alcuno. Esamineremo dunque soltanto i due primi, ove può trovar luogo il dritto naturale.

1478
Varie ipotesi danno varie relazioni e diritti

Lo stato cattolico è egli *consorzio* ossia parte della Chiesa? Sì certamente (1422). Non può dunque impedire alla Chiesa il destinare agli impieghi diretti al suo fine universale, quei soggetti che essa vi crede necessarii. Quindi è che, dove le cariche secolari ed altri pesi consimili sono incombinabili coi doveri degli ufficiali della Chiesa, un poter laico non può, fra cattolici, addossarne loro il debito. Questa conseguenza nasce dalla *natura* stessa della società ipotattica (703 segg.), *supposto il fatto* della cattolicità di uno stato. Ma se togliam questa ipotesi, se suppongasi che uno stato non conosca Chiesa cattolica, epperò non ne faccia parte; ma che ciò non ostante, riguardando la religione come molla politica, creda abbisognare di chi la coltivi nei popoli, gli ecclesiastici saranno agli occhi suoi come gli altri impiegati alla istruzione ed alla educazione, ed avranno i dritti medesimi e privilegj così per le persone come pei collegj ossia per le associazioni religiose (CXXXII). Avvertasi però che, dover dello stato essendo il credere (885), la sua incredulità non partorisce vero *dritto* interno, ma solo impedisce alla autorità della Chiesa di pretendere con dritto *rigoroso* l'assenso alla fede e ai precetti di Cristo (1418), e le conseguenze politiche di tale assenso. Dunque la immunità personale nel senso sovra espresso è per sè, assolutamente parlando, *natural* attributo di una società, quale dai cattolici si riverisce la Chiesa, veramente divina.

1479
Risultamenti consimili in materia di poter *giudiziario*

Gli stessi principii finora applicati al governo ed alla amministrazione, ci mostrano qual sia nella Chiesa l'esterno poter *giudiziario*. Ella deve applicare alla società cristiana gli ordinamenti di Cristo diretti al fine supremo della eternal felicità: ed applicarli, come ogni altra società, a sudditi or obbedienti or ricalcitranti (1049 IV). Negli obbedienti ella dee guidar le intelligenze (1420): dunque dee giudicar delle dottrine *se sieno conducenti a quel fine*. Sieno esse propalate a voce, o fissate in carta, o rappresentate in immagini, o trasmesse per qualunque altra forma, ciò nulla monta: la Chiesa è governo di intelligenze in ordine al vero anche interno; epperò ha dovere e dritto di impiegare i mezzi *pratici* ossia *fisiologici* (1433) epperò di impedire nell'esterno *ogni* incitamento al falso (900 segg.).

1480
Giudizio delle dottrine

1481
Giudizio delle leggi e delle istituzioni

E siccome, oltre le intelligenze, Ella dee pure guidare le volontà e le azioni, Ella è dunque giudice ancor dei dritti materiali nell'ordine spirituale, in quanto cioè essi possono o condurre o distogliere dalla osservanza dei doveri cristiani e dal fine a cui essi mirano. Benchè dunque non possa rogar leggi in ordine al ben materiale, pure se una legge civile, o altra istituzione qualunque, contrasti colle norme della natura o della fede, Ella può, Ella dee dichiararne l'errore e la invalidità (1447). Ognun sa con qual furore abbiano inveito i politici eterodossi contro questa specie di VETO sì *essenziale* alla natura della Chiesa cattolica, e sì favorevole alla libertà ordinata dei popoli cristiani (1036 segg.); ma le loro smanie non possono trasmutare la natura delle cose. O convien dire che la Chiesa non deve *ordinare i popoli al vero, al giusto*; o convien permetterle che ella protesti eternamente contro la ingiustizia e la falsità; e protesti con voce anche più forte, quando queste, vestite di forme legali, parlino dall'alto dei tribunali: Ella è anche in questo caso la protettrice nata della vera libertà dell'uomo onesto contro la oppressione dei legulei.

1482
Poter coattivo della Chiesa

Ogni società esterna dovendo governar l'esterno dei sudditi, va soggetta ad esterne resistenze e violazioni, cui si oppone il giudizio *criminale* (1194). La Chiesa è società anche esterna (1432); dunque ella dee giudicare dove sia *delitto* (791), che combatta il fine sociale, ed imporgli tal pena che ne freni gli eccessi futuri e ne riordini i passati (798 segg.).

1483
Sua estensione e suoi limiti

Ma quali ne saranno le *pene* ?—*spirituali*, dissero certi o pubblicisti o canonisti che vollero togliere alla Chiesa ogni poter coattivo; e per *spirituale* intendeano tal pena che ferisse soltanto lo spirito (1433). Chiunque si è formata della sacra società una retta idea comprenderà quanto vadano errati costoro, dal Bentham ragionevolmente ripresi (825); *spirituali* ne sono le pene come è spirituale la società medesima, vale a dire in quanto sono ordinate ad un fine spirituale: così è *spirituale* la predica, il sacrifizio, *spirituale* il culto esterno (223 segg.). Ma poichè esse pene debbono muovere al bene l'nom sensitivo, il quale non si muove da amor dell'ordine, dovranno colpirlo nella parte materiale (807 segg.). E tanto più, se il suo esempio tendesse e contaminar gravemente la intera società: bandirnelo potrebbe allora esserne pena assolutamente necessaria, ed anzi ancor mite; eppure l' esserne escluso porterebbe gravi conseguenze *ancor materiali*, di cui parlano i Canonisti trattando della scomunica (*). La Chiesa ha dunque, al par di ogni altra società, il dritto ancor di punire, e punire con pene esterne.

Si domanderà forse quali sieno i limiti di tal diritto, e specialmente in ordine alla pena di morte, giacchè un certo sentimento connaturale al Cristianesimo ci avverte altro esserne lo spirito da quello delle società puramente umane. Al che se rispondere io dovessi da teologo o da canonista, cercherei nella tradizione o nella legislazione ecclesiastica ciò che dalla Chiesa fu determinato (**): dovendo rispondere da filosofo, non ho altro a fare se non ricorrere ai principii ed inferirne conseguenze. I principj dell' operare debbo dedurli dalla natura dell' essere: or l' essere della Chiesa cristiana mi presenta, come ogni altro, un elemento *specifico* ed uno *individuante*. Considerata *specificamente* ella è una società spirituale; ma viene *individuata* dalla istituzione e dalla dottrina del divino suo fondatore e maestro (1430). Il quesito proposto si divide dunque in due: 1. una società spirituale ha ella, nel punire, limiti più ristretti di una società materiale? 2. la istituzione divina esclude ella *per sè* il dritto di punir colla morte?

1484
Distinzione fra il limite del dritto astratto e concreto

Nel rispondere al primo dobbiamo distinguere i limiti astratti dai concreti: in astratto il limite della pena è la sua *necessità* (832 431): e sotto questo aspetto è chiaro che la società spirituale non può avere limiti più ristretti, giacchè se dicessimo non poter questa infliggere le pene che sono *necessarie* alla sua conservazione, verremmo a tôrle ciò che compete ad ogni essere intelligente, il *dritto* anzi il *dovere* di conservarsi (271 segg.), e la condanneremmo, ella stessa, alla morte.

1485
La Chiesa considerata in concreto non usa il rigore di dritto sociale

Ma il rigore di pene severe e specialmente della morte, può egli essere talor *necessario* ad una società spirituale? Ho dimostrato altrove (544) che un governo spirituale, poichè penetra nell' intimo a governare dell'uomo perfino i pensieri, abbisogna di minori austerezze nella esterna coazione. Ciò non ostante non oserei asserire che *mai assolutamente* non possano essere necessarie pene ancor estreme, perchè le pene riguardano coloro appunto i cui pensieri e volontà resistono al giogo soave del comando ordinario e spirituale; e che, men puniti, potrebbero portare alla società estremo eccidio. Ond'è che, senza parlare delle *società di errore*, le quali sempre hanno sentito la necessità di sostenersi con mezzi violenti, nel Popolo Ebreo la società religiosa maneggiava la spada al pari della civile, e in molti casi a dispetto ancor della civile (***).

(*) Essere esclusi dalla mensa, dalla casa, dalla conversazione, da'negozii ec.
(**) Chi ne fosse curioso può leggere la Bolla dogmatica di Giovanni XXII contro Gio. Gianduno e Marsilio da Padova, nel continuator del Baronio, anno 1327.
(***) Samuello uccise Agag, Elia i sacrificatori di Baal ec. ec.: nel che potrà ta-

Dal che parmi evidente non ripugnare *per sè* a società spirituale l'usar pena anche estrema, specialmente fra popoli ancor rozzi ed incolti (826). Ma che diremo della società cristiana ammaestrata da un Dio, che muore pei suoi nemici, ed assicurata di perpetua esistenza dalla onnipotenza di sua parola? Questa parola non la dispensa certamente dall' usar i mezzi *necessarj*; ben può peraltro rendere men necessarj i mezzi più violenti, e meno conformi alla mansuetudine della croce..... Ma io mi avveggo che sto per uscire dai cancelli di pura filosofia, epperò mi arresto: abbastanza parlò la Chiesa col vietare ai suoi armi e sangue, e col rimettere sempre al braccio secolare le vendette più acerbe. Così Essa ha mostrato qual è il suo spirito come cristiana; prima noi abbiamo filosoficamente chiarito qual sarebbe il suo *dritto* come pura società spirituale, se Ella volesse usarlo.

1486 Dimostrazione rigorosa del dritto

Bramò taluno veder questa dimostrazione ridotta al rigore di forma scolastica: di che lo soddisferò qui brevemente.

Ogni legittima società ha natural diritto ai mezzi necessarii di conservazione dell' ordine: or in ogni società indipendente, anche spirituale, mezzo moralmente necessario è il poter coattivo materiale. Dunque ogni tal società ha natural dritto al poter coattivo materiale. Dunque anche la Chiesa, società indipendente spirituale.

Dimostro la minore. L' ordine fra gli uomini può esser turbato anche colla violenza; ma questa si reprime *solo* col poter coattivo materiale: dunque ogni società indipendente abbisogna di tal potere. (N. B. La società dipendente può aver appoggio nella superiore epperò non ne abbisogna assolutamente in se medesima.)

Dimostro la maggiore del secondo argomento. *L'uomo* è composto di anima e di corpo con tal legame che, nella generalità, è moralmente impossibile ch' egli conservi l' ordine spirituale a fronte di violenze estreme; or l' ordine sociale consiste nella generalità di una retta direzione morale: dunque la violenza può molte volte offendere l'ordine di una società anche spirituale.

Si potrà obbiettare che essendovi un potere incaricato dell' ordine materiale, a questo si dee ricorrere per combattere la violenza.

Ma questa obbiezione 1. include un falso supposto, che il poter temporale sia esclusivamente incaricato dell' ordine materiale: i poteri si distinguono, come ogni facoltà, dal *fine* (1432) e non già dalla *materia* in cui operano; ambi i poteri operano su soggetto materiale; 2. include una contraddizione, perchè farebbe l' *indipendente dipendente*: la Chiesa, secondo tal dottrina, non avrebbe in sè *sola* tutta la forza necessaria per conservarsi: or chi non ha in sè la cagione del proprio essere è dipendente: dunque la Chiesa sarebbe indipendente per ipotesi, dipendente per necessità: il che è contraddittorio.

1487 La Chiesa ha dritto ad avere una forza esecutiva

Considerazioni analoghe alle precedenti ci mostreranno esservi nella Chiesa il dritto ad una forza interna e *civica* e *politica*, ma non alla forza *guerresca* (tranne il caso ove in una persona stessa si congiunga collo spirituale il poter temporale; nel qual caso la milizia appartiene al poter temporale). La Chiesa ha dritto a forza e civica e politica, perchè i dritti della Chiesa alla obbedienza dei suoi seguaci sono dritti *rigorosi*, appoggiati alla loro dichiarazione *volontario-doverosa* (886); la comunità associata può dunque forzar ciascun socio e ad eseguir le leggi e a mantener la

luno ravvisare istinti superiori a natura; ma continuo era ed ordinario il congiugnere col sacerdozio le armi; e in molti casi la legge religiosa obbligava ad uccidere i colpevoli, ed armava a tal uopo ancora i Leviti (CXVI).

unità sociale ordinata allo spirituale. Ma sui non associati, mancando la esterna dichiarazione lor volontaria, essa non ha verun dritto evidente (1446). Dunque non può, *come Chiesa*, usare verso essi la forza. Se non che essendo ella sempre o in uno stato temporale, o, se questo manchi, investita ella pure del poter temporale, sempre ella avrà milizie da contrapporre agli aggressori, quando questi non sieno i sovrani naturali dello stato ove ella si formò, come accadde al tempo dei Cesari in Roma (CXVI): ma quelle milizie non saranno, propriamente parlando, *ecclesiastiche*.

Obbiezione e risposta

Obbietterà forse taluno:—Se la Chiesa ha dritto ad usar forza materiale contro i sudditi per conservarsi, perchè non avrà dritto ad usarla contro aggressori esterni, i quali le portassero sterminio?—Rispondo: perchè i sudditi ricalcitranti guerreggiano direttamente contro l'ordine spirituale, da loro prima riconosciuto come divino, di cui la Chiesa è *per sè* custode; ma gli aggressori infedeli assalgono propriamente la *Cristianità*, vale a dire le nazioni cristiane o non già *l'ordine della Chiesa*, il quale sta nella dipendenza dei fedeli dalle sue leggi. Or la esistenza delle nazioni è naturalmente affidata al poter politico ed allo etnarchico (1230 1400): a questi dunque appartiene la forza guerresca destinata a difenderla. Ciò non vieta che non possa la Chiesa operare per congiungnere gli animi dei regnanti ed animarli a compiere il loro debito etnarchico; ma non rende *ecclesiastica* la forza di cui appartiene ai regnanti *naturalmente* la direzione. Le crociate dunque, dirette contro gli infedeli, erano propriamente milizia della *Cristianità*; dirette contro gli eretici, poteano riguardarsi eziandio come *forza civica* e *politica* della Chiesa.

Dopo aver detto dei poteri politici dovremmo dire dei doveri che nell'ordine *civico* essi dovrebbero compiere. Ma ci sembra superflua una tale trattazione; giacchè, essendo l'ordine civico un effetto dell'operare dei poteri politici, nel parlar di questi tanto già abbiam detto, quanto basta a lieve *saggio*: inoltrarvisi sarebbe opera immensa.

1488
Epilogo delle teorie di dritto *sacro*

Riepiloghiamo dunque il detto intorno alla società spirituale, che sotto nome di CHIESA CATTOLICA forma la forza animatrice della etnarchia cristiana (1444). Abbiamo veduto come nell'esser suo *spirituale-esterno* ella acquisti e conservi esistenza, prima pei quattro poteri esecutivi interni che, con forza irresistibile annunziando il *vero* e il *giusto*, formano nella ampiezza di tutta la terra una società di fede e di amore adunata da ogni popolo e tribù e lingua: poi pei quattro poteri esecutivi esterni, che risultano *naturalmente* dall'essere ella una indipendente società d'uomini. Resta ora che passiamo a mirarla qual società di nazioni; ma con nulla più che estrarre le leggi morali della *cristianità* dalla idea di *etnarchia* già sviluppata (1357 segg.); aggiungendo a questa poche pennellate che le dieno quegli ultimi tratti caratteristici, per cui il *Cattolico* possa ravvisarla in tutta la sua (se così posso dirla) *personale fisonomia* (532).

ARTICOLO III. — *Della Cristianità.*

1489
Primo dovere etnarchico: unità

La Cristianità, benchè *volontaria* nel formarsi esternamente, è peraltro internamente *doverosa* (886). Ella è dunque una vera *etnarchia* (1362), parto di irresistibil natura: epperò ben può un sovrano o una nazione apostatar dalla fede; ma conservarla senza formar unità di interessi colle altre genti cristiane, questo è cosa impossibile. La unione fra principi e popoli cristiani è dunque il primo lor dovere etnarchico, dopo quello che è base della etnarchia stessa, la fede al vangelo ed alla Chiesa (1420).

1490
Sue conseguenze: auto-

Questa unione esige una autorità, una legge, un tribunale, ove si accerti il dritto autorevolmente, e se ne assicuri colla forza la esecuzione. Dunque

tuttociò che della etnarchia in generale si disse nella dissertazione precedente, tutto dee qui applicarsi al nostro soggetto. E poichè l' etnarchia è l' ultimo e sommo grado di perfezione nella natural società (1031 segg.), si vede che il Vangelo e la Fede non fanno se non compiere più perfettamente e più prontamente la grande opera, a cui stentando giugnerebbe imperfettamente la guasta nostra natura.

rità, leggi, tribunali ec.

Quell' amore positivo ed operativo che nella etnarchia dee legare naturalmente le nazioni associate (1262 segg.), acquista nella cristianità una forza immensamente superiore per la carità cristiana, che riguardando nelle genti associate, non solo la politica loro esistenza, ma anche i destini loro eternali, ne forma veramente un popolo di fratelli, più che una società di nazioni: e tempra così coll' amor universale degli individui l' egoismo sociale delle nazioni.

Quella autorità che in ogni società dee tutela agli associati e alla loro unità, avrà qui per primo oggetto di tal difesa la unità di fede e di religione, base della unità etnarchica; ed assicurerà su tale unità tutto il corpo della etnarchia e tutto l' intreccio delle sue relazioni (1369 segg.).

1491
Della influenza sugli infedeli

Ma qual dritto avrà questa società divinizzata nel promuovere fra genti lontane la notizia del vero e l' amor dell' onesto? Questo è il solo punto ove si ricerca una qualche particolare attenzione nell' applicare le leggi generali della etnarchia alla Cristianità; epperò chiariremo qui le circostanze di dritto che cangiano nella società cristiana le norme dell' operare etnarchico, siccome altrove è detto (1382 segg.).

1492
Se ne propone il problema principale

L' etnarchia naturale ha dritto, dicemmo, a difendere *negativamente* la propria esistenza contro dottrine sovvertitrici dell' ordine; ma non di imporre alle nazioni associate dogmi positivi: molto meno ha dritto di imporli a nazioni straniere, o di intromettersi ad esaminare fra esse le cause dei loro sudditi dissidenti. Se la ingiustizia di una nazione o di un sovrano verso qualcuno dei proprii sudditi rendesse lecito al sovrano o al popolo vicino l' intervento autorevole, è chiaro che non esisterebbe più governo tranquillo; perocchè ogni reo, condannato nella propria società, potrebbe invocare la protezione del vicino, e questo diverrebbe una corte d' appello o di cassazione contrapposta alla autorità della prima società. Or se non è lecito ad un vicino uguale accettare ed esaminare altre appellazioni, perchè mai gli sarà permesso accettarle in materia di religione?

Queste ragioni mi fecero riprovare la sentenza del Grozio, il quale, senza veruna idea di *etnarchia*, permette ad ogni sovrano l' intromettersi a difendere i propagatori del Vangelo soltanto *perchè hanno ragione*: dal che ogni settario trarrebbe argomento a sostenere per giuste le invasioni armate, per difesa dei suoi *co-religionarii*, giacchè questi, direbbe, *hanno ragione*. Ammessa poi la nostra teoria intorno alla *società etnarchica*, ne seguirebbe, sì, che nella etnarchia cristiana la suprema autorità etnarchica dovria (1384) proteggere il Vangelo fra le nazioni a lei suddite della Cristianità; ma non ne seguirebbe che essa potesse fra genti infedeli e a lei straniere sostenerne quegli individui, che, abbracciata la religione cristiana, fossero dai loro sovrani perseguitati. Frattanto però e l' esempio di grandi Principi (Carlo M. Ottone I ec.) e il senso cattolico di ogni uomo zelante sembrano dirci che una tal protezione non solo è lecita, ma è doverosa, o certo sommamente onorevole o magnanima (*). Condanne-

(*) Stami lecito appagar qui l' affetto di ammirazione verso la Francia, poichè non voglio altrove dissimulare i torti. Fuor d' Europa ella è tuttora il regno cristianissimo, protettrice zelante dei cattolici contro ogni barbarie (V. Annali della propag. della Fede).

remo noi dunque o gli esempii di quei Grandi o il sentir dei cattolici? No; ma chiariremo le idee.

1493
Divario fra la etnarchia *cattolica* e la *naturale*

La etnarchia naturale, dicemmo, non ha dritto a difendere fra straniere nazioni i dissidenti, perchè essa non ha, se non il dritto di società naturale, epperò nulla ha che fare coi sudditi altrui. Ella tratta con *uguali* quando tratta colle nazioni straniere (1385 segg.); le due autorità hanno per iscopo uno stesso oggetto, cioè l'ordine materiale il quale non può ordinarsi da due contemporaneamente (1282). Ma la etnarchia cristiana è di tutt'altra tempra, giacchè essa è un risultamento della società spirituale, da cui riceve anima ed attività. Essa è una società materiale che nasce naturalmente dal *fatto* della spirituale, ed accoglie perciò in unità di interessi materiali tutti coloro che dalla Chiesa sono raccolti in unità di fede e di amore. Or la Chiesa, a parlar propriamente, raccoglie nel suo seno non le società, ma gli individui (1443); giacchè gli individui e non le società arrivano al fine spirituale del gaudio eterno (*) (726). Questi individui dalla Chiesa vengono aggregati a varii consorzii omogenei, ai quali però non appartengono, se non perchè sono nella Chiesa (1422). Dunque sono membri di quella medesima società spirituale ove le nazioni cristiane formano etnarchia, e in esse ravvisano un popolo di fratelli. Or un fratello non ha egli dritto ad esser aiutato dagli altri?

1494
Dritto che ne risulta di difesa religiosa

Quando dunque un persecutore infedele vuole estorcere ad un neofito atti contrarii alla fede, e pretende strapparlo dal consorzio della società cristiana, dalle braccia dei suoi fratelli; in tal caso la società cristiana, che toglie a difenderlo, non difende i sudditi altrui contro il loro legittimo sovrano, ma difende i proprii socii contro una ingiusta oppressione: socii in una società non materiale nel suo fine, ma visibile e materiale nei soggette che la formano e nei mezzi che adopera.

1495
Obbiezione 1, tratta dal doveri di suddito. Risposta

—Ma il neofito, prima fu suddito al proprio sovrano e poi socio alla Cattolica unità—. Fu suddito in ordine al temporale, dal che nol distoglie *per sè* la unità cattolica (1417); ma non mai suddito in ordine alle verità religiose (874) che nella società cattolica egli abbracciò. Dunque allora quando il sovrano infedele vuole strapparlo a questa, egli opera senza alcun dritto, e così muove alla cristianità ingiusta guerra; dunque la cristianità ha dritto (1276 segg.) a difendersi contro un assalto che la ferisce nella radice stessa di sua esistenza (1444). Il dritto dunque di difendere i Cristiani dai persecutori nasce, non già dal dritto di entrar nella società altrui a giudicare e governare, ma dal dritto, anzi *dovere*, di proteggere i *proprii* associati (1257). Ma fuori della religione cattolica, siccome non esiste verità di fede, nè di religione e culto, anzi neppur esiste dogma particolare che non appartenga alla religione naturale, comune a tutti gli uomini; così non esiste legittima società indipendente dall'ordine politico, epperò non esiste tal dritto di intervento in nazione straniera.

1496
Obbl 2 dalla perturbazione dell'ordine politico. Risposta

— Ma la etnarchia cattolica potrà dunque *intervenire* per tutti gli affari dei cattolici nelle nazioni infedeli—. No; quando essi non sono vessati *come cattolici*, la etnarchia cattolica non è assalita nei suoi principii so-

(*) « La société est elle faite pour servir l'individu, ou l'individu pour servir la société ?... Mr. Royer-Collard a résolu cette question. » Les sociétés humaines naissent, vivent et meurent sur la terre: là s'accomplissent leurs destinées. Mais elles ne contiennent pas l'homme tout entier Après qu'il s'est engagé à la société, il lui reste la plus noble partie de lui-même, ces hautes facultés par lesquelles il s'élève à Dieu, à une vie future... Nous, personnes individuelles, êtres doués de l'immortalité, nous avons une autre destinée que les États (Guizot, Civil Eur. Leç 1, pag 14).

ciali, epperò le manca il titolo di giusta difesa sociale (*); la società infedele poi e la sua autorità è, negli altri interessi, giudice competente e supremo, epperò *irreformabile* (quando non sia congiunta in maggior società etnarchica (1030 segg.)). Dunque i cattolici che soffrono in tal società per qualsivoglia altro titolo, non hanno dritto nè a resistere nè ad aver sussidio a tal resistenza (390).

1497 Obbl. 3. dalla fratellanza universale. Risposta

— Ma gli uomini non formano tutti una universal società di fratelli? Avrà dunque ogni etnarchia il dritto di recar sussidio agli oppressi anche stranieri per quel titolo di *fratelli*, per cui la etnarchia cattolica ha dritto ad ajutar i cattolici—. Vi ha gran divario: 1. perchè la società universale è in istato di astrazione finchè dai fatti non si riduce al concreto (442 segg.): il che accade appunto nella società politica, e nella naturale etnarchia: il cui fine è assicurare nell' ordine esterno la naturale onestà *completamente* (724 segg.): 2. la *fratellanza* non è un vincolo *particolare* della etnarchia cogli stranieri oppressi; non glieli associa dunque in modo particolare, nè per un fine distinto dal fine universale; or il procacciare il fine comune colla onestà del vivere tranquillo è competenza della società pubblica, nella quale si rende *pienamente* concreta la *naturale* (447 segg.) società universale; dunque la etnarchia naturale, proteggendo nelle nazioni straniere i pretesi oppressi, oltrepasserebbe i limiti dei proprii dritti, e sconvolgerebbe l' ordine sociale.

All' opposto la società cristiana è una società *reale* e *concreta*; ha per conseguenza una concreta autorità ordinatrice (466); ha uno special titolo di *fratellanza* cogli oppressi, fondato in un fine particolare che non coincide col fine della società temporale (1417) epperò non ne impedisce per verun conto il legittimo andamento; ha mezzi suoi proprii, ma perfettamente armonizzati coi giusti ordinamenti sociali. Ella forma dunque una *vera* società *distinta* dalla temporale, da questa pienamente indipendente e per *dritto* e per *fatto*: *per dritto*, giacchè ella comanda nella sua competenza, e non comanda (1415) che il giusto; *per fatto*, giacchè il cristiano sa morire, e chi sa morire è sempre indipendente di fatto. Ella è dunque vera società *indipendente*, epperò dotata di tutti quei dritti che a società indipendente si appartengono.

1498 Obbl. 4. dalla unità delle sette. Risposta

— Consentite almeno che tutti i settarii avranno lo stesso dritto, giacchè essi costituiscono realmente una concreta società spirituale (542)—. Non *avranno* no, ma *pretenderanno avere* lo stesso dritto; e chi nol vede? (**) e chi non sa con quale efficacia in ogni tempo se ne siano prevalsi? e chi non ha veduto oggidì mille volte i settarii di Francia correre per ogni dove in aiuto dei lor congiurati, senza riguardi nè a famiglia nè a nazione? Il loro *fatto* dunque dimostra la verità di nostra teoria: la società spirituale (retta o storta che sia) costituisce una società diversa totalmente dalla società pubblica, una società altissima, ove le *nazionalità* si cancellano come tutti gli altri elementi di individuazione materiale; perchè la Verità (o reale o apparente) lega gli uomini *in quanto uomini*, ossia *in quanto ragionevoli*, nè conosce limiti di razza o di spazio o di tempo.

Ma siccome la Verità apparente e non reale, non ha dritto alcuno a

(*) Anche qui si verifica il confronto da noi altrove proposto fra la Società Cristiana e la Lega Anseatica: « ciascuna città riconoscea la autorità della (sua) nazione *in tutto ciò che non si riferiva a commercio* » (V. Enciclopedia Italiana t. 1. V. Anseatico.)

(**) Quand on voit un parti acharné contre la religion qu' on professe, et un prince voisin persécuteur en conséquence les sujets de cette religion, il est permis de les secourir: quand mes sujets sont attaqués pour une querelle qui me regarde, il m' est permis de le secourir (Vattel, t. 1, l. 2, c. 2, § 58, nota).

legar gli uomini, anzi è vietato alla mente l' aderirvi; così i settarii non hanno alcun dritto a sostener i loro *associati*, anzi dovrebbero abbandonare quella illegittima conventicola (150). Dunque la obbiezione proposta, nel dritto è affatto insussistente, nel fatto conferma la nostra teoria.

1499
Conclusione

Dunque, concludo, la etnarchia cattolica ha il dritto di proteggere i Cristiani anche fra nazioni straniere, quando queste ne vogliono abbatter la fede: ed ha tal dritto non già solo perchè la fede cristiana *è ragionevole;* ma inoltre perchè tutti i Cristiani sono membri di quella società a cui appartengono tutte le nazioni cristiane, e contro cui guerreggia, chiunque tenta abbatterne la fede, principio essenziale di sua esistenza (1444).

ARTICOLO IV. — *Conclusione.*

Raccolgasi ormai in pochi cenni e sotto nuovo aspetto quanto si disse finora intorno alla società Cristiana.

1500
Principj fondamentali: *libertà di pensare, e dovere di credere*

Dritto inalienabile dell' uomo, e suo indeclinabile dovere è l'aderire al Vero e favorirne negli altri uomini la cognizione (228); ma, fallibile che egli è per natura, egli è dalla stessa sua ragione incitato a porsi sotto la guida di chi meglio conosce (573 segg.). Dunque se fosse in terra persona o condizione a cui *naturalmente* e *per fatto costante* appartengasi il non errare, a lei apparterrebbesi *naturalmente* la autorità sugli intelletti (474 874 segg.): ma tal non esiste; nè qualsivoglia altezza di autorità sociale è punto più infallibile dell' infimo fra' sudditi. Dunque nello stato naturale ognuno si rimane nel dritto e dovere di cercar il vero di aderirvi, e di propalarlo a proporzione della sicurezza che egli ne acquista. Ma quando ad un individuo isolato oppongasi una intera società, che, dopo averne ponderate socialmente le ragioni, non ne rimanga convinta; anzi trovi nelle dottrine di lui una chiara opposizione colle prime verità ed un principio di social rovina: allora chi non vede che il suddito (*) non può tenersi dappiù della società? e che, se non è obbligato contro la propria evidenza a credere, nè anche la società *dee* credere a lui? che per conseguenza *ragion* vuole che egli di sè diffidi e taccia? I dritti di una società collidono quei dell' individuo. Salvo è dunque alla politica autorità il dritto di infrenare un qualche prosuntuoso, che si arrogasse indebitamente il vero in maniera da distruggere le basi stesse del sociale edifizio.

1501
Ne consiegue il dovere di aderire alla Chiesa

Ma venga dal Cielo una voce ed accerti indubitatamente il vero morale: una società, più vasta e più illuminata di qualsivoglia materiale associazione, ne autentichi e ne conservi prodigiosamente la tradizione: allora chiunque lo comprese è obbligato ad abbracciarlo, a professarlo: la politica autorità ha dritto ad esaminare il vero, ma non a soffocarlo; e se pretenda soffocarlo non deve essere obbedita (1002). Or il cattolico è ragionevolmente persuaso di aver udita tal voce; e niuna società potè mai convincerlo di falso, seppur lo tentò. Dunque il cattolico professa una fede indipendente dalla politica autorità; e se acquista proseliti stabilisce una società spiritualmente indipendente, ed *universale* (LXIX); giacchè il vero è *per tutti* un dritto e un dovere. Questa società è legittima *per sè*, epperò ha *per sè* un fine, una autorità, un essere distinto dalla politica; se per la distinzione del fine, della autorità, dei mezzi, essa è *distinta* dalla poli-

(*) Dal che apparisce che la autorità, negata dai Protestanti alla Chiesa, è elemento necessario a costituire nell' individuo cristiano il dritto di *parlare* contro la ingiustizia di un governo dogmatizzante (1416): l' individuo che, *solo*, osa alzar la voce contro una intera società, e persistere contro la comune evidenza, abbatte la radice di ogni giustizia sociale, il dritto della pluralità nella collisione (363) Epperò i Protestanti perdeano il dritto di *protestare* mentre si separavano da *ogni* autorità.

tica, essa non la distrugge. Anzi non solo non la distrugge ma l' aiuta; giacchè il suo *mezzo* è una vita cristianamente onesta; or l' onestà è *essenzialmente* la vita e la sicurezza d'ogni società (449). Non vi è dunque ragione per cui la società politica possa *giustamente* arrestarne i progressi; anzi la stessa società politica, benchè non possa esservi costretta esternamente, è però internamente obbligata ad abbracciare il cristianesimo tosto che lo conosca per vero (886).

1502 Dritti della Chiesa negli stati infedeli

Poichè i cristiani non offendono le giuste leggi sociali, lo stato, benchè infedele, pure per legge naturale (773) dee protezione alla loro privata associazione come ad ogni altra. Possono essi dunque disporre per lei di tutti i loro dritti vigenti, ed essa non può esser privata *legalmente* di quei dritti che ad ogni società accorda natura. Ella può dunque insegnare, ordinare, possedere, giudicare sulle materie di sua competenza, vale a dire, su ciò che la conduce al suo fine; ed anche esigere *dai suoi* colla coazione ciò che le è dovuto, purchè questa coazione ella la usi senza offendere le leggi dello stato infedele ove or la suppongo.

1503 Negli stati cattolici

Che se molti stati a lei socialmente aderiscano, dichiarando di voler *farne parte*, perderà Ella *in questi* i dritti che avea negli stati infedeli? Sarebbe assurdo il dirlo. E nell'aggregar queste *parti* al suo *Tutto cattolico*, non è ella obbligata ad ordinarle verso il fine comune? è evidente. E le *parti* aggregate spontaneamente non debbono lasciarvisi ordinare? chi nol vede? Dunque uno stato cattolico dee ricevere dalla Chiesa gli ordini di cristiana fede ed onestà, nè può ammettere leggi che a questa si oppongano.

1504 Etnarchia cattolica e suo operare verso la Chiesa

Gli stati aggregati alla Chiesa hanno unità di mente, di leggi, di contatto, epperò di interessi temporali: dunque formano una etnarchia (1361 1444), che sussiste perchè sussiste la Chiesa. Questa etnarchia ha una autorità, e poichè gli etnarchi sono fra loro uguali, l' autorità *per sè* vi è *comune*. La autorità dee proteggere le basi della costituzione sociale (1438): dunque dee proteggere la Chiesa. Proteggere la Chiesa vuol dire proteggere la fede che ella insegna, l' onestà che ella comanda, i mezzi che ella adopera: dunque alla Chiesa tocca il guidare in tal materia l'operare etnarchico. La Chiesa dunque, senza essere società temporale, avrà dritto a regolare in ordine allo spirituale questa temporal società, detta volgarmente la Cristianità.

1505 E verso gli infedeli

Questa non potrà fra genti infedeli usare la forza per indurle a convertirsi; ma se dagli infedeli venga o nei proprj territorj, o negli associati, o nei principj sociali, ingiustamente assalita, potrà difendersi al par di ogni altra società temporale, ed avrà in tal difesa tutti i dritti di giusta guerra.

1506 Fatto fondamentale

Ecco in breve le conseguenze che nascono spontaneamente dal *fatto* con cui molti individui o stati, riconoscendo che un Dio parlò, promettono secondo lor debito di seguirne le voci, parlate dalla Chiesa infallibil maestra. Se tali conseguenze furono logicamente dedotte, il cattolico persuaso del *fatto* non può negarle; il politico tollerante, se permette di credere il fatto, dee permetterci di adottarne le conseguenze; il filosofo se vuol negarle dee dimostrarci la falsità del fatto: nè nulla varrebbe lo schiamazzare contro *le pretensioni, le esagerazioni, l'oscurantismo, il fanatismo* ec. La dottrina da noi stabilita parte da principj naturali ed evidenti, e da fatti semplici e notorj, cammina in coerenza perfetta per ogni sua parte, tende ad affrancar saviamente i sovrani dal timore, i popoli dalla oppressione. Che cosa potrà in essa offendere una mente illuminata ed un cuor retto?

CAPO III.—*Della società domestica.*

Articolo I.—*Considerazioni generali sulle varie sue specie e specialmente sulla servitù.*

1507
Primo abbozzo di società domestica

Dalla cristiana società, nella cui contemplazione abbiamo alla ragion nostra presentato il più sublime oggetto della sociale filosofia, dobbiamo ormai tornare a più volgari, affine di nulla ommettere nella scienza morale, cui non diamo, almeno alla sfuggita, uno sguardo. E rifacendoci dal primo svilupparsi della socialità applicata ai fatti, dobbiamo vedere gli effetti o conseguenze dei nostri principj nella costante associazione di due soli individui; a cui aggiungendo poi le varie circostanze di fatto che vi sogliono sopravvenire, potremo formarci una idea ragionata del modo con cui debbuno influirvi le leggi universali di natura.

Datemi or dunque due individui di specie umana che accidentalmente si incontrino (321); voi già li scorgeste obbligati da legge universale a farsi reciprocamente cooperatori per quel Bene infinito a cui l'uomo è creato, epperò ad usare tutti quei mezzi che a conseguirlo saranno necessarj. Ma questa legge di amore universale scritta nel cuore umano non lega a convivenza *costante* individui uguali per natura e non disuguagliati per fatto (601). Vi è nell'intimo di questa natura medesima un'altra legge, non morale ma fisiologica, possibile a superarsi, eppur potentissima a muovere, che li congiungerà ben presto a convivenza costante, ed è la *legge del bisogno* (621 segg.). Solo i due individui in terra inospita, sentiranno il bisogno di alternare riposo e fatica, di dividere i lavori, di combinare talor le forze, e soprattutto di comunicarsi i pensieri e reciprocar gli affetti. O per dichiarazione aperta o per tacita, *si legheranno* dunque a *continua convivenza*, e questo lor volontario *legarsi* sarà, sotto l'influsso del natural drittu, un dichiararsi obbligati *costantemente* a quelle leggi universali di benevolenza che prima li vincolavano solo nel lor momentaneo incontro.

1508
Società *amichevole*

Ecco il primo abbozzo di società *domestica*; a cui se aggiungasi a poco a poco una più intima comunicazione dei proprj pensieri, come accaderà certamente se scorgano l'un nell'altro e capacità a far il bene, e rettitudine a volerlo, e certa proporzione reciproca di indole, di temperamento ec. per cui la coabitazione divenga anche all'uom sensitivo facile e dilettevole; allora la cooperazione sociale abbracciando, oltre gli obbietti di universal benevolenza, anche gli interessi più segreti e i mezzi più delicati, prenderà nome di *amicizia* ossia di *società amichevole.* Società la quale ben può sussistere senza la *material convivenza*, ma non senza quella *convivenza morale*, per cui due amici sempre sono uniti di mente, e quanto possono ancor di persona.

1509
Sue leggi speciali

Questa seconda associazione aggiungerà, come ognun vede, alle leggi di universal benevolenza, leggi particolari relative al fine particolare ed ai mezzi suoi proprj. E poichè tende a stabilire fra gli amici intima comunicazione di pensieri e di affetti, dovrà precedere fra essi una certa armonia spontanea per cui sieno combinabili; ed una piena sicurezza che mai l'amico non sarà capace di abusare quella confidenza con cui gli si apre l'interno ad ogni altro inaccessibile. Talchè vera amicizia non potrà esser mai ragionevole, se non fra uomini *onesti*; giacchè la sola *onestà* è ragionevolmente incapace di tradir l'amico, come è incapace di tradir *il dovere*, con cui ella forma una cosa stessa essendo *tendenza al convenevole* (21). Una passione, pur se giungesse a paralizzare la sua incostanza

1. Ragionevolezza

nalla, non ha in sè un principio per cui possa ad uom *ragionevole* dimostrare la supposta costanza. Prima legge dunque dell' amicizia è, che non formasi ragionevolmente se non con chi è prima ben conosciuto, onesto di cuore, omogeneo di carattere.

2. Sacrifizio

La pienezza di sacrifizio reciproco è la seconda legge di vera amicizia, che non potrebbe sussistere se l' uno potessse temer dall' altro ostacoli nel compiere i proprj intenti; giacchè si guarderebbe dal comunicarglieli. Ed ecco per nuovo titolo necessaria all' amicizia l' onestà: ove questa manchi, mancherà una unità di misura con cui andar sicuri che gli intenti dell' uno non discordino da quelli dell' altro amico, epperò non cozzino scambievolmente: giacchè le passioni son varie; sola la onestà, parto di ragione, è conforme in tutti gli uomini.

3. Intimità

Terza legge è la *singolarità* ossia segretezza, che nasce si dalla dif ficoltà di trovare in molti le condizioni richieste dalla amicizia, sì dalla intimità delle comunicazioni che non può a molti distendersi.

4. Perpetuità

Quarta legge è la *perpetuità*, perocchè il deposito del cuore e dei pensieri non istà in mano dell'amico se non col patto implicito che non ne abuserà mai. Ond' è, che un uomo onesto rispetta i segreti dell' amicizia, anche quando una colpa o altro evento qualunque ne spezzasse per sempre i legami.

1510
Società *incomplete* d'ordine privato

Potrebbe avvenire che un animo forte, epperò sufficiente in molti punti a sè medesimo, abbisognasse di pochi sussidii e di poca comunicazione relativamente a particolari obbietti; ovvero che, avendo ai quotidiani affanni conforto in pochi e fidatissimi amici, abbisognasse pur tuttavia di qualche particolare ajuto relativamente a certi obbietti particolari. Costui, se si avvenga in chi possa e voglia essergliene cortese, contrarrà con lui una cotale specie di sociale relazione, diversa *per sè* dalla amicizia, quanto l' interesse proprio è diverso dall' amor d' altrui: gli oggetti di tale società saranno necessariamente o materiali o spirituali, o vòlti a sicurezza d'entrambi (460): della prima specie sono le società lucrose (negozio, agricoltura ec.); della seconda le religiose, le scientifiche, le letterarie, le artistiche; della terza tutte le società assicuratrici, le militari ec. Siccome però anche queste, sotto la influenza del principio di socialità (314), obbligano a ricambiarsi mutui officii di general benevolenza, così anche esse rivestono *forme* di speciale amicizia per la continua consuetudine di conversar benevolo. *Forme* le quali sono ben lungi dalla intima comunicazione di total sacrifizio che amicizia si appella: ma che talvolta danno occasione a questa di nascere e confermarsi. Queste società incomplete formano l' ajuto, e sono quasi un' appendice della domestica.

1511
Società signorile; il padrone non dispone dell'*essere* ma delle *fatiche* del servo

Fra queste merita speciale osservazione la società che lega Padrone e Servo; la quale altro non è in sostanza se non una società di *interesse disuguale* (626 segg) nella quale il servo presta il suo servigio, e il padrone lo ricambia colle sue ricchezze. Considerammo altra volta in che consista l' essenza del *servire*, e la vedemmo riposta nell' *ordinar sè al bene altrui* (434 segg.). Qui dunque basterà sviluppar questa idea, per fissare le leggi naturali intorno alla *servitù*.

E in primo luogo si vedrà che niun uomo può essere VERAMENTE e TOTALMENTE *padrone di un suo simile*. Perocchè *esser padrone* significa *ordinare al proprio bene*: or l'uomo è *per essenza* ordinato al Bene infinito, nel cui possesso *dee* cercare il bene suo proprio (36 segg.): dunque non può esser ordinato *nell' esser suo* al bene di verun padrone terreno. Quegli inumani adunque, che riguardarono il servo come *un essere* ordinato al ben del padrone, confusero l' astratto (*servire*) col concreto (*servo*) (appunto come nel secolo scorso molti pubblicisti confusero il *sovrano*

colla *autorità* (436 segg.)): e siccome il *servire* è ordinato a ben del padrone, epperò da lui *veramente* e *totalmente* dipende; così pensarono che da lui veramente e totalmente dipendesse l'*uomo* che serve. Dal che poi nacquero quelle brutalità (222) che formano il vitupero del Paganesimo, imitate pur troppo, fino alla recente abolizione della schiavitù, da molti che ebbero nome ma non sensi di Cristiano.

— Ma se l'uomo non è padrone *dell'uomo*, di che cosa è egli dunque *padrone* quando porta verso di lui questo nome?—La risposta è facile. Qual cosa è nel servo anzi nell'uomo, che sia ordinabile al conseguimento di beni finiti? le sue opere sì di mente sì di corpo: queste sono quelle con cui egli esercita la propria attività intorno agli oggetti creati, scegliendo col suo libero arbitrio quelli che debbono servirgli di *mezzo* al conseguimento del Bene infinito (94 31). Queste *opere*, benchè nella intenzione dell'operante sieno *mediatamente* ordinate alla felicità sua propria, *immediatamente* però sono ordinate a conseguire un fine secondario e limitato che dee servire di *mezzo* al fine ultimo. Se dunque l'ordine mondiale porti che un uomo ragionevolmente riguardi il bene di altro uomo qual *mezzo* opportuno a far sè felice per le vie della onestà, chi può vietargli di ordinare al bene di colui l'opera sua? Se egli dicesse—*il mio essere* è ordinato a bene del padrone—direbbe un enorme sproposito; ma se dice — a ben del padrone sono ordinate immediatamente le mie fatiche, perchè così spero aver *mezzi* onde farmi felice — egli dice un *fatto*, che è intimamente sentito non pur da ognun che serve, o è servito; ma anche da chiunque vede l'oprar del servo in ben del padrone. Dal che si conferma ciò che fu altrove avvertito (656) poter la servitù dirsi e lecita e illecita per natural diritto (CXXXIII); secondo che si riguarda come assoggettamento or delle *opere* or dell'*essere* umano; nè doversi ciecamente ammettere certe filantropiche declamazioni contro *la servitù* genericamente considerata, le quali sogliono partire da una falsa idea di dritti inalienabili a libertà (572 segg.), e ci condurrebbero a condannar la servitù anche la più onesta (*), ed a privar di sussidio certi uomini abbandonati, cui nulla più resta da vendere se non l'opera loro.

1512 Varie forme di servitù: 1. riguardo al servizio

Stabilito che la *servitù* non *è per sè* illecita, vediamo alcune delle forme che ella può prendere nel fatto. L'uomo ha forze e di mente e di corpo: potrà dunque adoperare al bene del padrone or le une or le altre: se impiega le prime, servirà in opere *liberali*; se le seconde, in opere *meccaniche*; e siccome non si dà fra uomini opera di *puro* spirito o di *puro* corpo, così nei varii gradi della influenza or dello spirito or del corpo avremo una gradazione insensibile di servitù: di cui l'infimo grado sarà nel più materiale esercizio delle forze meccaniche, e il supremo nelle opere più sublimi della intelligenza.

Questa osservazione ci spiega i varii gradi di *onore* nella *servitù*; ma badate a non confonderli coi gradi della *dipendenza*. Per ben distinguerli basterà che vi ricordiate la essenzial diversità che passa fra l'*onore* e la *indipendenza* (128 616 segg.): l'onore nasce da stima di *eccellenza*, la *indipendenza* dal non andar soggetto a *bisogno*. Potrà dunque un servo di grado infimo divenir quasi indipendente, se il padrone abbisogni dell'opera sua, più che egli delle ricchezze del padrone; un altro di grado supremo esser nella total dipendenza, se non sappia affrancarsi dal *bisogno* di tal sussidio (632 segg.)

2. riguardo al vincolo e al tempo

Questi gradi diversi nel servire nascono dalla natura dell'opera prestata: dalla natura poi del vincolo e dalla sua durata si deducono altre

(*) Quale essa fu nei tabernacoli dei Patriarchi anche più antichi.

diversità. Il *vincolo* può essere o totale o parziale, secondo che lega tutto l'operar dell'uomo, o solo una parte: la *durata* può essere di tutta la vita o di un tempo determinato. L'uomo che è legato per tutta la vita e in tutte le opere, suol dirsi *schiavo*; chi è legato in perpetuo, ma solo alla coltura di certe terre, prendea già il nome di *servo alla gleba*, condizione che dura tuttavia in qualche regione settentrionale; chi è legato a tempo limitato e ad opere determinate suol dirsi *servo*; o prende poi nomi varii secondo lo opere a cui viene impiegato, *colono* in campagna, *operajo* nella industria, *famiglio* in casa ec. Sono queste, come ognun vede, vere *società particolari*, ove i socii si procacciano reciprocamente quel bene particolare, dal cui *bisogno* si formò la società.

1513 Situazione della autorità

Dove riposi essenzialmente in queste la *autorità* già lo vedemmo altra volta (494 segg.): il padrone è superior *naturale*, perchè è naturalmente *men dipendente*. Ma poichè il bisogno può talvolta essere maggiore in chi paga che in chi opera, così può molte volte cangiare la indipendenza e la superiorità, quando questa deriva da *volontaria* associazione (632). Così veggiamo frequentemente nelle storie il *Soldato* (che riceve *soldo*) divenire, ed anche talvolta legittimamente, superiore di coloro per cui combatte (*opera*); il maestro *stipendiato* superiore di coloro a cui *serve* nell'istruirli ec. Queste per altro sono eccezioni alla regola generale, secondo la quale chi opera per paga è più dipendente di colui che lo paga; essendo più agevole trovare chi abbia *forza* (giacchè ogni uomo non infermo ha la sua) che chi abbia *ricchezza*.

E tanto basti aver detto intorno al primo abbozzo di domestiche società, che si formerebbero naturalmente da due individui incontratisi a convivere per loro *personale* interesse.

Articolo II. — *Della Società conjugale.*

§ 1. *Sua natura e necessità.*

1514 Questa Società è voluta dal Creatore

Ed ecco ove tenderebbe la natural socievolezza, se l'uomo, dotato di natura immortale, fosse destinato a compiere da sè solo, e tutto su questa terra ove nasce, il grande intento per cui lo creò l'Eterno. Amor domestico, società d'interesse, amicizia intima, sarebbero tre forme di particolar società elementare, che tutti potrebbero soddisfarne i bisogni. Ma poichè il disegno del Creatore dovea svilupparsi lentamente sulle vie del tempo, e di questo picciolissima parte era accordata a ciascun dei mortali; però stabilì il Creator medesimo e nella ragione e nelle affezioni e nel senso e nell'organismo tali impulsi per cui Egli con certezza infallibile ottenne dalla umana libertà, senza punto offenderla, che propagasse perpetuamente in nuovi individui quella *vita*, che nel proprio individuo va perpetuamente mancando. La ragione, mostrando all'uomo la sua grandezza rimpetto al rimanente del creato, gli fece comprendere, secondo il pensamento di Seneca, aver Dio voluto l'uomo contemplatore perpetuo dei portenti di natura, giacchè solo egli in terra è capace di ammirarli; epperò averne voluto la propagazione, giacchè gli è dalla natura negata la immortalità. Questo divino intento gli vien confermato dall'organismo colla differenza dei sessi, dalla passione colla lor simpatia, dal senso colla tendenza dell'appetito al piacere. L'uom ragionevole comprende dunque essere la propagazione, anch'essa, inclusa nei disegni del divino Architetto, epperò fra i tanti mezzi con cui può il mortale concorrere ad eseguirli,

uno essere ancora la propagazione (*). E siccome questa è essenzialmente legata ad una particolar società, egli inferirà essere questa società anche essa dal Creatore stesso pei suoi disegni voluta.

Eccovi dunque un nuovo scopo, a cui cospirando due creature umane formeranno una particolar società, ristretta nei limiti e nel conviver continua; della quale dovremo con maggiore accuratezza studiare il fine, la natura, le leggi, la autorità, gli effetti; giacchè poche vi ha materie ove tanto importi accertar le idee, niuna essendone quasi che più continuamente determini l' umano operare, e induca a risoluzioni di conseguenza più rilevante e durevole.

1515

Non è *dovere naturale* per tutti 1 perchè impedisce altri beni

Prendiamo dunque a seguire le tracce di natura *ragionevole* nell' accoppiamento di due sposi. E in primo luogo io domando: sono eglino *obbligati* a volere la associazione medesima? il matrimonio è *uno* dei mezzi (1514), con cui può un uomo concorrere agli intenti del Creatore; ma è tal mezzo che a molti altri fa ostacolo: giacchè lo sposo legato almeno, se non

« . . . . *avvilito*
« *Fra gli affetti di padre e di marito* » (TASSO),

d' ordinario non avrà tempo e libertà d' animo a contemplazioni sublimi; non quella totale indipendenza che rende in guerra sì animoso ad affrontare per la patria i cimenti; non quel disinteresse pienissimo che in lui sarebbe delitto, perchè diserterebbe la famiglia; non quel disprezzo della vita che conduce il celibato cattolico ai lazzaretti degli appestati. Inoltre, e questo più evidentemente dimostra il matrimonio non esser di tutti, se a taluno mancasse il vitto sufficiente a campar la vita propria, non gli sarebbe certamente ordinato dal Creatore che egli chiamasse dal nulla creature innocenti a parteciparne e ad aumentarne lo stento. L' associarsi dei conjugi non è dunque *doveroso* per dettato universal di natura, e del suo autore.

2 Perchè stato men perfetto

Diciamo ancor più. Lo stato conjugale è accompagnato da gran veemenza e di passioni e di appetiti e di doveri materiali che legano per lor natura la volontà umana al bene sensibile (182). È dunque stato men perfetto *per sua natura*, almeno nella presente condizione dell' uomo. Un tale stato, quando non è necessità, non può esser dovere: or non è certamente necessità, nè per l' individuo che può viver senza esso, nè per la società cui può anzi talvolta riuscir pernicioso (1118 segg.). Dunque non è dovere; anzi, nell' andamento consueto delle cose umane, un onesto celibato è più perfetto del matrimonio. Il matrimonio non è dunque dovere di verun particolare individuo.

1516

Non nasce da dritto altrui

Ma può egli divenir doveroso per altro *dritto prevalente*? questo dritto, se si desse, o dovrebbe essere *individuale* o *sociale*: gli individui nell' ordine comune di natura sono *per sè* uguali (354 segg.); or il matri-

(*) Avvertasi a quell' *uno*. Gli anti-celibatarj, sì numerosi fra i Protestanti e i Miscredenti del secolo scorso, eredi anche qui degli eretici antichi, non cessarono di argomentare *dalla facoltà* propagatrice *al dovere* di propagarsi. Il sig. Damiron, con vedute meno anguste, dando all'argomento tutta la sua estensione, gli diede insieme tutta la sua ridicolezza; giacchè l'argomento degli *anti-celibatarj* in favor del *dovere universale* di matrimonio è precisamente lo stesso con cui il Damiron dimostrò il *dovere universale di essere minatori, fonditori, magnani*, ec. (VIII). Se non che egli ebbe almeno un pò di condiscendenza contentandosi che un tal dovere si adempisse *per via di rappresentanti*; ma gli anti celibatarj abbracciarono il rigorismo e vietarono ogni sostituzione.

monio è istituzione che appartiene all'ordine comune di natura; dunque, se qualche fatto volontario non alterò l'uguaglianza (nel qual caso la volontà consentendo al fatto si impose da sè il dovere) non si dà negli individui dritto prevalente. La società poi, come altrove è detto (1114), dee guidare al ben sociale gli individui esistenti, ma non ha dritto di forzare i socj a produrre esistenze novelle. L'associarsi dei conjugi è dunque libero da ogni dovere antecedente; epperò appartiene *nel formarsi* alla classe delle società volontarie.

1517 È società volontaria nel nascere, naturale nel fine

—Ma se è *volontaria* nel formarsi, sarà dunque libero ai socj l'apporvi qualsivoglia condizione—. No: la società maritale è ordinata ad un fine speciale voluto dalla natura; dunque *dovranno* i socj voler questo fine, e adoperarne i mezzi; e qualsivoglia condizione a ciò contraria sarà violazione dell'ordine. Ben furon liberi di volere o non volere la società maritale; ma volerla senza le *naturali* sue condizioni e conseguenze, egli è un voler il disordine, un tradire gli intenti del Creatore (112); come disordine sarebbe volere una creatura senza dipendenza dal Creatore, volere un contratto senza equità di condizioni ec.

L'unione maritale è dunque società *volontaria* nella *origine*, ma *naturale* (600 610) pel suo *fine*. Ond'è, che questo fine dee determinare ineluttabilmente certe leggi, a cui andrà *essenzialmente* soggetta codesta società; leggi a cui gli associati non potranno apporre veruna eccezione. Per conoscere queste leggi è dunque mestieri conoscere il *fine* di essa società.

§ 2. *Fine del matrimonio e leggi che ne risultano.*

1518 Fine naturale del matrimonio

Or questo fine qual'è? Perpetuar sulla terra l'abitatore intelligente, perpetuar l'*uomo*: il *fatto* parla qui sì altamente che, a dispetto delle passioni, è impossibile non ravvisare il *fine* di natura. Fermiamci qui un momento a contemplare la nobiltà, la importanza, la estensione di questo fine di *perpetuar* L'UOMO. L'UOMO non può essere senza la sua natura, e senza le essenziali proprietà che da essa derivano: non può essere se non ragionevole, e come ragionevole è una nuova immagine in terra della Intelligenza infinita; è oggetto agli altri uomini di sacra venerazione; è stromento in mano del Creatore di future imprese, alle quali dee correre volonteroso (112 273); è un essere insomma, che vive propriamente nell'ordine morale, benchè dal materiale debba ricevere gli organi e la materia in cui esercitare sue forze (45 segg.).

1519 È fine sacro di ordine spirituale

Lo scopo ultimo della società coniugale *secondo natura* è dunque sacro e di ordine spirituale, benchè lo scopo immediato di procreazione sia nell'ordine materiale (ed ecco perchè tutti i popoli non traviati dai sofismi della empietà posero il matrimonio sotto la tutela di qualche o vera o supposta Divinità (CXXXIV)): sacro perchè dee riprodurre *l'uomo*, perchè quest'uomo è destinato a vita ragionevole e sociale, perchè questa vita forma parte e stromento dei disegni eterni, e là mira *essenzialmente* ove in seno all'eterno Amore durerà immortalmente beata (36 309). Or se il fine della naturale unione maritale è di ordine spirituale e sacro, e se dal fine vien determinato il carattere e la natura di ogni società (442) e dalla natura le leggi: ognun vede che le prime leggi con cui determinarne i doveri e dritti debbono ripetersi dagli elementi morali, debbono mirare ad assicurare questo precipuo intento di natura.

1520 Il matrimonio è società domestica

Prima però che prendiamo a svilupparle dai loro elementi, aggiugnamo altre osservazioni che rendano meno incompleta l'idea della unione maritale. Abbiam veduto che essa è convenzione originariamente libera,

ma per un fine determinato dalla natura. Or a questo fine ricercasi una qualche *durevole* convivenza; imperocchè quanti anni dovrà il fanciullo pargoleggiare negli scherzi infantili, e poi delirare *in quel suo primo giovanile errore* (329 segg.), prima che giunga stabilmente ad operar *con ragione, e per ragione*! La convenzione di coloro che vogliono perpetuar sulla terra la *umana* esistenza, includendo per sua natura non il fine soltanto di propagarvi l'organismo di un bipede, ma quello principalmente di produrvi un essere *morale*, includerà dunque anche la obbligazione di propagare nell'animo del fanciullo i germi del vero e dell'onesto, e di stabilirveli per forma che debbano poscia servir di norma al suo morale operare. Abbiamo dunque un *fatto associante durevole*, epperò una durata anche nella società che ne risulta (612). Questo *fatto* applicherà ai conjugi in maniera costante i doveri di società universale: il matrimonio sarà dunque naturalmente società domestica, retta dalle universali leggi di giustizia e benevolenza, applicate qui in modo speciale. Beni materiali, beni morali, sicurezza d'entrambi (447 460), formeranno dunque uno scopo naturale, benchè secondario e men *proprio*, della unione maritale: esso (447) è scopo *propriamente* della natura sociale; ma siccome il matrimonio è in modo specialissimo società naturale (464), così a lui in modo specialissimo si conviene il tendere anche a queste tre specie di beni.

1521 — È società amichevole

Inoltre il fine proprio della unione conjugale è *secondo natura* remotissimo dall'interesse proprio, giacchè è un cospirare di individui fra loro indipendenti (1516) a dare altrui l'esistenza, a perfezionargliela, a mantenergliela: e tutto a proprio costo e fatica. Tende dunque naturalmente a produrre fra i conjugi, anzi in gran parte presuppone una intimità di *uguaglianza* e di *amicizia*. L'unione coniugale dee dunque essere per sua natura anche unione *amichevole*; nasce ciò come conseguenza dalla unione maritale.

1522 — Leggi naturali: 1 Libertà nell'associarsi

Società *volontaria, propagatrice, completa, amichevole, sacra*: ecco dunque gli elementi che essa finor ci presenta. Deduciamone alcune leggi: 1.ma Se è *volontaria*, è dunque libero a ciascuno l'entrarvi, e lo sceglierе il consorte: ma questa scelta debbe essere diretta dalla ragione, epperò a ragione inferma dee somministrar conforto e direzione una ragione più illuminata (573 segg.). È dunque dritto del conjuge la libera scelta, ma è suo dovere la maturità di consiglio, e la deferenza ai più saggi: dal che si derivano le obbligazioni reciproche tra figli e parenti in tal materia; e la nullità di un maritaggio contratto per *violenza* o per *abbaglio* essenziale.

1523 — 2. Tendenza efficace al fine

2.da La società conjugale dee sfuggire tutto ciò che potrebbe rendere incerto ai socj od impossibile il conseguimento del fine, e per conseguenza illanguidirne la *cooperazione* o anche del tutto dissolverla: or ella ha per fine di essere propagatrice dell'*uomo*, epperò tende a formar l'animo non meno che il corpo. Dunque 1. onninamente anti-naturale è la *poliandria*; 2. naturalmente impediti i maritaggi per materiale incapacità delle parti, servitù ec.

3. Indissolubilità

3.za Come *propagatrice*, la società maritale è anche (1520) *educatrice* del corpo e dell'animo. Dunque è contro natura lo scioglierla almeno fino al compimento della educazione. Ma questa legge della indissolubilità è sì contrastata eppur sì importante, che dovrem trattarne separatamente.

4. Cooperazione anche materiale

4.ta La società maritale è società *completa*: epperò dee congiungere l'operar dei socj al conseguimento di beni sì spirituali, sì temporali (460). Dee dunque esservi una comunicazione in queste due specie di beni. Questa comunicazione, poichè nacque dall'intento di propagare in nuovi individui la propria esistenza (1518 segg.), mira naturalmente a propagare

in essi anche i mezzi di sussistenza. La società conjugale produce dunque naturalmente una specie di dominio *sociale*, che potrebbe dirsi *alto dominio domestico* (781 segg.): per cui il governo domestico è *obbligato* ed *ha il dritto* di ordinare secondo giustizia al ben comune i beni e personali e reali posseduti dagli individui: dal che abbiam dedotta altrove la legge successoria (781).

1524 Aggiunta intorno alla natural successione ereditaria

Restò peraltro un punto, da noi non potuto esaminare senza le preventive idee di dritto domestico, ed è il dritto dei primogeniti (1151). La natura accorda ella al primogenito un qualche dritto superiore a quello degli altri fratelli? Benchè vi abbiano autori che niegano derivarsi dalla natura il dritto dei figli alla paterna eredità, confesso che non saprei indurmi ad abbracciar una tal sentenza, contro la quale e la voce universal delle genti, e il comune affetto paterno altamente protesta. Ma tacciano pur un istante queste voci di cui tanta è la autorità; la ragione parla altissimo in lor favore; è dover del padre il trasfondere nei figli l' *essere* suo proprio, e lasciarli suoi successori nel compiere in terra i divini intenti (1519): dunque egli *dee* dar loro, e serbare questo *essere* fornito di quelle condizioni medesime in cui lo possedea. È dover del padre voler loro specialissimamente quel bene che vuole a sè; e questo amore è non solo simile (314 segg.) nella direzione, ma poco inferiore nella intensità all' amor di se stesso. giacchè i figli formano col padre una naturale unità (492): dunque egli dee procacciar per essi quei beni che procacciava per sè. Il dritto dei figli alla eredità paterna è dunque dalla natura, la quale così dà al padre, colla sua superiorità naturale, un mezzo efficace per sanzionare le leggi domestiche, ed ottenere da figli ancor restii rispetto ed obbedienza (CXXXV).

1525 Del dritto di primogenitura

Ma queste leggi, come ognun vede, riguardano i figli tutti; nè io saprei concedere che i cadetti sieno di condizione inferiore perchè il primogenito già si trova *in possesso* quando essi nascono. Il *possesso* è tuttavia in mano al padre; e questi, nell' atto che abbracciò lo stato conjugale, abbracciò riguardo a tutti i figli il dovere di provvederli; questo dovere poi, nascendo essenzialmente dalle relazioni paterne, lo lega ugualmente, in quanto egli è padre, verso chiunque gli è figlio.

Se non che divenendo sposo e padre, egli divenne fondatore e capo di *una domestica società* (1113), destinata per natura a propagarsi in molti rami ed a formar nazioni (510 segg.). Or ogni società tende, come ogni altro essere, naturalmente a conservare la sua esistenza ed unità. Se dunque una preferenza ai primogeniti fosse naturalmente mezzo necessario a continuare e perfezionare la esistenza ed unità domestica, questa preferenza dovria dirsi dettato di natura. Questa sembra a me la base legittima del dritto di primogenito: maturando prima degli altri, egli potrà prima degli altri prestar al padre ajuto, difendere ai fratelli i loro dritti, e così continuare la esistenza domestica. Una qualche preferenza accordata a lui è dunque un vantaggio di tutta la società, è dunque convenevole e giusta. Confesso però che io veggo qui piuttosto la base di un giusto ordinamento positivo, anzi che un ordinamento immediato di natura.

E tanto basti aver accennato in materia di non molto rilievo pel dritto naturale, ma talor gravissima nel dritto politico (784 segg.).

1526 Monogamia

Il matrimonio è società *amichevole* (1509); include dunque la legge di *perpetuità*, di cui direm fra poco; e la legge di *sacrifizio reciproco*, da cu risulta naturalmente la *monogamia*. Perocchè non sarebbe veramente e *pienamente reciproco* il donarsi, se non fosse di tutto a tutto; nè sarebbe perfetta la intimità reciproca, se non fosse incomunicabile da ambe le parti. La *poligamia* o *poliginia* simultanea è dunque contraria, non preci-

samente al fine della società conjugale, ma alla proprietà che ne risulta di essere insieme *società amichevole* (*).

§ 3. *Del divorzio.*

Dissi poco fa *naturale* la indissolubilità, con cui la società conjugale stringe le parti associate: la importanza della materia merita qualche dichiarazione.

1527
Il matrimonio è fra ragionevoli

La congiunzione conjugale può considerarsi e coll' occhio dell' uomo e con quello del bruto (**: il bruto, strascinato dall' istinto dell' appetito, opera per un fine che ei non conosce (18 20), condottovi per via di senso dalla Provvidenza conservatrice: l' uomo illuminato dalla ragione può conoscere il fine della unione maritale, e regolare col libero arbitrio gli istinti e le operazioni che vi concorrono. Quale di questi due modi di operare dovrà determinare le leggi della società coniugale? Niuno, spero, vorrà negare alla Ragione i suoi dritti in tal materia (147): niuno ridurre il maritaggio a dipendere sol dall' istinto, mentre ogni atto umano dipende da ragione (80).

1528
Dunque non ha sue leggi da passioni ed appetiti

Questa prima considerazione farà comprendere la vera origine, e insieme la debolezza degli argomenti con cui certuni mostrar vorrebbero la legittimità del divorzio, appoggiandosi a quelle passioni ed appetiti sui quali l' uom ragionevole può, volendo, esercitar l' impero della umana libertà: essi partono tacitamente dal principio brutale, che l' uomo debba guidarsi per via di senso. Or l' amor del piacere, la incompatibilità dei caratteri, e simili ostacoli morali, o diciam meglio, *sensibili*, vanno soggetti al ragionevol dominio di chiunque voglia valersi delle forze morali. Dunque le difficoltà prodotte da varietà di passioni e di temperamenti ben potranno esigere qualche riguardo, ma non muteranno giammai quelle leggi che la ragione deduce dalle relazioni naturali e dai *fatti* di ordine e teoretico e pratico (100 103). Il legislatore esterno della società dovrà talvolta tener conto di quelle difficoltà, ed usar *tolleranza* (1096): ma la coscienza individuale *essenzialmente ragionevole* (99 121) alzerà inesorabilmente la voce, e vieterà ogni transazione. Non avrem dunque a sciogliere codeste obbiezioni, se ci riesca una volta di chiarire i dettati di ragione in contrario.

1529
La indissolubilità è legge di natura: 1. per inclinazione de' conjugi

Or la ragione che ci detta intorno a questo problema? Io non ricordo autore, che prenda nome di *filosofo* (lascio i poeti osceni, i romanzieri lascivi, chè i costoro sensi vengono in tal caso guidati dal principio brutale), non ricordo filosofo, dissi, benchè miscredente, che non riconosca nel maritaggio certi elementi di indissolubilità (***). La passione che spesse volte ne tesse i primi lacci, li *promette* eterni (368 segg.); la prole che se ne spera, e che costerà alla donna nove mesi di infermità terminati a pericolar di morte, la costringe ad assicurare a sè un sostegno in questo stato, che tornerà più volte; e ad assicurare alla prole, che formerà l'ob-

(*) « Patria e famiglia sono idee associate in Europa .. non così ove è stabilita la poligamia . . . l' amore non vi fu mai morale . . ogni casolare è una dispotica monarchia ec. ec. » Veggasi in fonte questa energica descrizione della poligamia orientale presso Cantù (St. univ T. 2, pag. 51 seg.).

(** Una osservazione consimile ci fece strada a determinare le leggi di guerra fra uomini *(1317)*.

(***) Valga per tutti lo sfrontato Cinico inglese il quale, dopo aver esposte molte ragioni, conclude « *il matrimonio perpetuo è* dunque *il più naturale*, il più assortito « ai bisogni e circostanze delle famiglie, il più favorevole agli individui, per la ge« neralità della specie » (Bentham, Oeuvres T. 1, p 116)

biello di sua tenerezza anche *istintiva*, un sicuro provvedimento; e se il padre non vuol la morte dei figli neonati, dovrà pur esigere anch' esso che la madre non li abbandoni di quel latte, che per loro le somministra natura. L'organismo e la passione cospirano dunque a crear il *bisogno* di perpetuità; questo bisogno tende a formare perpetuo *per volontà* il vincolo volontario in origine (632 623 segg.): la ragione vede in queste proporzioni una legge di natura (114), e ne inferisce che la natura vuole il maritaggio indissolubile.

1527 Allevati ed educati i figli, è egli di legge naturale che essi rendano ai parenti il contraccambio di quelle cure per cui sorsero a vita fisica e morale? Se non si nega un tal debito, si comprenderà insieme che la unità domestica dalla natura è ordinata a perpetuità. E i parenti col proceder degli anni, a quante vanno soggetti infermità di corpo e di mente, che rendono, or all' un dei due or anche ad entrambi, necessario un tal sussidio per parte sì dei figli sì del consorte!

2. per la continuità dei bisogni

1528 Si pretenderebbe forse rispondere che essi rinunziano col volontario divorzio a codesti lor dritti? sarebbe questo un trasformare la quistione, un violare i principj di ogni dimostrazione della scienza morale. Noi non cerchiamo adesso di *persuadere* ai conjugi la *indissolubilità* del matrimonio *perchè torna a conto* (che è filosofia da *utilitarj*); ma intendiamo provare che l'ordine di natura indica a noi la indissolubilità *come* GENERALMENTE utile, epperò *voluta dal Creatore* (112). Or può egli negarsi che la indissolubilità è, secondo l' andamento naturale delle cose, necessaria a dare ai figli esistenza morale, a conservarne la fisica, a perpetuarne le affezioni? che i parenti, senza tal legge, spezzerebbero i più sacri legami, e rimarrebbero abbandonati di ogni ajuto allora appunto quando è per essi, secondo l' andamento consueto di natura, maggiore il bisogno?

Ma queste proporzioni passano *fra individui contraenti*: il matrimonio per altro non ristringe la sua influenza ai contraenti; anche le famiglie intrecciano per lui le relazioni di affetto e di interesse. Or quali sarebbono in tal proposito gli effetti del divorzio? Se stimasi affronto anche ad un ospite il cacciarlo di casa (*); quanto maggiore affronto cacciarne chi fu scelto per consorte di sì grande opera, qual è il dar vita ad intelligenze novelle, nuovi cooperatori ai divini intenti, nuovi padroni al mondo materiale! cacciarne chi comunicò nei segreti più intimi, negli interessi più cari, nella famigliarità più continua (1519 segg.). ! cacciarne chi perde con tal bando riputazione, pregi ed altri beni irrecuperabili! Un simile affronto non tende egli *naturalmente* ad inimicar le due famiglie? Il divorzio è dunque un ostacolo ai legami fra le diverse famiglie, un germe di dissoluzione nella pubblica società in cui il matrimonio forma *naturalmente* unità di affetti per vario intreccio di sangue. La pubblica onestà poi a che si ridurrà qualor si ammetta codesto incentivo insieme e palliativo di ogni infedeltà fra conjugi? Dunque se l' uomo è chiamato *per natura* a società pubblica, e se la società pubblica fiorisce per la unione dei cuori (943 1031) fra cittadini, o per la loro onestà; il divorzio come è anti-sociale, è parimente anti-naturale.

3. per bene della pubblica società

1530

1530 Dritto individuale, dritto domestico, dritto pubblico sono dunque unanimi a contrastare ai conjugi la dissoluzione di loro unità. Apriamo or la storia, e ci mostrerà un *fatto*, di cui se la filosofia voglia cercar le cause, vi troverà la confermazione del dogma finora stabilito. In ogni nazione che abbia progredito nelle vie della corruzione, proporzionale al corrompersi è stata la smania del divorzio: incominciando dalla antica

4. Il divorzio è voluto dal disordine

(*) *Turpius ejicitur quam non admittitur hospes.*

Roma e venendo sino alla rivoluzione di Francia la osservazione è costante. Qual è la cagione di tal fatto? non è difficile il ravvisarla: quanto è più corrotto un popolo, tanto è più incapace di dominar colla ragione (147 732) le passioni e gli appetiti perpetuamente mutabili: dunque tanto è più incapace sì di formare con saviezza i vincoli maritali, sì di portarne con costanza il peso, sì di scemarne con ragionevole amorevolezza gli incomodi. Dunque quanto più cresce la corruzione tanto dee crescere più ardita la smania del divorzio. Or la corruzione è contraria alla ragione ed alla natura: dunque è contro ragione, e contro natura *per sè* il divorzio. E dico *per sè*, perchè non intendo qui parlare dei dritti che può avere una sociale autorità a *tollerarlo*, di che altrove si disse (1096): può il ben pubblico esigere tolleranza di mali particolari, ma non può render *bene* codesto male; nè l' individuo dee guardar codesta tolleranza come concessione di dritto, ma come condonazione di pena.

1531
Doppio errore del Bentham

Che se ragione e natura condannano codesta dissoluzione, il maritaggio perpetuo è dunque legge di natura, non elezione di volontà private, nè istituzione di pubblici magistrati. Quando dunque il Bentham (*) in favor del divorzio dice che sarebbe assurdo il supporre nel contratto conjugale la clausola—vogliam perpetuo il nostro vincolo, pur se dovessimo arrivare ad odiarci un giorno quanto oggi ci amiamo—; quando inveisce contro il magistrato, che rende indissolubile un nodo, solito a formarsi con poca riflessione e maturità: egli parte da un falso principio, e discorre sopra un falso supposto. Falso principio è che *la natura* non imponga dovere (**) e che questo dovere di perpetuità tutto nasca dal piacere o dall' interesse o dalla legge. Falso supposto è che l' amarsi o l' odiarsi sieno *per l' uomo* atti non liberi, epperò di irresistibile necessità. Ma le leggi positive, quando colla indissolubilità assicurarono alla natura i suoi dritti, alle famiglie la lor quiete, allo stato il suo gran mezzo di onestà e di unità di affetti; le leggi, dico, riguardarono il matrimonio come una *società* i cui doveri debbono fissarsi dalla natura del suo fine, e i contraenti come *uomini* cui la ragione somministra le forze per conformarsi al dovere, a malgrado di passioni talor ricalcitranti: e fece a questi un gran beneficio quando, colla prospettiva della *indissolubilità*, volle farli accorti a non secondare ciecamente i primi impeti della passione.

Che se il raziocinio del Bentham valesse, non potria più ammettersi dovere, e contratto ovunque le passioni potessero un giorno ricalcitrare; nè saria lecito arruolar nell' esercito un giovane ardimentoso, se non a condizione che passato l' ardimento gli sarà lecito fuggir da codardo; nè alzare ai tribunali un giudice, se non gli si permette di violare talor la giustizia. Chi non vede che ogni professione ha *per natura* i suoi cimenti inevitabili ai quali va *necessariamente* soggetto chi prende tal professione? E se in certe professioni, *benchè* abbracciate *contro voglia*, pure è dovere (come nella milizia) sopportarne le *naturali* calamità; per qual ragione verrà da codesta legge universale eccettuato il conjugio, ove la società formasi da *volontaria* elezione?

Non si stipula dunque da' coningi il patto di perpetua unione colla assurda condizione supposta dal Bentham; ma considerando con quella forza di animo, che *ragione* si dice, le relazioni morali sotto forme universali, e comprendendo benissimo esser doveri perpetui quelli che in oggi si ab-

(*) Oeuvres t. 1, pag. 116

(**) Nel che per altro egli è in qualche modo coerente a sè stesso, avendo negato in molti luoghi ogni legge naturale.

bracciano, giacchè la ragione dirà domani quel che dice quest' oggi; si promette di adoprare a compierli le forze della umana libertà; sicuri che mai non diverrà oggetto di odio *necessario* un uom vivente, mentre anzi è dovere sociale verso tutti *universale* benevolenza.

1532 Relazione logica del divorzio col protestantismo, colla rivoluzione, col suicidio

Nel che osservate essere codesta obbiezione quella medesima con cui pretendesi dimostrare insussistente il vincolo di una perpetua religione sociale; *non potendosi sapere*, dicono gli avversarii, *se domani sarò persuaso come oggi* (1311) (*).

Ed ecco perchè il divorzio, *libertà di famiglia*, colà ripullulò e dovette ripullulare, ove si bandì la *riforma luterana libertà di religione*. E per ragioni analoghe toccherà al vincolo maritale la stessa sorte che al vincolo politico; essendo quasi ugualmente assurdo il dire *vivrò perpetuamente colla tal persona* in società domestica o in società politica. La revocabilità del *mandato* per cui secondo le dottrine del patto sociale (422 525 622) si dipende da un sovrano e la revocabilità del *consenso* per cui si è legato ad un conjuge, sono fondate sul principio medesimo; *niuno può essere obbligato a vivere infelice*. Col qual principio si giunge perfino a sciogliere la unità individuale, giacchè sul medesimo è appoggiato dagli epicurei l' orribil dritto del *suicidio* (276).

1533 Tutti cotesti errori nascono dal principio *utilitario*

Togliete a tutte codeste dottrine la base comune; ricordate all'uomo che *il suo bene, la sua felicità è viver nell' ordine*; che sempre egli può conformarsi a questo ordine, poichè ha nel suo operare natural libertà; sempre può conoscerlo, poichè ha la ragione; e la ragione gli imporrà con evidente comando di custodir l' unità individuale, la domestica, la sociale-politica, la universale-religiosa, giacchè natura formò il corpo per l' anima, gli sposi per la famiglia, la società per l' ordine, la intelligenza pel vero.

1534 Obbiezioni e risposte. 1 La infedeltà

Dal fin qui detto si sciolgono agevolmente le difficoltà che sogliono opporsi.—La infedeltà ai patti, dicono, è causa che scioglie ogni contratto; dunque sciorrà anche questo—.Adagio: la infedeltà scioglie quei contratti, ove non è compromesso l' interesse d' un terzo; ma ove questo è compromesso, qual giustizia permette di rovinarlo? Due negozianti si associano per fornire i viveri ad un esercito: la infedeltà di uno di loro renderà lecita all' altro con danno dell' esercito una simile infedeltà? Or nel matrimonio i conjugi si associano per educar figli, crescerli alla società cittadini, a Dio adoratori: figli, società, religione, sono dunque compromessi nella infedeltà ai patti conjugali.

1535 2 Impossibilità di conseguir il fine

— La *indissolubilità*, soggiungono, *in molti casi* impedisce il fine stesso della società maritale: dunque è contro natura.—La *costanza* della società maritale nasce dal bisogno *universale* della specie umana, che senza tal costanza non potrebbe prosperare. Non confundiamo questo fine *universale* della natura col fine particolare de' due contraenti. Questi vogliono il bene loro particolare: la natura vuole assicurare a *tutti* i maritaggi onestà illibata e risultamenti felici: ad ottener questo intento è necessario cessare ogni speranza che mai se ne sciolgano i vincoli: il divorzio, sciogliendoli, sarta un gagliardo impulso a violarli frequentemente. Il divorzio è dunque costantemente contrario al fine universale di natura; mentre la indissolubilità lo impedisce *solo in certi casi* accidentalmente.

1536 3. Pericolo di parricidio

— Gran tentaziono, soggiungono, ad uccidere un conjuge è codesta

(*) Tanto è vero che lo scetticismo è dottrina, non di pura speculazione, ma di pratica, e nella pratica applicazione apportatrice di calamità senza termine ad ogni ordine di società, giacchè ammesso una volta il principio, ad ogni ordine corre naturalmente ad applicarsi.

assoluta inseparabilità!—Quante altre tentazioni consimili ci presenta natura: gran tentazione è una eredità agli eredi, gran tentazione un impiego agli emuli candidati, gran tentazione la gloria a due rivali, l'impero a due pretendenti... La ragione, l'educazione, le leggi e mille altri argomenti di sociale e naturale efficacia sono antidoti opposti a coteste tentazioni: questi medesimi tolgono i pericoli del vincolo maritale. E in verità non basta a tal uopo in gran parte la separazione di casa, la quale per gravi cagioni in ogni società suol permettersi? (CXXXVI).

1537
Epilogo della legge di perpetuità

Riepiloghiamo questa materia importantissima. Le leggi di natura hanno la forza di obbligarci dalla Volontà creatrice; ma razionalmente non possono da noi conoscersi se non pel bene che recano nelle relazioni naturali (107). Or anche i favoreggiatori del divorzio accordano che la perpetuità, almen nello stato normale, è richiesta a prosperare i maritaggi: richiesta perchè si assicuri ai figli educazione e sussistenza, perchè ai conjugi si tolga la speranza di compagnia più gradita, perchè agli interessi domestici si destino solleciti e concordi amministratori, perchè tra le varie famiglie non si spargano inimicizie con danno pubblico.................. Dunque voto di natura è la perpetuità del matrimonio.

Questa legge ha dei pericoli e dei contrasti. Ma qual è quella che non ne incontri? Se la legge deve *legare*, è chiaro che dee sentir qualche reazione. Ma la reazione medesima, siccome nasce principalmente dalla corruzione del disordine, così dimostra vieppiù evidente che la *perpetuità* è voluta dalla ragione e dall'ordine.

L'osservanza di tal legge esige gran valore di virtù. Sì; ma l'inosservanza porta gran danno ed universale: l'imporre per fine sì importante atti difficili, è giusta legge; e tanto più giusta, quando la stessa natura che forma la legge, somministra nella ragione e nella libertà le forze proporzionate.

1538
Il matrimonio abbisogna della religione

Che se a taluno sembrassero queste forze inferiori al peso, avremmo quindi un titolo per concludere esser vero anche nella domestica, ciò che notammo altrove della società pubblica (1036): creata dal suo Fattore perchè prosperasse sotto gli auspicii della religione, la società maritale dovette esser legata a tali leggi di naturale tendenza, che mai non giugnesse a riposo *perfetto* se non col giugnere a conoscere le verità ed a praticare i precetti della religione, di che Egli volle, sua mercè, confortarla. Ed ecco perchè nello stato di società *divinizzata*, a cui fu assunto l'individuo cristiano (1434), il marital legame acquistò nuova forza, a fronte di cui la indissolubilità puramente naturale potrà parer debole, ed imperfetta (CXXXVII).

Articolo III. — *Influenza della società sul matrimonio.*

1539
Le altre società possono influire su questa

L'ammirabile unità con cui dal Superno Artefice venne armonizzato il mondo, ne mette le parti tutte in iscambievoli relazioni più o meno prossime: dal che siegnono leggi più o meno urgenti che ne determinano i movimenti. Non è dunque meraviglia se oltre le leggi dedotte dalla natura stessa della società maritale, le relazioni dei conjugi con altre società possono manifestarci altre leggi. Esaminiamo or dunque se dalle relazioni sociali dei conjugi dedur possiamo altre normo, dettato di natura, che assicurino viemmeglio l'ordine morale dell'umano operare.

Tre sono le principali forme di società costante a cui l'uomo può appartenere, la domestica, la politica, la religiosa: le due prime hanno per fine lor *proprio* l'*ordine esterno*, ma in diverso grado (724 448); la terza ha per fine l'interna rettitudine di mente e di cuore (1430); dalla

relazione a tal fine determinato nascono queste tre società. Ma per conseguir questo *fine* sono necessarii certi mezzi: l'uso di questi mezzi potrebbe in molti casi trovarsi in opposizione colle obbligazioni de' conjugi. Questi dunque dovranno prima misurare attentamente i doveri antecedenti che loro incombono, per non contrarre nella volontaria loro associazione obbligazioni contrarie a quelle che già li stringono, epperò *illecite* e *nulle* (624, 1). Esaminiamo or dunque le relazioni che nascono naturalmente nelle tre società mentovate, e che possono opporsi ai vincoli maritali.

1540
1. Dalla società domestica nasce legge d'impedimento per parentela rettilineare

E in primo luogo la società domestica porta seco due importantissime relazioni, cioè *dipendenza* dal superiore, ed *amicizia* coi consociati. La dipendenza se si riguarda ne' servi nasce da *fatto umano*; ma nei figli dipende da *fatto naturale*: potrà dunque la prima cangiarsi, ma non potrà la seconda (612). Or il matrimonio stabilisce una specie di *amicizia*, epperò di *uguaglianza* fra conjugi (1521), alla *uguaglianza* ripugna (360) la *dipendenza*; dunque fra le relazioni figliali e le conjugali apparisce natural ripugnanza. Altre ragioni, dedotte dall'organismo a confermare tal legge, possono vedersi presso i Fisiologi, i quali osservano anche nei bruti imbastardir le razze se non si incrociano (*). Ma senza ricorrere a queste che da taluno potrebbono forse revocarsi in dubbio, una ve n'è, che al più superficiale osservatore pur salta agli occhi: nel genitore cessa la fecondità, secondo il consueto andamento di natura, a quella epoca in circa in cui nel figlio comincia. Dunque nell'intento del Creatore codesta congiunzione è vietata.

1541
E per parentela collaterale

L'*amicizia* poi che dee legare *naturalmente* i domestici tenderebbe colle passioni *naturalmente* a togliere quei freni che dalla ragione si impongono al maritaggio dell'uomo (1527). La stessa ragione vuol dunque che ove la coabitazione è *naturale* sia *naturale* un maggior ritegno. Or la coabitazione è naturalissima ai fratelli; e diviene men naturale di mano in mano, a misura che la propagazione si va allontanando dal *ceppo*. Infatti la società pubblica è opera di natura, appunto perchè la *propagazione* rende impossibile in molta ampiezza la unità e coabitazione domestica (691). Dunque la ragione ci dimostra nelle relazioni domestiche *naturali* una opposizione colle conjugali.

Un'altra opposizione non meno forte potrebbe offrire contro la *amicizia* domestica, la gelosia che nasce sì naturalmente dal dominio delle persone e degli affetti, come dal dominio (402) dei beni nasce l'escludere altrui dall'uso di quelle ricchezze che son necessarie ad alimentare sè medesimo. Le rivalità domestiche desolerebbero le famiglie, se fossero riguardate come possibili, in tale strettezza di parentela, le nozze.

1542
E per affinità

Il qual discorso puossi applicare in qualche modo anche a certi gradi di affinità (**), ma varii secondo le varie condizioni e fasi a cui va soggetto l'ordine sociale; giacchè in certe circostanze ed epoche diverse, diversa può essere la continuità ed intimità delle relazioni di parentela. Anche l'affinità dunque potrà esigere talvolta quel ritegno medesimo, che è richiesto anche più istantemente e più ordinariamente dalla consanguinità. E questa legge di ritegno siccome nasce da un *fatto* che consiegue *naturalmente* dalle relazioni di parentela e di affinità, così è *nella sostanza* legge di natura, benchè variar possa nella applicazione.

Che se si consideri la tendenza della natura ad *universal* società (1297), si comprenderà, come per questo mezzo la natura medesima tenda a sten-

(*) V. Bentham. l. c. Bergier, dizion teolog art *Matrimonio*.
(**) Dicesi *affinità* una relazione di personal congiunzione, derivata fra non parenti dal maritaggio di parente.

dere le relazioni, ad intrecciare affetti ed interessi (1359 segg.). Il qual *fine* di natura dimostra, benchè meno evidentemente, essere a lei contrario il maritaggio fra stretti congiunti. Onde non è maraviglia se le passioni stesse, secondandone ordinariamente gli intenti, non sogliono, fra persone use a convivere, destare quegli affetti, che svegliano sì agevolmente nei repentini incontri degli stranieri.

1543
2 Queste leggi vengono al *concreto* per autorità suprema

La società domestica stabilisce dunque certe relazioni naturali, da cui la ragione, reggitrice dell'uomo ad onestà, deduce delle leggi che vietano fra certi individui il matrimonio. Ma queste leggi hanno, come molte altre, un non so che di indeterminato, e talor anche variabile (226 408 e segg. 782 segg.), per cui *realmente* ed *in concreto* non produrrebbero quasi verun effetto se non venissero da qualche positiva legge determinate. Onde apparisce evidente essere ufficio di suprema autorità il fissare qui, come altrove, un qualche limite, per cui l'adempimento dei naturali intenti venga assicurato (979 segg.): essa, nel fare questo, ha dalla natura una direzione, un appoggio; ma colla propria autorità renderà obbligatorio un limite, che senza questa ancor potrebbe, salva natura, oltrepassarsi. A un di presso come ella fissa i termini della minorità, benchè dalla natura abbia l'uomo quella maturità per cui ha dritto, dopo certa età, a regolar sè medesimo.

Ed osservate che mentre ella entra in tal guisa a fissare entro termini chiari e precisi la esecuzione del natural diritto, altro ella non fa, se non determinare autorevolmente il risultamento della collisione nei dritti (742). Infatti supponete per un momento una famiglia senza alcun superiore determinato; supponete in oltre che ciascun dei suoi membri, osservando quei fatti che spuntano dalla natura stessa dell'uomo, come i pericoli di rivalità, di discordia ec., li metta a confronto col dritto che egli avrebbe di scegliersi fra le sorelle una compagna; non dovrebbe questo dritto cedere al dritto che ha la famiglia ad ottenere *onesta* e *pacifica* la sua convivenza?... Viene l'autorità domestica, e sostiene con dichiarazione autorevole il dritto *vivo*: sopravviene la pubblica e, nell'ordine più vasto di cui è direttrice, vede nuovi motivi per rinforzare il dritto medesimo (1542). Altrettanto farà l'autorità ancor più universale, la autorità religiosa, incaricata per sua natura specialissimamente della interna onestà. Ciascuna in vigor del dritto ipotattico (710) avoca a sè le decisioni in materia sì rilevante, per assicurar viemmeglio l'ordine inferiore insieme e l'ordine supremo, salvando a ciascuno i dritti non collisi. All'opposto supponete una famiglia *isolata* nel mondo, come quella di Adamo. Qui il dritto alla propagazione supera per molte ragioni i pericoli opposti: cessa dunque nelle naturali relazioni domestiche la causa di impedimento, ed è qui *secondo natura* ciò che in vasta società le sarebbe contraria. A un bel circa come diviene in società più vasta *naturale* il dominio esclusivo delle terre (408), che nella società elementare potria parere talvolta offesa della comune benevolenza. Il cangiamento non istà, come vedete, nelle leggi di natura, ma nella materia a cui sono applicate. Abbiamo dunque nelle relazioni colla pubblica e colla religiosa società un nuovo elemento da cui può venir inceppata la libertà individuale nel formare la società conjugale.

1544
La quale però non ha dritto a *formare* la società conjugale

Ma per non sembrare meco stesso in opposizione, vi prego, lettore cortese, a distinguere il *comandare* o *divietar* le nozze dal *determinarne* gli impedimenti: se altrove mostrai (1113) non aver dritto l'ordinator politico di comandare agli individui in ciò che spetta al fine di natura (*sostentamento e propagazione*) non se ne può inferire lui non aver dritto ad esigere ciò che natura domanda per custodia della esterna onestà *sociale*:

anzi abbiamo veduto essere codesta esterna onestà il fine precipuo della pubblica associazione. Ha dunque *dritto* chi ordina pubblicamente la società, anzi ha *dovere* di fissare in tal materia quello che per la indeterminazione natla potrebbe rimaner frustrato nelle leggi naturali, come avrebbe dritto di assicurare con certe leggi la sobrietà, benchè non abbia dritto a regolare il vitto domestico: e l'autorevole sua dichiarazione *dalla natura* avrà quella forza, per cui, rendendo inabili i contraenti, farà che sia nulla la associazione, ed obbligherà gli associati a separarsi: giacchè società *rea* non ha dritto a conservarsi (450). Ma se, oltrepassando i suoi dritti, egli pretendesse (come *dicesi* essere stato un di consiglisto ad un valoroso generale (*)) di unir gli sposi *a misura della statura*, o di entrare in altro modo nel cerchio della naturale operazione dell'individuo in ordine al conservarsi ed al propagarsi; allora la natura non lo assisterebbe colla sua forza, e l'ordinamento sarebbe oppressivo e nullo. La società pubblica dunque non ha dritto di impedire a suo capriccio i matrimonj, ma solo a *dichiarare autorevolmente* ciò che l'impedisce secondo natura.

1515 3 Natural dipendenza del matrimonio dalla religione

Suppognamo adesso che una pubblica società abbia riconosciuto una voce soprannaturale, interprete *infallibile* delle leggi di onestà (1430), ed abbia promesso di accettarne da lei le norme, persuadendosi che queste non possono errare; anzi suppongasi inoltre che con molti altri popoli la mentovata società pubblica formi, sotto quella voce autorevole, una sola *aggregazione spirituale*; a chi toccherà in tal caso il dichiarare ciò che è *onesto* rispetto alla maggior società, vale a dire alla società spirituale? Ognuno vede a chi tocchi. Si dee con tal dichiarazione guidare tutta *la maggior* società; dunque tocca alla sua suprema autorità (426): si dee *dichiarare l'onestà secondo natura*; dunque tocca a chi è maestro dell'onesto: si dee dar leggi ad una società il cui fine partecipa assai dello spirituale e sacro (1519); dunque codesto fine dee conseguirsi sotto la guida della sacra autorità. E se questa, santificando i vincoli conjugali, ne formasse un atto di culto, molto più sarebbe in *dovere*, non che in *dritto*, di regolarne al fine spirituale le forme esterne.

1516 Che dee governar i conjugi e tutelarne i figli

Dal che apparisce che quando la Chiesa cattolica, avocando a sè ogni dritto nelle cause matrimoniali, prese sotto sua tutela le generazioni future; lungi dall'arrogarsi dritti altrui, usò quel dritto comunissimo che in ogni società ipotattica alla *protarchia* naturalmente appartiene (710); ed inoltre compì quel dovere che obbliga (728 760) ogni società ad aver cura maggiore in favor dei più deboli: perocchè e chi più debole dei *nascituri*? Apparisce insieme quanto savio sia agli occhi dei veri *cattolici* il divieto dei matrimonii misti (**): il permetterli involge nella ruina spirituale, col conjuge cattolico, anche la prole che nascerà: onde l'evitarli (tranne casi straordinarissimi) dovrebbe esser cura di quel medesimo che, formando società conjugale, mira, come è debito d'uom ragionevole, a procacciare *veri* adoratori al Creatore (1514 segg.). Ma poichè molti, strascinati da altre mire, possono obliarne il dovere, l'impedire nei consorzii domestici tal disordine del superiore, e tal ruina pei sudditi (707 segg.), è debito di quella maggiore autorità a cui s'aspetta il guidare per via dell'ordine esterno gli *interni* movimenti dell'anima verso il Bene infinito.

1517 La autorità politica regola

Non per questo è disdetto nella Cristianità alla società pubblica il regolare al suo fine gli effetti civili della congiunzione maritale; perocchè

(*) Federico II, cui si faceva sperare di assicurarsi una generazione di granatieri colossali.

(**) Cioè di Cattolici con Infedeli o Eterodossi.

Il *civile* ma non toglie il *vincolo*

gli effetti civili sono di una *competenza* e ristringonsi al cerchio di una *sola* società pubblica: ben inteso che in questo ancora ella dee guidarsi colle consuete norme richieste in ogni legislazione (1075 segg.). Ma nel determinare codesti effetti puramente materiali ella non può impedire che il naturale vincolo indissolubile si formi per man di natura, e dalla Religione consacrisi; anzi neppur disconoscerlo o trasandarlo, giacchè aggregandosi alla spiritual società, la pubblica dichiarò Lei giudice, secondo i dettati cristiani, sì della naturale onestà, sì dei riti e dell'ordine spirituale, a cui la propagazione umana è precipuamente diretta (1519).

1548 Prospetto filosofico delle cause di *impedimento*

Dal fin qui detto non sarà malagevole determinare con principii di natural filosofia un ragionato prospetto generale delle cause che possono impedire la conjugale associazione, considerata *in sè*, e nelle tre società *domestica*, *pubblica*, *religiosa*.

Per sè I. Il matrimonio è società *volontaria* (1515 segg.): dunque ove non è *volontà* non è matrimonio: la volontà cessa or per *ignoranza* or per *violenza* (198 segg.). *Ignoranza* e *violenza* impediranno dunque il vincolo della associazione.

II. Se è società è *cooperazione* (306): dunque ove è impotenza o fisica o morale ad ottener il fine, ivi non può essere associazione conjugale.

Considerato poi *nella società* il matrimonio può essere impedito o pei doveri delle parti *fra loro*, o pei doveri antecedenti *verso persona terza*.

III. *Tra loro* potranno nascere doveri e impedimenti per ragioni di *parentela* o di *affinità* o di *onestà*; dei quali varia può essere la natura e la forza (1540 segg.).

IV. Rispetto a *persona terza*: questa potrà essere in dritto di disporre o delle azioni o della persona (*padrone* o *consorte*): i suoi dritti anteriori vietano i posteriori inconciliabili.

1549 Applicazione per legge positiva

È facile la applicazione di questa divisione agli impedimenti canonici, e non può non riuscire utile insieme e dilettevole a chi ama filosofar sul diritto, il vedere fondato in natura ciò che viene stabilito dalla più sacra di tutte le autorità. Dal 1. capo ripetonsi gli impedimenti di *errore* e di *rapimento*:—dal 2. quelli di *impotenza* e di *voto*:—dal 3. quelli di *cognazione*, di *affinità*, di *delitto*, di *clandestinità*: — dal 4. quelli di *condizione* o servitù, di *ordine*, di *religione* diversa; e quelli di *sponsali* e di *matrimonio*. Ma, ricordiamcelo, si ripetono come dichiarazioni applicanti in concreto il dritto naturale, che sarebbe per sè generico e indeterminato: epperò includono nella loro idea, oltre il dritto naturale, un elemento positivo; senza cui se ne vedrebbe, sì, una certa convenevolezza, ma non una chiara e precisa obbligazione. Dal che ne siegue che le mutazioni avvenute nelle leggi sul matrimonio dal principio del mondo fino a di nostri, non sono mutazioni di legge naturale, ma di elemento positivo.

Articolo IV.—*Della autorità nella società conjugale.*

1550 Principj da cui nasce la sua forma sociale

Determinata la natura, il fine, le leggi naturali di questa società sì necessaria, dobbiamo determinarne la *autorità*. Essa dee posare in chi è più atto ad ordinarla al suo *fine* (477 495 614): or questo fine è moltiplice, come sopra è detto, potendosi riguardar il matrimonio come società *volontaria*, *propagatrice*, *domestica*, *amichevole* (1520 segg.).

1551 Elemento democratico

In quanto volontaria ella potrebbe prendere forma e di società *uguale* e di *disuguale*, secondo che uguali fra i contraenti o disuguali sono gli interni impulsi di affetto, di bisogno, di interesse ec. (625 segg.): insomma il più debole riceverebbe naturalmente dal più indipendente la legge. Ma la natura vi ha aggiunto il dovere di *amicizia* epperò un elemento di u-

guaglianza: anzi qualche cosa più che uguaglianza, la legge del *sacrifizio reciproco* (1509 2.). Sia dunque pure qual si voglia per altri titoli la situazione della autorità conjugale, sempre sarà condita da certa naturale uguaglianza amorevole, che negli intenti diviui ammorbidir dovrebbe la necessaria obbedienza sociale.

1552 Elemento aristocratico: sua varia influenza

Riguardiamo ora il matrimonio come società *domestica* destinata a soddisfare i bisogni quotidiani. Siccome di questi, i più urgenti ed insofferenti di ritardo sono il cibo ed il tetto; e questi son frutto di ricchezze o personali o reali (*forze* o *averi*); così il più forte e dovizioso darà naturalmente la legge. Onde se presso tutte le nazioni ogni ricchezza dipendesse, come tra i selvaggi (*), dalla robusta fierezza di un braccio indomabile; il comando nella società maritale apparterrebbe sempre al sesso maschile. Ma fra nazioni colte dove gli animi sono pieghevoli alla forza morale e gli averi difesi dalla tutela sociale, la forza materiale è un nulla. Qui dunque dee naturalmente scemare la preponderanza del sesso maschile, e la donna acquistar dee maggiore indipendenza a misura che regna maggior coltura (**). E se a lei appartengano quasi totalmente gli averi, ella potrà maneggiare quasi totalmente la *domestica* autorità (513 segg.).

1553 Elemento monarchico; è il più proprio del matrimonio

Ma perchè arbitra del governo domestico, la donna potrà mai dirsi uguale *assolutamente* al marito nella società *conjugale* considerata *in sè* propriamente, cioè in quanto è *propagatrice*? Senza chiedere dalla Fisiologia il sussidio di sue osservazioni sulle leggi delle funzioni organiche, osserviamo che oltre la debolezza di intelletto, più atto *ordinariamente* nelle donne a cure minute, che a vasti concepimenti (***); oltre la fiacchezza del cuore che rende sì rare nel *sesso imbelle* le Amazzoni; la donna nello stato conjugale dovrà *necessariamente* e *costantemente* passare metà dei suoi anni più floridi nelle difficoltà del portato, e l'altra metà nelle sollecitudini dell'allattare. Ella è dunque, *come donna, naturalmente* (495) più debole all'operare: dunque dalla natura ella è destinata nel matrimonio a qualche dipendenza. Dipendenza che può essere e mitigata e quasi anche paralizzata per gli altri capi (1551 segg.); ma che nasce dall'ordine di natura relativamente al fine precipuo della società *propagatrice* (CXXXVIII).

Concludiamo che se il matrimonio potesse considerarsi come società puramente *propagatrice*, il marito vi possederebbe sempre la autorità; ma siccome esso nasce da società volontaria, e nascendo non può a meno di produrre una società *domestica ed amichevole*; così nella sua origine l'autorità può subire molte condizioni, purchè non sieno opposte al principale suo scopo; e nel suo progresso può venir inceppata da autorità di altra natura, la quale può trovarsi e nella moglie e financo nei figli. Così un regnante abdicatario può trovarsi sotto la autorità sovrana del figlio che gli succede, e in quegli stati ove non vige la *legge salica*, la Reina ereditaria può comandare al marito straniero o suddito.

(*) « On ne saurait douter que les Germains achetaient leurs femmes: la loi « des Bourguignons porte ec .... Les femmes sont parmi les Guyennais une vraie pro« priété. Il en est de même parmi les Natchez, dans plusieurs tribus Tartares, en « Mingrélie, chez plusieurs peuplades Nègres en Afrique etc. » (Guizot, Leç. VII, pag. 193).

(**) Dal che si comprenderà come nel Cristianesimo la donna acquista il sommo della libertà, perchè vi è compressa in sommo grado la forza dal dritto, e questo dritto è santificato dal sacramento. « La femme chrétienne est un être surnaturel « etc » V. Maistre, Du Pape L. 3, c. 2.

(***) Il tribunale delle sedici matrone in Elea, e lo arbitrio accordato alle donne Galle da Annibale, sono anomalie e non regole (V. Cantù, St. univ. t. 4, pag. 167): codesta influenza *governativa* vien riguardata dal Guizot come uno dei caratteri della barbarie fra i Germani, gli Uroni, ed altri Selvaggi d'America (Leç. VII, pag. 191).

1554
Forma del governo conjugale

La società conjugale, dunque, considerata nel *fatto* più rigorosamente suo proprio, è società *volontario-monarchica*, ove la monarchia nasce da *elezione-doverosa*: *elezione* della persona, *doverosa* nella natura della società. Considerata poi nei fatti men proprii del fine principale, ma che per altro naturalmente ne derivano, è società *mista* epperò variabile nelle forme accidentali.

ARTICOLO V. — *Della società paterna e sue limitazioni.*

1555
La paterna è società disuguale

Dalla società conjugale nasce per *fatto di natura* la società paterna in cui sono associati i figli ai parenti in relazioni evidentemente *disuguali* (614 segg.). Giacchè se si riguarda la loro unione in quanto è *coabitazione*, il padre, e sotto lui la madre, già posseggono la domestica autorità (611). Se si riguarda in quanto è per *generazione*, il figlio tutto ebbe dai parenti (356), tranne l' anima dono del Creatore: la sua relazione con essi è dunque di beneficato a sommi benefattori epperò include il debito di gratitudine e di contraccambio che lo costituisce naturalmente dipendente. Se si riguarda in quanto è richiesta per suo *sostentamento* ed *educazione*, il bisogno *fisico* ed il *morale* gli accennano (628) che egli dipende e nel corpo e nella mente. Finalmente se si riguarda il figlio come continuazione dell' essere paterno a cui egli dee sottentrare nell' adempiere il debito di adoratore ed esecutore dei disegni eterni (1514), è chiaro che la *continuazione* dipende essenzialmente dall' *antecedente*. Autorità, benefizii passati, benefizii futuri, generazione, rendono dunque i parenti naturalmente superiori dei figli loro.

E qual è la forma di questo governo? Essendo esso una conseguenza del maritaggio, è chiaro che da questo dee derivare necessariamente la sua forma (468 segg. 614). Or il maritaggio, come poc'anzi è detto, ha varie forme secondo i varj aspetti sotto cui viene considerato (1519 segg. 1551 segg.): come società *propagatrice* (titolo primitivo ed essenziale della società maritale) il matrimonio ha forma monarchica; come società *amichevole* forma democratica; come società *domestica* forma variabile a volontà del contraenti. La forma dunque del governo paterno sarà *per sè* precipuamente monarchica, ma potrà venir temperata dalla maggiore o minore influenza dei fatti particolari, che dar possono alla donna il potere di dritto o di fatto. Ed è qui ammirabile la sapienza infinita di quel Dio che formò questa società, nell' avervi così temperato il potere irresistibile della somma autorità per mezzo della tenerezza materna, incaricata dalla natura della funzione di *rimostranza* (1070): si ammira qui un potere *assoluto* che dà somma unità a' socj, epperò somma perfezione alla società; ed insieme il sommo della libertà nell' organo rappresentativo per ben della moltitudine.

Ma la pienezza del poter monarchico non lo concentra mai sì, che non debbano in qualche modo distribuirsene le funzioni (691 1049). Il poter *costituente* risiede essenzialmente nel consenso de' parenti, da cui la società ebbe origine: essi nel contrario piantarono la legge *fondamentale*, secondo la quale il Capo di casa dovrà stabilire gli altri articoli di reggimento. Il poter *deliberativo* per ciò che riguarda *ispezione* domestica e *rimostranza* viene affidato principalmente alla donna, giacchè ella è dalla natura stessa tenuta a guardia dell' ordine domestico, mentre il marito dalla natura sospinto a negoziare al di fuori, è fornito a tal uopo di mente, di forza, di attività, di imponenza, per cui gli si fa quasi angusto il recinto domestico. Al marito principalmente si spetta il poter *legislativo*, se i fatti accidentali non vengano a temperarlo: ma anche prescindendo da

questi, quel potere vien temperato per la natural dipendenza in cui trovasi dalla *deliberazione*, epperò dalla donna che ne è compagna naturale. Per ragioni consimili nella donna risiederà ordinariamente il potere *governativo* ed *amministrativo* interno, una col primo grado del poter *giudiziario*: il grado di appello, il governo in relazione all' esterno, la amministrazione universale e la forza sociale, sono funzioni del marito: al quale si compete, come ognuno vede, tutto ciò che suole avere maggior efficacia, salvo solo la immediata esecuzione interna, la quale è affidata anzi al soverchio amore che alla forza.

La società dunque dei figli coi parenti ha forma *disuguale*, per sè *monarchica* nel dritto, ma *temperata* nella esecuzione. Questa forma poi, come quella che è opera di natura, trova nelle naturali propensioni di amore, di beneficenza, di dipendenza, di interesse, tutte le guarentigie *possibili*: chè tale è sempre l' oprar di natura. A quei complicati meccanismi di contrasto, ove l' uomo con migliaja di forze morte produce stentatamente un penoso equilibrio, ella sostituisce una forza viva; che, da sè sola operando, tanto ottiene più sicuramente l' intento, quanto nell' operare è più viva e men contrastata.

1556 Limiti della autorità

Ma perchè società *disuguale*, non è però che la obbedienza del figlio e la paterna autorità non abbiano limiti, come non ha termine la riverenza figliale e la gratitudine (356 nota). Questi sensi di animo che riconosce *volontariamente* la natural sua dipendenza nell' essere e nell' avere, finchè stanno racchiusi nell' intimo del cuore non impediscono alcun dovere o dritto: ma l' obbedienza che consiste nel conformar le opere all' ordine di chi comanda, potrebbe in molti casi incrociare il tranquillo procedimento dei dritti, epperò dee conoscere il valore del dritto che la muove per contrapporlo a quelli con cui potrà talvolta venire in collisione. Esaminiamo or dunque dove si stenda, sotto l' autorità paterna, il dovere di obbedienza figliale.

1557 Limiti nella durata dedotti dalla coabitazione e benefizj

Ella è, abbiam detto, obbedienza *domestica*; dovuta al supremo ordinator della famiglia per l' *universal* legge di società, ridotta al concreto pel fatto di *coabitazione* (513 segg.). Per questo capo è dunque evidente che se cessa il fatto di *coabitazione*, cesserà l' obbligo attuale di obbedienza. Or il fatto di *coabitazione*, può cessare in mille guise: in mille guise dunque può cessare l' obbligo di obbedienza domestica. Non così può cessare mai l' obbligo di *gratitudine* e di *contraccambio* fondato sui benefizii ricevuti: questi non potendo mai nè annullarsi nè pienamente contraccambiarsi, sempre debbono rimanere vivi e parlanti nel cuor del figlio. Ma da questi obblighi non nasce dovere di *obbedienza*, giacchè la obbedienza è propriamente quella virtù che rende *il suddito* pieghevole al volere che *ordina la società* (435); or il benefizio passato non suppone attual società da ordinarsi. Dunque non include essenzialmente alcun dovere attuale di obbedienza. Inoltre il *benefizio passato* non include la idea di saviezza presente: or l' *ordinare* allora è retto quando muove da saviezza di ragione presente (1018). Dunque la idea di *benefizio passato* non ha veruna relazione essenziale coll' *ordinare*, nè per conseguenza coll' *obbedire*. Onde concludo che la obbedienza non nasce dalla perpetua *riconoscenza*, perchè questa non suppone nè la *materia* dell' ordine nè il suo *principio* (nè *società* nè *ragione*).

1558 Dedotti dalla educazione ed istruzione

Consideriamo la società dei figli coi parenti relativamente al conservarsi e perfezionarsi. Se ciò riguardisi relativamente al corpo, verrà giorno in cui finirà nel figlio il bisogno di alimenti, sviluppate che saranno le forze per procacciarseli da sè medesimo. Per questo capo dunque la unione e la dipendenza potran terminare relativamente al corpo. E termi-

nar potranno del pari relativamente all' animo, giacchè la *istruzione* della mente e la *educazione* del cuore in ordine alla *onestà* e *felicità* naturale non sono opera eterna, nè dipendono solo da guida umana: questa ne gitta i semi, ne sterpa gli ostacoli; ma ciò che vi è di *positivo* progresso, è opera anzi della natura che dell' artificio umano. Dal che ne siegue che ben può giugnere un tempo in cui l'*istruttore* ed *educatore* umano, ajutato dall' interno lavorio di natura, o, diciam meglio, del Creatore, istruttore ed educatore *interno* (*). Nel qual caso non solo il figlio non sarebbe obbligato ad obbedire; ma potrebbe talora, in favor del *vero* e dell'*onesto*, trovarsi obbligato a resistere.

1559
Dedotti dalla generazione

Resta dunque solo che vediamo se il figlio debba al padre obbedienza perpetua, in quanto, erede dell' *essere*, sottentra a lui nell' ammirare ed eseguire i disegni del Creatore per quello spazio di tempo che durerà a vivere. Ma se ben si mira, l' *essere* che il figlio ricevea dal padre è il *materiale*, il quale dee per natura governarsi dalla *ragione* (147), dono immediatamente del Creatore. La ragione poi diretta ad eseguire gli intenti del Creatore (112), questi dee prender per guida; epperò, ove per altri motivi non debba dipendere dal cenno paterno (come per *educazione* o *coabitazione* ec.), non sarà certamente astretta a dipenderne nella esecuzione di tali intenti, de' quali essa nella coscienza è il naturale oracolo (265).

1560
Limiti di competenza

Mai dunque non finirà nei figli il debito di riverenza e di gratitudine: ma l' obbedienza figliale può avere i suoi termini, secondo che finiscono *i fatti* dai quali ella spunta. Or questi *fatti* possono e limitare la competenza del patrio potere, e in questi limiti ancora andar terminando a poco a poco per insensibile alterazione e progresso delle facoltà fisiche e morali in colui che obbedisce, e talvolta ancora in colui che comanda. Convien dunque esaminare 1. dove sia *competente* la autorità paterna: 2. come vada scemandosi una tal competenza.

1561
Nell' ordine domestico gli atti esterni

L' autorità paterna, *come domestica*, riguarda l' ordine domestico, e per conseguenza è limitata all'esterno: potrà dunque esigere dai figli per questo titolo tutto ciò che al ben comune di una *famiglia* può mai richiedersi: ordine nelle azioni, nelle fatiche, nelle spese; unione reciproca e tratto cortese; adempimento, almeno esterno, di tutto ciò che impone la onestà e la religione professata dagli individui; allontanamento da quanto potrebbe offendere o il corpo o l' onore o la coscienza.... fin qui è dritto paterno l' ordinar la famiglia armonizzandone l' opera a ben comune.

1562
Nell' educar il fanciullo atti anche interni

Ma potrà egli volgere anche all' interno i suoi ordinamenti? Come *ordinator domestico*, no; il suo dritto sarebbe limitato allo esterno: ma egli è *padre*, epperò *istruttore* ed *educatore*: or l' ufficio di *istruttore* è diretto a guidar l'*intelletto*, quel di educatore la *volontà* (1520); se *dee* guidare codeste interne potenze egli ne ha il *dritto* (349 segg.): dunque il padre, come istruttore ed educatore, ha dritto ancora a regolare l' interno dei figli. Ma *quando* e *fino a qual punto*? ognun lo vede: *quando* ne hanno il bisogno, e *fin dove* questo bisogno si estende. Or il bisogno del fanciullo è universale, giacchè sul principio nullo uso egli ha delle facoltà mentali: la intelligenza paterna determina per lui quel fine a cui dee mirare la ragione, la coscienza paterna ne guida l' operare: e il fanciullo,

(*) Dal che si comprende che la mia proposizione non è in opposizione colla sapienza infinita di Colui che disse — *non est discipulus super magistrum* — *Un solo*, disse altrove Egli stesso, *un solo* è il vostro *maestro*; ed è quel *Verbo che illumina ogni uomo vegnente al mondo*. Or da codesto *Verbo maestro* l' uomo dipende essenzialmente (228 segg.) appunto perchè ne è perpetuamente discepolo; ma non così dal magistero umano.

incapace dapprima di morale operazione, è portato dallo istinto a pensare col padre, a volere ed operare come egli impone. Qui dunque è chiaro il *dritto* o piuttosto *dovere* paterno: se il figlio *giudica* e *vuole* ed *opera* per impulso del padre *nè può fare altrimenti*, il padre *dee* nel figlio giudicare con verità, volere l' onesto, ed operarlo.

Si trasfonde dunque dal padre nel figlio non pur la fisica ma anche la morale attività. Nè vale il dire che in quei primi albori la ragione ancor tace, epperò non può la comunicazione dell' impulso paterno appellarsi comunicazione di attività *morale*. Imperocchè quelle prime idee e giudizj benchè non sieno atti compiuti di ragione, già ne sono il principio; e se il primo atto di ragione dee shocciare da principj anteriori (80 e segg), giacchè non è un lampo repentino, ma una progressiva deduzione; il primo atto compiuto di ragione nel figlio dipenderà in gran parte dal modo con cui ne avrà ricevuti dal padre gli elementi.

1363 Doveri in tal proposito

Dal che si comprende in primo luogo l' orrendo abuso che fanno di loro autorità quei parenti che alla ragionevolezza nascente dei figli loro spirano l' anelito appestato della menzogna e della malvagità; e si fanno omicidi moralmente di quella ragione che dee svilupparsi, secondo natura, per influsso principalmente dei genitori, in cui sta tutto l' esser morale dei figli loro (75 138). Eppure questo *infanticidio* spirituale è commesso talora a sangue freddo da genitori, che *si dicono* cattolici, nei matrimonj *misti*, allorchè nell' atto del contratto inseriscono la clausola che *i maschi verranno educati alla religione paterna, le femmine alla materna*. Che tal clausola si accetti da chi professa o di non aver religione, o di ammetterle tutte (*), facilmente si intende: sembra anzi che codesto *indifferentista*, se ama la concordia domestica, potrebbe lasciar di buon grado al conjuge cattolico il pensiero di trasfondere nei figli tutti le medesime dottrine. Ma che questo secondo, professando che il miscredente non avrà salvezza, prenda intanto per atto pubblico solenne impegno di mandare metà dei suoi figli in perdizione eterna: questo in verità è un tratto di assurdità, di crudeltà, di empietà tale, che farla raccapriccio, se non si comprendesse esser veramente per costoro il *cattolicismo* un puro titolo *geografico*, secondo la obbiezione del militare filosofo (**).

1364 Filosofia del sistema cristiano nel propagarsi

Si comprende in secondo luogo quanto sia ragionevole e filosofico il procedere della società cristiana, che dai parenti riceve quasi in dono la intelligenza dei figli nel battesimo: imperocchè dei parenti è veramente in quei primi anni l' elemento morale che va in quelle menti sviluppandosi;

(*) Questa è la condizione ordinaria dei Protestanti odierni, almeno se diamo fede al Ministro Mr. Paschoud nell' opuscolo *Qu' est-ce qu' un Protestant*; giacchè ivi è detto che il Protestantismo consiste « dans la liberté d' examen, dans la « liberté de croyance, dans la liberté de culte pour tous et pour chacun ». Consuona a lui Mr. de Chenevière (*de l' Autorité dans l' Église réformée* p 38 segg): « Tous les membres de l' église ont le droit et font bien d' exami- « ner d' *après* LEUR *raison* et l' évangile, si les doctrines qu' on leur propose « sont conformes à la parole de Dieu » (Ap. Perrone, De Eccles. p. 1, c. 3, n. 298, nota 1) Quanto sia conforme *alla ragione* che il fanciullo si regoli in ciò colla *sua* ragione, sel veggano codesti signori (575): ma se paresse alla *sua* ragione un po arduo il decidere tali quistioni di dritto religioso e di scienza poliglotta alla età di dodici, di quindici, di diciotto anni, pare che il giovine protestante opreria prudentemente aspettando a pigliar una qualche religione in età più matura: onde l'Emilio di Rousseau presso loro non avrebbe gran torto. Gli idioti poi cui *la* LORO *ragione* probabilmente neppur a sessant' anni, non dirà in tali materie nulla di *ragionevole* (giacchè non è *ragionevole* il decidersi senza un *perchè)*, non dovendo assoggettarsi alla autorità del loro predicante, *avranno dritto e faranno bene* di decidersi nell'altro mondo. *Ajournement*

(**) V. Bergier, Dizion Teol. V. FEDE p. 343 e 347.

ed essi, se credono realmente al Dio che parla nella Chiesa, *debbono*, poichè possono, piegare a tal voce infallibile, come la propria, così la mente e la coscienza de' figli (235 885). Onde il Ginevrino, che al suo Emilio vorrebbe ricusato da genitori snaturati il latte delle prime religiose istruzioni, pretende un assurdo insieme ed una empietà: una *empietà*, perchè vuole che i parenti non pieghino al Sommo Vero quegli animi teneri, dei quali hanno piena balia: un *assurdo* perchè pretende che la ragione umana aspetti il giorno assegnatole dal Sofista, per produrre di repente, qual Minerva nata dal cervel di Giove, la scienza dell' *Essere* e della *Causa* infinita, a cui tende fin dai primi anni la curiosità del fanciullo, indagatrice (e talor sì importuna!) del *perchè* di ogni cosa: quasi non fosse alla ragione *essenziale* il progredir passo-passo (*dis-correre*).

1365 Necessità di educar da bambino

Ma indarno codesto Encelado muove guerra alla natura: potranno i suoi sofismi rendere il padre incredulo, ma non gli torranno mai dal cuore la brama di veder nel figlio riviver sè stesso; nè dal cuor del figlio la natural conformità alle idee paterne. Onde il tacere assolutamente di ogni religione sarà, non già un sospenderne nella mente del figlio ogni idea, ma un persuaderlo che nel padre non è senso di religione, e per conseguenza un indurlo ad abbandonarne egli pure ogni senso (*). Ma basti di codesto sistema ormai screditato: e torniamo al fanciullo che produsse il primo atto compiuto di sua ragione. Egli non è perciò venuto in possesso di tutto il vero, del quale appena una scintilla gli balenò alla mente: per lungo tempo abbisognerà ancora di magistero che autorevolmente lo guidi nell' acquisto delle idee le più necessarie e le più volgari; delle quali, se gli vengano proposte, ravviserà almen confusamente la convenevolezza: ma che, se niuno le proponga, gli rimarranno lungamente ignote. È egli intento di natura che gli vengano proposte? e perchè formò natura la intelligenza, se non pel vero? perchè la società, se non per agevolarne e perpetuarne la notizia (330 segg.)?

1366 Continuerà nella adolescenza, ma decrescendo

Continuerà dunque nel padre il dovere di istruzione, nel figlio quello di docilità assoluta, finchè giunga quel giorno, in cui, già matura la ragione, sarà capace di ricercare le basi del proprio operare, e di conoscerne e seguirne le leggi. Allora finalmente, se la ragione del padre sola gli si presenti e fornita solo di quelle forze che ad ogni uomo natura comparte, il figlio giunto a forze uguali, epperò ugualmente capace di conoscere il vero, alla propria ragione dovrà finalmente quella obbedienza, che prima dovette per dettato naturale alla ragion del padre. Che se il padre, aggregatolo seco ancor bambino a quella società immortale, in cui la tradizione primitiva conservò e sviluppò al lume di profezie e portenti ogni germe di vero, sarà venuto di mano in mano spiegandogli, a proporzione della sua intelligenza, la evidente credibilità di sua fede; allora il figlio o dalla forza di questi motivi, o almeno dalla moltitudine e dal valor dei credenti sarà convinto non essere ragionevol cosa l' opporsi col debole vigor di sua mente (**) a tanta mole di autorità (575 segg.); ed emancipato nella

(*) Odasi in tal proposito una Dama il cui nome la mostra concittadina del sofista misantropo. « Il est clair que nulle excuse ne peut être admise pour accorder « la priorité à d'autres pensées sur les grandes pensées de la religion . . Lorsque « dans la suite il (l'enfant) s'aperçoit qu'on n'a donné nulle importance dans « l'application à ce qui en a le plus comme idée générale, il peut légitimement « conclure qu'on l'a trompé a l'égard du principe même, et qu'on l'a payé de « phrases vides, auxquelles on n'attachait aucun sens. » (M. Necker Saussure, Éduc. « progressive T. 2, L. 4, c 1, pag. 9)

(**) Il Sig. Guizot che, da buon Protestante, sostiene nella VI lezione sulla civiltà europea essere *un suicidio morale l' abdicare il governo di sè medesimo*, *del proprio pensiero*, *della propria coscienza*, dovrebbe dimostrarci che un idiota ha torto ed è

intelligenza dalla autorità paterna, pure continuerà ad essere *uno* con esso lui nel pensare, perchè governato come lui da supernale maestra. Dal che apparisce come la fede cristiana, propagandosi quasi col sangue, formi la *unità* epperò la felicità domestica, come tende a formar la politica (871 segg.): e la formi con un procedimento *naturale* e *di fatto*.

1367 Applicazione delle dottrine esposte al dritto sociale sulla religione

Credemmo necessario dare qualche ampiezza a queste dichiarazioni del dritto di *educazione*, per compiere la teorla dei dritti sociali in materia di religione, ove lasciammo qualche sospensione riguardo ai fanciulli (889). Imperocchè potea quivi proporsi un dubbio: — Se la religione non è *socialmente* obbligatoria a chi non l' abbraccia per sua volontaria elezione, come sarà obbligatoria per quei tanti che da fanciulli se ne vanno imbevendo senza pur avvedersene? e parlando in ispecie del cristianesimo, quale obbligazione contrarrà il fanciullo, per cui al sacro fonte altri promettono ciò che egli neppur comprende? — La difficoltà ha qualche apparenza per coloro che vogliono alle loro teorie stiracchiar la natura, senza mirare *ai fatti*: ma per noi che tutta la filosofia riduciamo a contemplare i fatti, analizzarli e dedurne le conseguenze, per noi, dico, i fatti già contemplati chiariscono il dritto Se egli è fatto evidente e continuo che in ogni materia il fanciullo per guida di sue volontarie operazioni riceve dai parenti, dalle nutrici, dagli educatori le prime idee, e che con queste idee, accettate in buona fede, ragionevolmente egli opera negli atti suoi volontarii; se sarebbe non solo ridicolo ma assurdo pretendere che il fanciullo non operi ragionevolmente finchè non avrà penetrato le cause intrinseche delle cose; molto più ridicolo sarebbe pretendere che egli non debba accettar dal padre le idee, tanto più necessarie eppur più astruse, dell' onesto e del vero religioso, e con queste *volontariamente* operare. Ragionevole è dunque il legame, che egli contrasse colla società, di vivere religiosamente: ma ragionevole a proporzione di quei principii che nei primi anni egli bevve dalla paterna istruzione, e di quella autorità sacra da cui il padre veniva indettato. Se col crescere della intelligenza ei si avvedesse di evidente inganno orditogli dai maestri, codesti ignoranti o ciurmadori non avrebbero più dritto all' ossequio strappatogli prima per tradimento: e tale era la condizione del giovanetto dalle ombre del gentilesimo convertito alla fede. Ma finchè egli non dimostra traditore o tradito quel padre da cui ricevè le prime idee religiose, per le quali si indusse, crescendo negli anni, a ratificar con progressiva adesione volontaria il dono, fatto dai parenti alla Fede, della sua intelligenza allora appena albeggiante; egli è legato da quel dono che fu ragionevole e dalla propria ratifica, che fu di più volontaria (235), a non fallire alla promessa, a non isconvolgere la società; ei trovasi nella circostanza medesima in cui si trova ogni altro che abbia in età matura abbracciata volontariamente la religione (886); e i suoi protesti sulla insufficienza di lume con cui l' abbracciò hanno quella forza medesima che i protesti di chi niega potersi uomo legare a non cangiar opinione (1311 CXIX segg.), non sapendo se ragioni più forti non debbano esigere tal mutazione.

1368 Conclusione. Dritti paterni verso del figlio

Ma da questa breve digressione torniamo all' assunto principale, e conchiudiamo che il padre ha un dritto perpetuo a riverenza ed aiuto; ha dritto immutabile nell' ordine domestico ad obbedienza finchè il figlio coa-

moralmente suicida, quando presta fede ai dotti che asseriscono il moto della terra e la gravitazione dell'aria. Noi che siam persuasi (575) nulla essere più ragionevole che il credere a chi *conosce il vero*, che niuno lo conosce meglio della Verità infinita, che la Verità infinita rimase colla sua Chiesa fino alla consumazione dei secoli: noi, dico, speriamo ricevere piena assoluzione da questo *moral suicidio*, quando permetteranno allo individuo umano di credere ad una società divina.

bita; ha dritto decrescente ad ottenere interna adesione a proporzione che va crescendo nel figlio l'uso di ragione: ma questo ultimo *dritto* appena merita codesto nome, giacchè la sua forza dipende dal mancar nel figlio la base di ogni dritto che è la ragione (344). Esso è piuttosto una *forza* spirituale adoprata *giustamente* dal padre e seguita *spontaneamente* dal figlio; provvisorio conforto somministrato dalla natura al fioco lume di ragione nascente, finchè questa non giunga a veder *da sè*.

1569
Del modo di educare

Le quali osservazioni faranno comprendere che come è decrescente il dritto di *educazione*, così varia ne debbe esser la forma: la educazione del bambino si riduce a puro senso; quella del fanciullo debb'essere aiutata ancor dalle passioni; nel più adulto debbe appoggiarsi principalmente sulla ragione, sulla verità, sul dritto. Ma avvertasi che mai l'uomo, benchè perfettissimi sieno e società e individuo, mai non arriva ad essere puro spirito, epperò mai non sarà propria di uomo una educazione che pretenda formarlo *soltanto* per via di ragione: e viceversa siccome mai non è *puro* senso, almeno dacchè comincia a favellare, giacchè la favella suppone essenzialmente le idee astratte, così ogni mezzo sensibile debb'esser diretto ad aprir le vie alla ragione, anche in quella età che non è capace ancora di perfetta moralità (732).

Onde appariscono osservatori malaccorti sì coloro che nella tenera età non temono infezione di mal esempio, sì coloro che pretenderebbero formare la gioventù senza mezzi di emulazione e di castigo, sì coloro che adoprando tali mezzi atti a scuotere l'uom sensitivo, credono averlo *educato* allorchè l'hanno *scosso*. L'*educazione* dee formare gli abiti di virtù, i quali sono proprii della volontà, ossia della tendenza *ragionevole* (171): niuno individuo dunque può dirsi educato, come niun popolo (459 LVII) può dirsi incivilito, finchè i mezzi di senso e di passione non giungono a formar l'*abito di volere il bene onesto*, vera perfezione dell'individuo e della società (CXXXIX): per conseguenza non può dirsi nè vero *educatore* nè retto *legislatore* chi pensa solo a *scuotere*, non pensa a *dirizzare* gli animi al bene.

E siccome benchè più perfetto sia il popolo a misura che cammina più per ragione che per passioni, pure sarebbe legislatore malaccorto colui che pretendesse sopprimere ogni mezzo sensibile; o che a popoli idioti e rozzi adattar volesse soltanto i mezzi più delicati e soavi (826 1094 segg.): così, benchè sia de bramarsi che i giovanetti camminino a maturità per via di ragione anzi che di puro senso; pure malaccorto educatore è colui che, a chi non sente ragione, ricusa gli stimoli di onori e vitupero, a chi non sente onore risparmia i digiuni e la sferza. Senza fallo sono questi ultimi mezzi, nè denno usarsi finchè altri possono: ma sono mezzi anche questi, nè debbono escludersi quando sono *necessarii* (94 839); nè vengono esclusi da certuni se non o per mal intesa tenerezza o per errore che inverte l'ordine di *causa ed effetto*. Mi spiego: abbiamo detto poc'anzi esser più perfetto il giovane che può educarsi con mezzi men materiali; — dunque, inferiscono costoro, escludere questi mezzi sarà più perfetta educazione —. Falso: educazione perfetta è quella che ottiene il fine coi mezzi più *efficaci* e *soavi*: se gli *efficaci* non sono *soavi* è vizio nel *modo*; ma se i *soavi* non sono *efficaci*, è vizio nel *fine*. Or il maggior vizio di una facoltà è il non tendere al suo *fine* (23 segg.); dunque massimo vizio è nella educazione l'escludere i mezzi anche materiali, quando sono *necessarii*. Ma il male sta nell'amor proprio dei parenti, ai quali sembra ridondar loro in disdoro il riconoscere nel figlio indole o restìa per eredità, o incolta per incuria dei parenti: onde anche coloro che in astratto non vogliono escludere i mezzi

più acerbi, mai non s' inducono a credere essere questi ai figli loro necessarii in concreto.

1570 Influenza pubblica nella educazione privata

Dal fin qui detto potrà inferirsi qual esser debba la influenza della società pubblica nella privata educazione (919). Poichè la educazione privata è di competenza *domestica*, come obbietto precipuo della perpetuità nel matrimonio (1524 1529 segg.); se la maggior società potrà aver dritto ad intromettersi nel regolarla, ciò sarà o per ordinarla al ben pubblico o per correggerne i disordini (704 707). La prima ragione non ha valore, giacchè ogni *retta* educazione tende *per sè* al ben pubblico, che è l'ordine; onde non occorre ordinarla: anzi l'ordine stesso ricerca che ai parenti sia salvo, al par d'ogni altro, anche codesto dritto (742); dritto inalienabile perchè congiunto col dovere (540); dritto il meglio assicurato nella esecuzione, poichè affidato alla tenerezza paterna, e sanzionato nella coabitazione continua e nella total dipendenza spontanea del figlio. Dunque la società pubblica non ha dritto ad *arrogarsi*, nello stato normale, la privata educazione. *Arrogarsi* dico; perchè l'aprire alla gioventù fonti sicuri di vero e di onesto, l'offrir a tal uopo ai parenti, assicurato da pubblica guarentigia, un aiutatore fedele, *senza violentarli* ad usarlo; questo non è *arrogarsi* la educazione, ma offerir sussidio (CXL): ordinamento rettissimo di società che progredisce (912 segg.).

1571 La forzata è giusta solo quando corregge

Ma qual dritto di *correzione* può ella avere la società (707) se i parenti o trascurano o corrompono i figli? La risposta esige distinzione accurata dei tanti casi diversi che possono occorrere e nelle relazioni religiose fra i parenti e la società, e nei gradi varii della colpa e di sua pubblicità, e nei gradi progressivi di intelligenza dei giovani. Una *positiva* corruzione sia nella mente sia nel costume quando è *notoria* (852 5.), è chiaro che impone alla società il dovere di tutela morale (791): ma è chiaro ugualmente non potersi della società dire *corruttore* un padre, se non in quanto è *socialmente* legato al vero ed all' onesto. Quindi è che la corruzione del *costume* sarà per tutti i parenti un delitto, giacchè la società ha *dritto* di professare essa stessa, e di esigere da tutti la naturale onestà (884), primo bene di ogni società (450 722 segg.). Ad un padre dunque, il quale si renda *in tal guisa* notoriamente corruttore dei figli, potrà la società non solo togliere l'uso de' dritti paterni, ma infliggere inoltre positivo castigo.

1572 E corregge in materie di sua competenza

Più complicato è il caso di chi corrompe nei figli la intelligenza con dottrine erronee. Costui non commette delitto al cospetto della società, se non in quanto è a lei obbligato nel credere. Dunque, secondo le varie circostanze da noi altrove indicate (887 segg.), vario sarà contro tal padre il dritto della società. Se la società non abbracciò mai dottrina positiva e ragionevole, ma professa l'indifferentismo; ovvero se abbracciata *ragionevolmente* una dottrina rivelata, pure è consigliata dalla prudenza a tollerare; finalmente se il padre mai non consenti, o per educazione o per elezione, alla dottrina sociale e *vera*: allora il suo erroneo ammaestramento potrà esser reo nella coscienza, ma non sarà *delitto* (888 nota) nella società: epperò la società non potrà a buon dritto scemar dei dritti paterni un padre che perde il figlio, ma lo perde per ignoranza. Doloroso, è vero, egli è ad uom di senno veder tal rovina; ma questo dolore non crea dritto *per sè*, altrimenti ogni società avrebbe il dritto a determinare la religione altrui, tosto che fosse persuasa di seguir la verace: il che abbiam veduto altrove (874 segg.) quanto sia falso e tirannico. Se dunque non può la società scemare al padre i suoi dritti; e se dritto del padre è il trasfondere nel figlio i germi di verità finchè giunga ad usar sua ragione (1562): parmi evidente non esser lecito alla società,

neppure pel bene del figlio, sottrarlo ancor bambino alle cure ed all'ammaestramento paterno. Onde ragiunevolmente la Chiesa cattolica disapprovò e frenò lo zelo indiscreto con cui certuni tolsero i figli ad infedeli e ad Ebrei, per battezzarli ed educarli a fede cristiana.

1573 — Ella è giusta come tutela dei dritti

Ma se il figlio fosse giunto a quella età, ove la ragione già comincia ad operare da sè, ed a guidar nella coscienza il giovanetto; allora questo, divenuto arbitro naturalmente del suo interno operare, sarà *nel suo giudicare* legato al Vero (147 segg.) e men dipendente dalla autorità paterna (576). Potrà dunque in tal materia, se ragion lo consigli, lecitamente sottrarsene; e sarà lecito per conseguenza alla società, che possiede il vero, prestar sussidio al suo dritto, giacchè *tutela ad ogni dritto* è precipuo dovere del civico operar sociale (742).

1574 — E come puntzione del delitto

Che se il padre fusse già per *volontaria* adesione legato alla religione *vera* professata dalla società pubblica; allora egli è chiaro che come sarebbe delitto in lui fallire alla fede giurata (887 segg.), molto maggior delitto sarebbe l'involgere in codesta ribellione, complice involontario, il figlio innocente. La società dunque avrà dritto, ove fosse *notorio* il delitto, ad intromettersi, per correggere tal disordine, nel governo domestico, ed a riordinarvi a bene e privato e pubblico la educazione; nè solo in favor del giovanetto già maturo, ma eziandio del bambino nelle fasce, perocchè il primo di tutti i castighi debbe esser quello che impedisce i delitti futuri e salva gli innocenti dal pericolo (848 segg.).

1575 — Cenno sui doveri e dritti di *tutori* ec.

E tanto basti per *saggio* dei dritti e doveri paterni. Solo ne sia lecito aggiugnere, come corollario, che, ove manchino i genitori, l'amore universale applicato specialmente alla società domestica pei vincoli di sangue, di amicizia ec., obbliga i parenti più stretti a sottentrare al carico dell'allevamento, ed in essi produce per conseguenza i dritti necessarj a compiere tal dovero. Altrettanto può dirsi riguardo alla pubblica autorità che o dee costringere i parenti a soddisfare a tal debito se sia *rigoroso* (352), o dee sottentrare ella stessa, se manchino i parenti, a farne le veci. Ma lo stenderci a parlare qui dei doveri di tutori e curatori, oltre che sarta materia di lungo trattato e non di semplice saggio, ci porterebbe in quistioni più proprie del positivo che del naturale diritto.

Articolo VI.—*Epilogo della teoria domestica.*

1576 — Società varie

Riepiloghiamo brevemente quanto finor si disse intorno a società domestica.

Essa può vestire caratteri varj secondochè o per amicizia o per interesse ci stringiamo a perpetua convivenza, e secondo la varietà dei beni che l'amicizia o interesse ricerca.

1577 — Società conjugale: sua natura

Fra tutte le società domestiche, naturalissima è la società conjugale, in cui da' socj pretendesi perpetuar l'esistenza in terra dell'essere *sensitivo intelligente*. Questa propagazione essendo legata dalla natura a certi fatti costanti, ne siegue doversi trovare soggetta a leggi particolari di ordine teuretico (746), cui la società dee conformarsi, benchè *volontariamente* si contragga.

Queste leggi riguardano sì la propagazione dell'uomo sensitivo, sì dell'uomo ragionevole: ma siccome il primo è ordinato a ben del secondo, così le leggi che governano la propagazione del primo debbono subordinarsi a quelle del secondo.

E siccome in quanto *ragionevole* l'uomo è spirituale, la società diretta a propagarlo è principalmente società spirituale, giacchè dal fine proprio vien caratterizzata ogni società (442).

Quindi si deduce :

1. L' autorità spirituale avere in tali materie i dritti supremi.
2. Esser biasimevole la poliginia, pessima la poliandria.
3. Richiedersi dalla natura della società maritale perpetuità di unione.

1578 Sue leggi precipue intrinseche

1579 Sua legge ipotattica

Siccome poi l' uomo per l' esterna associazione trovasi in relazioni domestiche e politiche, così e la domestica e la politica autorità potranno avere una qualche influenza, salva sempre la libertà de' contraenti, nel regolarne gli andamenti in modo che nè l' una nè l' altra possa ricever danno dall' esecuzione di quest' intenti che natura ordinò al bene ed all' accrescimento di entrambe.

1580 Forma della autorità

La società conjugale congiunta essenzialmente colle altre forme di domestica società (interessata, amichevole, istruttiva ec.) porta nel suo grembo un germe di autorità temperata a varie forme. Ma siccome il primo de' suoi intenti è la propagazione umana, il cui lavorio rende essenzialmente la donna bisognosa de' sussidj, di cui l' uomo è atto a fornirla, così per natural legge esiste nella società maritale un principio di disuguaglianza a favore del sesso maschile, e la donna in quanto moglie è dal marito naturalmente dipendente.

Ecco in brevi cenni le precipue nozioni e leggi di quella elementare società, da cui, come da germe, tutta si sviluppò l' immensa pianta che stese i densi suoi rami a coprir la terra. Prendiamo adesso a seguirla nelle varie forme concrete dei successivi suoi sviluppamenti.

CAPO IV. — *Applicazione delle teorie ed altre ipotesi sociali.*

Articolo I. — *Considerazioni teoretiche.*

§ 1. *Movimento materiale e morale.*

1581 Partizione delle materie

Abbiamo applicato le nostre teorie al fatto soprannaturale da cui sorse la Chiesa cristiana, e vi abbiamo trovato l' apice dello sviluppamento sociale (1410 segg.); siamo tornati poscia alle origini della società ed abbiamo contemplato i fatti d' onde spuntane il primo elemento nelle mura domestiche (1507 segg.). A rendere completa, come ce lo permette l' assunto del nostro compendioso lavoro, l' applicazione delle teorie, resta adesso che la consideriamo in quella serie successiva di gradi sociali per cui sviluppandosi dal primo suo elemento la società progredisce all' apice di sua perfezione.

Per abbracciare lo sviluppamento sociale sotto brevi forme teoriche, osservate che, siccome la società altro non è che *moltitudine associata*, così lo sviluppamento sociale da noi cercato non è altro in sostanza, se non *moltiplicazione* e *civiltà*: col moltiplicarsi si sviluppa la parte *materiale* della famiglia, coll' incivilirsi se ne perfezionano le *forme*; giacchè che altro è civiltà, se non perfezione sociale? che altro è incivilimento, se non il muoversi verso tal perfezione (459)? La teoria dunque dello sviluppamento sociale tutta potrà ridursi a questi tre punti: 1. movimento materiale e morale; 2. cause di questo movimento; 3. suoi effetti. Daremo dunque pochi cenni sul movimento materiale, poi sul movimento di civiltà, riguardo sì all' onesto sì all' utile, e sulle nozioni che ne risultano. Indi considereremo le cause del movimento, e finalmente le sue influenze politiche. L' applicazione di queste considerazioni alla storia ci fornirà l' occasione di esaminare le precipue forme sociali che ebbero luogo nel mondo reale, considerandole con occhio puramente filosofico: con che avrem compiuto l' abbozzo delle teorie morali da noi proposto fin dal principio di questo saggio. Rifacciamci da capo.

1582
Del movimento materiale: *Tribù, popolo, nazioni*

Il movimento *materiale*, che coll'aumento del nnmero svilnppa in nuove società la famiglia, nnn presenta difficoltà; essendo evidente, come altrove (526 segg.) è detto, che i figli del primo ceppo propagando ciascuno una famiglia novella, e queste nuovamente moltiplicandosi in altre, ci potranno dare tre *gradi* di sviluppamento materiale: cioè 1. la società pubblica elementare composta di famiglie che direm *tribù*, 2. la società composta di società pubbliche che direm *popolo*, 3. la società composta di *popoli* che dicemmo *inter-nazionale* (1359 segg.). Aggiungiamo qui alcuni schiarimenti, onde questa contezza delle varie forme di materiale progresso divenga più concreta e reale.

La *tribù* quando ha forme di civiltà e stabile abitazione, suol dirsi società *municipale*, e più precisamente *comune* se formi poliarchia, *principato* se monarchia; e il luogo ove ella abita unita, *borgo* o *città* secondo la minore o maggiore grandezza; *distretto* o *territorio* il terreno che ella si è appropriato; *casali* le picciole abitazioni disperse che non formano un *comune* compiuto.

Il *popolo* se venga considerato nella unità di origine prende nome di nazione; se nella sua congiunzione in maggior società con altri popoli, nome di provincia; se abiti indipendente nel proprio territorio, nome di *stato*; se si consideri nelle forme di governo, di *monarchia* o *repubblica*. La monarchia può essere *ereditaria* o *elettiva* secondo che si trasmette il potere per nascita o per elezione. *Patrimoniale* o *politica*, secondo che il dritto all'autorità nacque da possessione delle terre, o da altra superiorità di fatto (990 segg.). Aggiungono certi pubblicisti *assoluta* o *temperata*: ma da quanto abbiam detto altrove (1030 LXXXI) è chiaro non poter noi ammettere tal distinzione. Ogni monarchia, e perfin la conquistata, vien temperata dalle leggi naturali e dai dritti anteriori (657 747): ma niuna *vera* monarchia può esser soggetta alla censura ed alla reazione dei sudditi (1016 segg.): onde i governi *misti* sono per noi poliarchie monarchiche (508).

La poliarchia poi può appartenere ai capi or delle società domestiche e sarà *democrazia*, or delle tribù e sarà *aristocrazia municipale*: la quale se si trasmetta ereditariamente ai discendenti dei primi superiori (519 segg.), sarà *patriziato* o aristocrazia ereditaria. Le poliarchie, non potendo, se son numerose, agevolmente adunarsi, abbisognano di *Consigli*; epperò prendono tutte una forma più o meno aristocratica nel fatto (507). E se pel bisogno di unità stabiliscano un Capo supremo, acquisteranno qualche sembianza monarchica, la quale sarà maggiore o minore secondo che maggiore sarà o minore il potere e la durevolezza del suo governo. Mai però non sarà questo veramente monarchico, finchè per parte dei sudditi sarà soggetto a limiti *positivi*, a revocazione, a censura.

La società di mnlti popoli può essere or *complessa* allorchè popoli distinti e fra loro indipendenti obbediscono ad un sovrano medesimo; or *federativa* o *imperiale* quando formano *volontariamente* società *particolare* inter-nazionale; or *etnarchia* quando sieno così congiunti per natural conseguenza di fatti non dipendenti da lor volontà (1362).

1583
Caratteri delle società varie materialmente cresciute

Ognun vede qual è l'indole di questi varii gradi di società progressiva: tutti si riducono alla società *ipotattica* (690 segg.), ma ciascuna con quelle diversità di conseguenze che nascono dalla diversa natura dei *consorzii* di che è composta la maggior società (CXLI).

Talchè i varii *gradi* includono l'idea di relazioni diverse; nè può dirsi *tribù* una *famiglia*, benchè numerosa di figli e nipoti, finchè convive sotto il medesimo governo *domestico*; nè *nazione* una *tribù* non divisa in varie società *pubbliche* ec. Dal che ne siegue, come vedremo a suo luogo,

lo sviluppamento *materiale* della famiglia selvaggia, ove le idee e le relazioni non progrediscono, rivestir forme diverse dallo sviluppamento delle genti incivilite (CXLII).

1584

Del movimento intellettuale

E tanto basti intorno al movimento *materiale*: passiamo a dire dello *intellettuale*. Questo è per la società ciò che per l' individuo è la *moralità* (75), vale a dire la sua *direzione al fine*, alla *perfezione*. E siccome questa perfezione suol dirsi *civiltà*, e il movimento con cui la società vi tende *incivilimento*, così *contemplare il movimento intellettuale* della società, val quanto *contemplare l' andamento in ordine a civiltà*.

1585

Progresso, immutabilità, decadenza

Or in tal ordine la società ci si può presentare in tre stati, cioè o in istato di *progresso* o in istato di *immobilità* o in istato di *decadenza*: queste relazioni poi delle società colla civiltà, possono riguardarla in quanto è o civiltà (*) *essenziale* o *accidentale* (452 459 e LVIII). Può dunque una società comparirci *progressiva* o *stazionaria* o *scadente*, or relativamente al supremo *bene* della felicità *di ordine*, or ai *beni utili* con cui vuole ottenerlo, or anche ad *entrambi* questi beni sociali. Avremo dunque una classificazione generalissima di tutte le umane società considerandole relativamente a questi due elementi di *movimento* e di *fine*, ciascun dei quali essendo triplice, ne spunterebbero in risultato nove specie di società. Se non che il *decadere* in ordine al bene *utile* non è all' uomo naturale, se non quando è giunto all' estremo dell' abbrutimento; onde una società che sia, rispetto all' ordine, o *progressiva* o *stazionaria*, potrà curar poco l' utile in certi punti, ma non impedirà mai che il movimento individuale non ottenga a mano a mano certi vantaggi, o almeno non conservi i già ottenuti: in ordine all' utile potrà dunque essere *stazionaria* ma non *decadente*. Sette sole combinazioni possibili risulteranno dunque dai due elementi tripartiti, delle quali ecco il prospetto sinottico:

(*) Molte delle dottrine, da me sviluppate in quest' opera coi principj di morale, trovo confermate nella bella opera del Gioberti (Introduzione allo studio della Filosofia T. 1) coi principj di una sublime metafisica piena di novità e di spirito cattolico Senza aver coraggio di pronunziar fermo giudizio intorno ad un libro, letto sol per metà, perchè recatomi di fresco, mentre stava sotto i torchii questa V parte, non posso però a meno di non godere nel trovarmi concorde in molti punti con un sì valoroso ingegno e sì candido nel dichiararsi; nè mancherò di appoggiare tratto tratto anche alla sua autorità questo scorcio del mio lavoro.

PROSPETTO SINOTTICO

DEL MOVIMENTO SOCIALE

Una Società può essere	*Applicazioni che ne risultano*
1. { Progress. nell' ordine / Stazion. nell' utile }	Stato di barbarie.
2. { Progress. nell' utile / Decad. nell' ordine }	Corruz. colta (a).
3. Progress. in entrambi.	Civiltà perfetta.
4. { Stazion. nell' ordine / Progress. nell' utile }	{ Coltura progr. con civiltà immob. (b).
5. { Stazion. nell' utile / Decad. nell' ordine }	Corruz. rozza (c).
6. Stazion. in entrambi	Immobilità soc. (d).
7. Decad. in entrambi.	Selvatichezza.

Mi si permettano alcune osservazioni, che servano a chiarire e, se uopo fosse, a giustificare le voci usate nella tavola precedente.

1586 Divario fra *civile* e *colto*

Abbiamo quivi distinto *civiltà* da *coltura*; perocchè essendo *civiltà*, nel volgare suo significato, uno stato di perfezione sociale, ed avendo noi dimostrato altrove l' essenzial divario che passa tra *perfezione* e *forbitezza* sociale (459 LVIII); abbiamo dovuto distinguerle ed abbiam potuto talor separarle. Direm dunque *civile* una società ove, conoscendosi e rispettandosi l' ordine delle relazioni sociali, l' unità è salda, l' attività efficace, il progresso (di scienze, arti, industria) naturale e tranquillo. *Colta* poi diremo quella società ove questo progresso è considerato in sè solo, e *prescindendo* dal retto ordinamento sociale. Dal che si comprenderà che la società *civile* può non *esser colta* ma non può non tendere a *divenir colta* (858); all' opposto può darsi società *colta* che non tenda a *civiltà* verace: giacchè la coltura colle arti che ne risultano è dote dell' intelletto: la *civiltà* è ordine di volontà: or l' intelletto è nel suo operare anteriore alla volontà: dunque non ricerca nella sua retta operazione la rettitudine morale, come questa ricerca la rettitudine intellettuale; si può pensar bene e voler male, ma non si può pensar male e voler bene (121 e 191).

1587 Varietà nella corruzione

Ho detto *corrotte* quelle società ove idee ed amore dell' ordine van *decadendo*; perchè in questo *decadere* sta propriamente il corrompersi: un popolo *barbaro* potrà avere esternamente difetti assai più gravi di una società *colta*, eppure essere in miglior condizione; se egli abbia concepito germi efficaci di sviluppamento morale e la società colta gli abbia estinti.

1588 Divario fra *selvaggio* e *barbaro*

Dal che si intende con quanta ragione io abbia dovuto distinguere lo stato *barbaro* dal *selvaggio*, sebbene nel linguaggio volgare talor si con-

(a) Roma ed Atene. (b) I Giudei nello stato presente. (c) Impero Bizantino. (d) Indie e Cina.

fondano, specialmente quando si prendono *aggettivamente*. La filosofia, nella cui lingua, direi quasi, non si danno *sinonimi*, distingue ad evidenti caratteri codesti due stati; e la stessa Enciclopedia francese, benchè in filosofia talor superficiale e spesso inesatta, pure distingue *sauvage* da *barbare*: ed anche noi Italiani diciamo invasori dell' Impero Romano *i barbari*, non diremmo *i selvaggi*: *barbaro* diciamo il medio evo ma non, parlando propriamente, *selvaggio* (CXLII).

Vedremo altrove più di proposito i caratteri distintivi della selvatichezza dalla barbarie: per ora basti il già detto per far comprendere ciò che intendiamo per *barbaro*, e per *selvaggio*: *barbara* diciamo quella società ove i principii morali di socialità stanno sul germogliare e crescere, ma ancor non producono quella esterna coltura che è propria di genti incivilite; *selvaggia* all' opposto quella ove essi principii, perduta ogni forza ed ogni luce, più non sono capaci di quello sviluppamento a cui tende *per sè* ogni verità.

Sulla *immobilità* nulla abbiamo che aggiugnere: è noto abbastanza questo carattere, agli europei sì mostruoso, delle società orientali.

La considerazione dello sviluppamento sociale ci ha dunque fornite le seguenti nozioni: dal movimento *materiale* riceviamo le idee di *tribù*, *popolo*, *genti*; dal movimento *intellettuale* considerato nel doppio suo *fine* e nel *triplice modo* di muoversi, le idee di società *civile* e *barbara*, di *corruzione rozza* e *colta*, di *immobilità morale*, e *totale*, di *stato selvaggio*. Passiamo ora a considerare le cause del vario movimento sociale.

§ 2. *Cause del doppio movimento sociale.*

1589 Partizione

Del movimento materiale evidente è la causa per leggi fisiologiche; onde non accade favellarne: la famiglia si sviluppa materialmente per legge costante di natura (1118 1514).

Dobbiamo dunque veder soltanto quali sono le cause, per cui la società moltiplicandosi or progredisce, or s' arresta, or decade relativamente al bene *onesto* ed all' *utile*. Or la tendenza verso un bene qualunque nasce dal conoscere con certezza l'obbietto, e conoscerlo sotto aspetto di bene. Dunque si muoverà la società verso l' onesto, verso l' utile, secondo che conoscerà ciò ch' è onesto ed utile, e secondochè ravviserà nell' onestà e nell' utilità il suo bene: dobbiamo dunque esaminare le cause di tal doppia cognizione. Incominciamo dalle prime.

1590 Il movimento di civiltà è nelle società avventizio

I principj di onestà e di ordine non sono, come notò Romagnosi (LXXII 245 segg.), fra noi indigeni, nella depravazione presente del cuore umano; giacchè questa ci rende spiacevoli quelle verità di ordine che combattono le passioni, e ci fa ricercar sofismi per impugnarle fino ne' primi principj. Dal che ne segue, che l'onestà non solo non germoglia spontanea nella società umana, ma innestatavi da mano straniera, facilmente, soggiungea Romagnosi, appassisce e si sradica (*)

Quindi voi vedete qual legge costante dobbiamo dedurre. Ogni società, ove i principj di ordine non abbiano un appoggio *immobile*, tende, nella corruzione presente, a perdere la civiltà; e vice-versa ogni società, che abbia ricevuto da qualsivoglia forza illuminatrice i veri principj di ordine, dee legarli a qualche appoggio *immobile*, se non voglia perderli. Vero è che legandosi alla *immobilità* ella perde i vantaggi del *progresso*, ma non è men vero che, se ella lascia liberi gli ingegni a disputare, in vece

(*) V. T. II, pag. 237 e segg. V. pure l'ammirabile c. 3. del Gioberti (Introd. T. 1, pag. 103 segg. e 343 segg.).

di trarne luce ella corre pericolo di addensar le sue tenebre e dubitar poscia dei principj medesimi (899).

Un solo caso io veggo in cui si potrebbe lasciar libero l' ingegno umano a ricercar nuovi regni nel mondo morale; qualora cioè una potenza illuminatrice indefettibile non solo avesse manifestato i principj, ma per difenderli assistesse perpetuamente allo ingegno umano e ne impedisse i traviamenti. Allora egli è chiaro che la rivelazione primitiva potrebbe dalle disputazioni umane ricevere perpetui ingrandimenti di conseguenze, senza temere in queste l' errore o nei principj l' oscuramento.

1891 Tal movimento può aver causa ora stabile ora progressiva 1. Conservazione dei principj morali 2. Loro fecondazione

Due *cause* possiamo noi dunque ravvisare per cui una società aderisca ai principj di ordine sociale: una *immobile* che ne conservi fra socj la cognizione, l' altra *progressiva* che ne promuova lo sviluppamento.

Per conservare, *bene* o *male* (*), un certo numero di *espressioni vere*, può bastare o una carta o un formolario tradizionale, per cui le espressioni divengano inalterabili: e ad assicurar questi formolarj giovano mirabilmente il legame del *metro*; le immagini dei *miti*, delle parabole, degli apologhi; la scrittura e la tipografia; i monumenti pubblici e le solennità sagre; di cui infatti si servirono e si servono tuttora più o meno i popoli tutti. Per *progredire* richiedesi inoltre una *assistenza perpetua* di vivo giudice infallibile, che in ciascuna conseguenza componga i litigj degli interpreti discordi, e difenda dagli assalti del dubbio i principj, condannandone le conseguenze irragionevoli.

1892 Si riduce a formola di progresso sociale nella civiltà

Dal che voi vedete scendere tre conseguenze pratiche intorno agli effetti che produrrà nelle società il vario modo con cui vi durano i principj di ordine. 1.ma Se vi durano per sola adesione *individuale* di quei primi che a sincero fonte li bevvero, essi tenderanno a perdersi o per ignoranza, se vi manchi la *coltura*, o per *eecletticismo* se, mantenendosi la coltura, vi alligni la disputa. 2.da Se i principj di ordine vengano adottati e difesi dalla società per mezzo solo di libri *canonici* o di tradizioni sociali; essi rimarranno *stazionarj*, e la società dovrà vietarne ogni progressiva interpretazione sotto pena di perderne il senso e di scindere la propria unità. 3.za Se finalmente la società abbia un interprete *autentico* ed *infallibile* potrà progredire senza perdere nè *unità* nè *verità*. Queste conseguenze ridotte a brevissima formola potranno esprimersi così: *la civiltà sociale sotto gli influssi dell' individualismo è DECADENTE, sotto gl' influssi di autorità morta è STAZIONARIA, sotto gl' influssi di autorità viva è PROGRESSIVA.*

La qual formola parmi recar seco un non so che di evidenza nella stessa sua terminologia, giacchè è che l' *individualismo* produce *dissoluzione sociale*, la forza *morta immobilità*, la *viva movimento* (**). Ecco dunque le cause fondamentali del triplice modo di muoversi verso la civiltà verace, delle quali vedrem fra poco l' applicazione. Se la tendenza non può nascere se non da cognizione, se la cognizione dei principj di ordine non trovasi nell' uomo presente *in modo da ottener praticamente durevolezza e progresso*, è evidente non potersi dare nella società tendenza all' ordine

(*) Diciamo *bene* o *male*, perchè, come ognun vede, conservar delle *formole* senza saperne il valore nelle lor conseguenze, egli è aver per retaggio il libro dell' Apocalisse chiuso con sette sigilli. Così i Cinesi e gl' Indiani nel loro codici conservano molti *germi di vero* che non comprendono; così gli Ebrei ed i Protestanti la S. Scrittura senza poterne *accertare* fra due litiganti il *vero senso*.

(**) Talchè coloro i quali accusano il Cattolico di *oscurantismo* perchè ammette una autorità moderatrice degli ingegni, riguardano come causa *di ritardo* quella appunto che è *condizione assolutamente necessaria al progresso*. V. Gioberti, Introduz T. I, p. 80, 293, 311 segg.

se non a proporzione che sopravviene in essa o un principio immobile che conserva, o una forza viva che sviluppa i principj di ordine.

Io ben veggo quanti pregiudizj sieno feriti da questa teorta; e mi duole di esacerbarli: ma se la dottrina è vera, posso io dissimularla per viltà di timore o di adulazione? Or la verità della dottrina è sì evidente, che gli avversarj stessi sono i primi a presupporla senza riconoscerla. Imperocchè e che altro suppongono essi, allorchè vantano i progressi dell' uomo *nella società* e *per la società*, se non che l' uomo per progredire abbisogna della società, la quale depositando nella mente di lui i germi delle cognizioni antiche, la rende feconda? E se formano nella società un *istituto* nazionale pel *progresso dei lumi*, nol fondano perchè si persuadono che, *assistendola colla autorità costante* di un sapere più profondo e più vasto, le comunicherà ed assicurerà un lume che non otterrebbe altrimenti? E quando affermano che l' arte tipografica ha reso impossibile il ritorno della barbarie (*), e progressivo l' umano sapere, d' onde muove il lor vaticinio (vero o falso che sia) se non dalla certezza che la tipografia renda *perenne l' autorità* dei dotti? Gli avversarj ammettono dunque la necessità di questa *autorità perenne*, e l' ammettono perfinn rispetto al progresso di *pura coltura* (di che io non sarei sì geloso): quanto più dunque dovranno ammetterla rispetto alle verità morali, tanto più astruse al filosofarvi, e ripugnanti al praticarsi!

1593 Cause di movimento in ordine a coltura

E tanto basti intorno alle cause di *civiltà*; esaminiamo ora le cause del movimento sociale in ordine all' *utile*. E in primo luogo d' onde muove nella società la cognizione del bene *utile* (903 segg.)? Essa può venirci e da *tradizione* e da *invenzione*: la tradizione può essere o *domestica* o *pubblica*; la tradizione domestica propaga scienze ed arti negli *individui*, la pubblica la insinua nel *corpo* sociale. Stromento di amendue le tradizioni è la educazione, la quale, come altrove è detto (920 segg.), può formare e i giovani e gli adulti. La propagazione tradizionale della coltura non esige altezza di ingegno nè grande attività di movimento intellettuale: ma non così la *invenzione*. Una certa ampiezza di vedute universali, una operosità instancabile nell' osservazione e nelle ricerche, sono prerequisiti essenziali alla invenzione; epperò sol quelle società sono inventive ove fioriscono le scienze astratte ed arde la bramosia di applicarle. Ma questa bramosia d' onde muove? Ella può muovere o da *bisogno sentito* o da *utilità conosciuta*. Il bisogno *sentito* è il più basso di tutti gli impulsi, perchè più animalesco: il sentirlo poi può nascere e dalla *natura* dell' organismo e dalla sua *assuefazione*; così il bisogno di cibo è *naturale*, quello di tabacco o di caffè è *consuetudinario*. Ognun vede che questo secondo può con abito opposto distruggersi, specialmente nel corpo sociale, quel primo non mai: onde in ogni società, anche la più rozza, sempre rimarrà quell' elemento di attività animalesca.

1594 *Tradizione* per via di educazione

1595 *Invenzione*: muove da scienza

1596 Animata per cognizione o sensazione

L' *utilità conosciuta* poi è propria di società più colta, ove l' intelletto colla ragione e colla immaginazione lanciandosi nell' avvenire, prevede quanto bene avrà da fatiche e studj che nel presente gli offrono solo un irto spinajo; e colla speranza del ben futuro supera la noja della fatica presente.

1597 In quali stati di società stieno più attive

Ecco dunque in breve gli elementi della *coltura*: *tradizione* che ripete le lezioni dei secoli andati o in privato o in pubblico: *invenzione* che le dilata coll' ampiezza ed assiduità del suo studio; stimolate amendue dal bisogno *sentito* o dalla utilità *conosciuta* di quelle dottrine che vengono promosse. Or in quali circostanze e con quali risultamenti si eserciteranno

(*) Il citato Gioberti, pag 95, è di tutt' altro parere.

queste forze *forbitrici* della società? Poichè la *tradizione* poco abbisogna di studio e di energia, in una società rozza o intorpidita la coltura sarà tradizionale, e tenderà reciprocamente a spingerla a rozzezza e torpore. L'*invenzione*, poichè abbisogna di studj astratti, avrà, nella società spiritualizzata dai principj di ordine, un campo favorevole ai suoi progressi; ma il movimento materiale venendo principalmente dagli impulsi dell'uom sensitivo, gli impulsi alla invenzione in materia di semplice coltura vi saranno meno gagliardi; specialmente finchè lo sviluppamento delle idee non abbia fatto conoscere vivamente lo stretto legame, per cui tutti s'intrecciano gli elementi sì del morale sì del materiale universo (*).

1598
Applicazione

Dedurremo quindi che le nazioni *incivilite* tenderanno a studj astratti, ma favoriranno insieme i progressi delle scienze ed arti materiali a proporzione, o dei veri bisogni sociali, se l'ordine vi sarà perfettissimo; o dei capricci, gusti, bisogni fattizj, se vi abbia gran predominio l'uom sensitivo, come accade in una società che incomincia a corrompersi

Le nazioni *barbare*, che muovono verso la civiltà pei germi di ordine morale fortemente appresi, poco sentendo i bisogni di arti ed agj materiali cui non sono assuefatte, arderanno per gli studj astratti e trascureranno gli altri.

Le nazioni *stazionarie* nella civiltà, promoveranno le scienze materiali e le arti per impulso tradizionale, secondo il maggiore o minor grado di stabilità e di abitudine per cui rimangono immobili; incapaci di nulla inventare, mediocremente atte ad imitare, ma *per sè* sempre inchinevoli a deteriorare.

Le nazioni *selvaggie*, inette del pari e ad inventare e a conservare, non conosceranno arti se non quelle che soddisfanno ai bisogni più grossolani dell'appetito e della difesa.

§ 3. *Influenze reciproche del vario movimento.*

1599
Problema: perchè la società è progressiva? e come?

Abbiamo detto delle cause del movimento sociale in ragione di numero, di civiltà, di coltura: esaminiamo adesso le influenze reciproche di questi movimenti sull'ordine politico ed avrem nuovo soggetto in cui ammirare la sapienza e il potere del supremo Artefice che con poche e semplici leggi determinò fra enti liberi un necessario progresso. *Progresso necessario prodotto da libere volontà*; è questo il gran problema proposto dalla natura della società, risolto (**) praticamente dalla storia, di cui la filosofia deve dare la soluzione teorica.

1600
Lo sviluppo materiale porta al morale

Per risolverlo ne' suoi dati più universali osserviamo prima i tre movimenti isolati. Il movimento materiale ossia moltiplicazione degl'individui sta sotto le leggi di passioni ed appetito; il progresso di coltura nelle facoltà conoscitrici e nell'amor dell'utile; il progresso di civiltà nel senso morale e nell'amor dell'ordine. L'aumento dunque del numero non può mancare se non in una società ove appetiti e passioni fossero soggiogati interamente. L'aumento del numero cresce i bisogni, e per conseguenza l'industria per soddisfarli. L'industria abbisogna di ordine in cui solo è sicurezza di dritti. L'aumento dunque del numero il quale per sè produr-

(*) Una società poco sviluppata non suol conoscere il vantaggio che può trarre dalle arti per insinuar il vero, per sollevar il misero, per commuovere gli affetti, per assicurare la vita ec. Dunque la *coltura* è per natura pedissequa della *civiltà*: onde non è meraviglia che le sopravviva alcun tempo (459 LVIII).

(**) Sulla soluzione datane con poco successo dal sig. Ant. Ranieri abbiamo parlato in due articoli *della scienza e la fede* (T. XV, pag. 321, 401).

rebbe confusione, posto sotto l' influenza dell' interesse, produce tendenza all' ordine.

1601 L' ordine sociale sviluppa due sistemi di politica

Ma l' ordine sociale può ottenersi con due forze, cioè, dritto che induce a volere, forza che costringe a piegare. Crescendo il numero dovrà dunque svilupparsi con progressiva perfezione o l' arte di educare i popoli o l' arte d' incatenarli.

1602 Politica dello interesse: tende ad *Individualismo*

Supponete che in una società regni solo (1586) la *coltura*, vale a dire il progresso intellettuale animato da interesse senza coscienza: quali ne saranno le conseguenze? l' interesse riguarda beni *utili*, epperò limitati: i beni limitati non possono comunicarsi indefinitamente: dunque chi li ama, li vuol solo per sè; dunque l' interesse produce *egoismo*. Dunque una società, che venga ordinata dall' interesse, sarà in preda all' *egoismo* o *individualismo*, il quale tenterà di volgere a ben proprio tutto l' ordinamento sociale.

1603 Con violenza o con inganno: oppressione o ignoranza

A tal uopo egli ha due mezzi, cioè o forza aperta o forza occulta: se abbraccia il primo, userà ogni sua abilità nello sviluppare i mezzi materiali, *popolazione*, *organismo*, *ricchezza* (1103 e segg.); e così avremo un progresso di coltura sociale nell' ordinamento politico (*). Se abbraccia il secondo si sforzerà di prevaler sul numero ingannando o coll' arte o colla superstizione (**). Ma l' inganno non dura ove cresca la coltura; dunque la politica dell' interesse tende al monopolio dei lumi, il quale produce naturalmente un arresto nel progresso di coltura universale; tende ad oscurare le menti del volgo affinchè non conosca nè i suoi dritti e le sue forze, nè gli inganni che lo illudono. *Individualismo* che appropria a sè solo i beni di intelligenza e di senso, per mezzo or della forza propria or della ignoranza altrui: ecco l' organismo politico di una società ove regni per principio di ordine sociale l' amore di *utilità*.

1604 In forma o monarchica o poliarchica

Ma questo *individualismo* può essere più o meno fornito di abilità, epperò or meno or più dipendente (461 626) dai suoi collaboratori; mai però non ne sarà totalmente indipendente. Potrà dunque regnare da Monarca o da Poliarca (despotismo o oligarchia o oclocrazia); ma in qualsivoglia forma egli si eserciti, abbisognando di qualche forza di mente e di corpo negli stromenti che adopera, esso è costretto a combatter sè stesso, comunicando altrui quei beni di cui agogna il monopolio. Questo modo di movimento sociale non può dunque durare se non in una società di ignoranza stazionaria; in ogni altra tende a perpetua reazione, *Letargo* o *agitazione*, ecco dunque lo stato morale di tal società (***).

1605 Politica dell' *ordine*: piega ad ogni forma

Datemi all' opposto una società ove regni l' amor dell' ordine; voi la vedrete bensì pieghevole ad ogni forma stabilita dal dritto, ma appunto perchè pieghevole, sotto ogni forma legittima voi la troverete equilibrata e tranquilla, come il liquido che si adatta ad ogni vaso. Qui dunque il numero svilupperà dai loro germi i dritti politici (1057); e col bisogno d' ordine, che esso produce (1600) nel crescere, sarà causa del perfezionamento sociale.

1606 Propaga i veri lumi di ogni scienza

Ma siccome l' ordine sociale allora è perfetto quando (452) muove dal dritto, e questo opera solo quando è conosciuto l' ordine (347); la tendenza di questo movimento sociale mira a propagare la cognizione dell' ordine: or l' ordine della società abbraccia tutto il sapere umano, giacchè nel

(*) Così si sviluppò in Roma il sistema amministrativo centralizzante, la tattica antica, la politica esterna ec.

(**) La prima è la politica di Machiavelli, la seconda quella dei Sciarif degli antichi Legislatori pagani, dei Gerofanti selvaggi, dei Bramini ec.

(***) Il letargo monarchico è nel dispotismo orientale, il poliarchico nelle Caste Indiane: l' *agitazione* è retaggio di tutta l' occidentale società pagana.

fine contempla Dio, nei *mezzi* di ordine *teoretico* l' universo, nei *mezzi* di ordine *pratico* la scienza dell' *uomo* (747 segg.). Dunque la società animata da amor dell' ordine è essenzialmente dotta e illuminatrice. Ella tende dunque a sviluppare nel massimo grado la perfezione dell' individuo e della società.

1607 Attrae tutte le genti in unica società

Non basta. L' ordine si stende a tutte le genti; dunque l' amor dell' ordine abbraccia tutte le genti; dunque tende a coordinarle verso un bene comunicabile a tutte. Dunque la tendenza ad estensione e ad associazione indefinita è propria del movimento di *civiltà*. Epperò finchè vi avrà in terra una società ove regni civiltà progressiva, sarà impossibile che regni perpetuo nelle altre società il letargo. Il movimento generale della società ha dunque un germe di progresso inesausto finchè esiste almeno una società civilmente progressiva (LVIII LIX 1297).

1608 Influenze delle due persone sociali

Diamo un ultimo sguardo alle due persone sociali *superiore* e *suddito* considerandole in ordine al movimento sociale (441). Se il Creatore avesse distribuito ugualmente ad entrambi le *utilità* materiali come distribuì ugualmente doveri e dritti; nella uguaglianza delle sorti avrebbe potuto arenare il movimento della società, riposando ciascuno nel proprio bene senza agognare il meglio. Ma nel superiore i sudditi rimirano potere, onore, agiatezza, da cui vengono stuzzicati perpetuamente nelle loro passioni e negli appetiti: la sensibilità nel suddito tende dunque perpetuamente a cangiar lo stato sociale, nel superiore a durarvi. Questa lotta di contrarie tendenze sensibili non può temprarsi se non dall' amore dell' ordine, nel quale il suddito trova ampio compenso al bene sensibile che gli manca, il superiore trova impulsi di dovere ad esser liberale di quel che gli soprabbonda.

1609 Loro antagonismo salutare

Il superiore dunque, che per interesse tende a stabilità, promuove il progresso per amor dell' ordine; il suddito, che per interesse tende al movimento, conserva per amor dell' ordine lo stato sociale (*). Così la società che deve perfezionare in sè *l' essere* e *l' operare*, ha nelle due persone sociali gli elementi di amendue le operazioni, ma distribuiti in modo che scambievolmente si temprano; e quando nel suddito l' interesse si agita, nel superiore riposa; quando riposa il suddito nell' ordine, il superiore lo spinge nel progresso ordinato.

1610 Epilogo delle influenze varie

Tutto dunque nella società tende a produrre quel perfetto sviluppamento dell' uom sociale, che la Provvidenza disegnò: *l' aumento materiale* crescendo i bisogni d' industria e di ordine, senza potersi arrestare giammai; *l' interesse* insegnando le arti del governo esterno e sviluppandone la material perfezione senza mai poterlo condurre a perfetto equilibrio di attività; il *senso morale* dilatando le idee dell' ordine, e la sua comunicazione indefinitivamente; la *condizione di governante* spinta dall' amor dell' ordine o dalla agitazione dei popoli, la *condizione di governato*, stimolata da proprio interesse o da saviezza di chi comanda. E tutta questa varietà di tendenze è così ordinata, che dove l' una riposa l' altra si scuote e viceversa.

1611 Principio del loro movimento

Ma tutte hanno il primo impulso di loro movimenti in una forza illuminatrice; che, se potesse cessar una volta, potrebbe nel letargo della immobilità orientalo assopirsi tutto il genere umano. La tendenza dunque dell' incivilimento, benchè nelle mani del Creatore, stromento di portentosa attività e meccanismo di incomparabil sapienza, pure ricorda all' uomo il suo nulla, la sua dipendenza, e lo conduce a ricercare nel primo Mo-

(*) In questo senso cred' io il ch. Cantù rimira nel popolo un elemento di progresso (St. univ. tom. 3, p. 106, e altr.).

tore l'origine ancora di questo movimento sociale, a cercarvi l'assistenza perenne di autorità illuminatrice.

1612 Risultamento della loro combinazione

Le varie maniere poi e i varj gradi in cui codeste forze or si *combinano*, or si *incrociano*, producono quelle tante *fasi* o *crisi* politiche, alle quali daremo ora nella storia un lievissimo sguardo, sorvolando lieve lieve sul fiume delle generazioni umane, che scorre per lo spazio e pel tempo esecutore dei disegni eterni.

Articolo II.—*Considerazioni storiche.*

§ 1. *Società primitiva.*

1613 Monumenti veridici di tal società

Ma in quale primo monumento storico cercheremo noi *fatti* ove s'incarnino le teorie? Se dee la storia del genere umano aver un principio, se niun altro è così conforme alla ragione come il principio assegnatogli dal Sacro Genesi (465 segg.), che trae la società pubblica dalla prima famiglia, se questo monumento è sì autentico anche agli occhi della critica umana, che non ammette ragionevoli opposizioni (*): non potrebbe un miscredente, non che un credente, cercare altrove il primo anello di quella serie che vogliamo ora con filosofico sguardo percorrere.

1614 Sotto scorza rozza fu sommamente progressiva

Al Sacro Genesi domando io dunque qual fu la società al primo suo svilupparsi sulle porte dell'Eden: civile? barbara? selvaggia? I principj dell'ordine ricevuti immediatamente nella rivelazione primitiva dal Creatore, vi stabilivano il germe di ogni ordine, e l'attività umana nel primo ardor giovanile tendeva a svilupparsi. La società era dunque *in progresso*, ma priva di quella *coltura* che a poco a poco si forma. Sotto scorza di *barbarie* era dunque *progressiva*: e di fatto non andò guari che tutte le arti vi si svilupparono, e surse fra gli anti-diluviani una società, che per molte congetture può giudicarsi prodigiosamente *colta*. E questo ci spiega come poterono esser veridici sì coloro che le origini del genere umano tacciarono di *barbarie*, sì coloro che le pinsero come età dell'oro: i principj di *civiltà* verace erano recentissimi, ma la coltura non ancora sviluppata dal germe.

1615 Divisione in due *colta* ed *onesta*

Se non che la società si divise immediatamente: i discendenti del fratricida formarono istituzioni separate, a cui quel malvagio non lasciò certamente per retaggio amor dell'ordine nè autorità che lo custodisse. Durò dunque in essa anzi fiorì precoce la coltura; e in fatti ne'Cainiti noi ritroviamo gl' inventori d'ogni arte, rammentati dal Sacro Genesi. Dovette dunque codesta essere società progressiva nella *coltura*, e corrotta nella morale, come furono al lor cadere le repubbliche greche e la romana.

I principj di ordine dovettero formar l'anima dell'altra società detta nel Sacro Genesi *dei figli di Dio*, ove per novecento anni la viva voce autorevole del primo padre assicurava, ed interpetrava all'uopo, i retti principj sociali. Qui dunque dovette la civiltà progredire con unità armonica almeno finchè autorità sì venerabile ne animò e regolò i progressi. E forse al cader di questa incominciarono a decadere le sane idee sociali, ed *ogni carne corruppe la sua via.*

1616 Aspetto della società dopo il diluvio

Ma de' tempi antidiluviani sì scarse abbiam le notizie, che non possiamo aggiungere intorno a' fatti osservazioni ulteriori: passiamo ai discendenti di Noè, e riguardiamo lo stato dell'incivilimento dopo quella crisi portentosa, quando la società risorta e moltiplicata, perduto repente colla

(*) Veggasi in tal proposito il Cantù, st univ; il Bergier, trattato della religione e Dizionario; il Marchetti, Trattenimenti di famiglia, ed altri apologisti.

unità di linguaggio l'unità ancor di pensiero, si trovò in forza della prima legge sociale spartita in varie società minori (307).

Il movimento intellettuale della società ci si presenta qui tosto nei tre suoi caratteri: nel centro dell' Asia la società continua nel suo *progresso*; ad oriente ella si arresta in una portentosa *immobilità*; a settentrione ed occidente *decade* ed inselvatichisce. Il fatto è notorio, ne ricerco le cause.

1617 Progressiva nei Semiti ed Abramiti

Nel centro dell' Asia le tradizioni antiche avean l' appoggio e della viva voce di Sem che per lunghi anni dovette influire a tenervi saldi i principj; oltrechè tutti i monumenti e del tremendo castigo e delle tradizioni semitiche forte contribuivano a ritardare la corruzione. Pure anche qui s' introdusse ben presto in molti popoli; ma una cura speciale della Provvidenza che volea salva nel suo centro la civiltà, fece ascoltarvi perenne l' oracolo dei profeti, dapprima in varie nazioni (*), poi principalmente in Israello. Qui dunque la civiltà, sostenuta da autorità, dovett' essere non solo salda, ma progressiva (1592). Ed in fatti la tribù patriarcale si sviluppa naturalmente in popolo, il popolo si sviluppa in politica società, ed arriva insensibilmente all' apice della coltura sotto i primi suoi monarchi. La indedeltà alla legge ne ritarda i progressi, le sventure politiche ne atterrano i monumenti: ma egli trova perpetuamente nel suo seno quella autorità rinnovatrice, per cui (CXVI 1413) dee giungere a svilupparsi nel cristianesimo; e da lei sotto varie forme sempre vien ricondotto allo vie dell' ordine.

1618 Immobilità orientale: sue cause

Volgiamo ora lo sguardo ad oriente e a mezzodì: Cina, Indie, ed Egitto ci presentano un fenomeno singolare: essi sono il centro della *sapienza* pagana, e pure sono un portento di *immobilità*. Or come si accoppiano codeste due condizioni? come mai l' ingegno umano, per sè sì audace a tentar vie novelle, sembra colà addormentarsi ove è più potente, mentre sarebbe dal suo stesso sapere invitato al *progresso* (859)? Debole qual io mi sono in materia di erudizione, non oso dire che questo problema non sia mai stato ponderato secondo suo merito, ma dirò che, nei pochi che ho letti, non trovo autore che spieghi, se pur lo propone, il problema. Solo mi avvengo in invettive o in compianti sul *letargo orientale*, per cui *il fatto* vien deplorato come una disgrazia di quelle genti che non ebbero *l' ingegno europeo*. Or a me sembra poter sostenere che l' Oriente, appunto perchè serbò il retaggio della *sapienza* antica, dovette rimanersi *immobile*; ed appunto perchè rimase *immobile*, serbò il retaggio della antica *sapienza*.

1619 Perdita di autorità direttrice

Imperocchè ogni popolo, dilungato ch' ei fu dal centro dell' Asia, dall' oracolo dei patriarchi, dai monumenti primitivi, se avea fior di sapienza dovea comprendere e la necessità dei principj di ordine al ben sociale, e il lor vacillare certissimo se vengano abbandonati alla disputa; e la necessità della disputa se debbano progredir fra uomini (899 1590 segg.). La lor sapienza dunque dovette suggerir a quei popoli di legarne a formole inviolabili i dettati; e così nei lor libri Sacri trovarono un fonte perpetuo di verità; non isviluppate a dir vero, epperò nè comprese totalmente; ma nel tempo stesso assicurate, epperò non mai totalmente obbliate.

Ecco dunque nella *sapienza* orientale, *derelitta dalla autorità* perenne, la cagione primitiva e *necessaria* della immobile lor civiltà: cagion *necessaria* io dico, perchè se l' Oriente non avesse adottata l' immobilità, egli sarebbe caduto in quel profondo, ove caddero gli europei, prima *inselva-*

(*) Si vede dalla Scrittura che non solo Abramo, ma Giobbe nell' Arabia, Faraone nell' Egitto, Melchisedecco in Salem, Balaam in Madian, udirono oracoli celesti

tichiti, poi, dalla civiltà a lor restituita pei temosfori orientali, ripiombati nella *corruzione* più obbrobriosa.

1620 Effetti della immobilità *civile*: alleanza di *Caste* sacerdotale e militare

L' immobilità poi della sapienza sociale basterebbe per sè a spiegarci anche la immobilità della coltura intellettuale, e delle arti che ne conseguono: imperocchè cessando per la immobilità gli slanci astratti, cessa, come poc'anzi è detto, il genio inventivo (1597 1598). Pure altre ragioni ancora ci presenta l' indole sociale, colle quali si spiega questa seconda parte del fenomeno. Legate una volta le nozioni del vero e del giusto ad un formolario costante ed invariabile, questo diviene ben presto un monumento di erudizione (a) nella variabile mobilità delle successive generazioni: ci vogliono commentarj, ed interpreti di mente non volgare addetti a meditare e spiegare. Ecco nascere la *Casta* sacerdotale, forma costante di tutta quasi la società orientale.

Or rappresentatevi codesta classe privilegiata, oracolo dei popoli, priva di quelle grazie sovrannaturali e di quella autorità rinnovatrice, che suscitava nel popol santo sacerdoti e profeti superiori a tutti gli allettativi terreni; miratela arbitra di monarchi e di sudditi, di ricchezze e di onori, di ciechi intelletti e di volontà devote; e ditemi se potrà affrancarsi dalle passioni più indomite, alterigia ed ambizion di comando? Tiranneggiati da queste, e racchiusi frattanto dalla *immobilità di idee* nel cerchio della famiglia, senza potersi alzare alle idee di società pubblica, dovranno quei savii procacciare a sè soli e lor discendenti il monopolio scientifico; al rimanente del popolo arti materiali. Ma fra queste una ve n' ha cui va congiunto irresistibil potere, ed è l' arte di guerra, emula naturale nel governo del mondo della scienza sociale. Dovrà dunque la Casta dominatrice o trar dal suo seno valorosi guerrieri (di cui la scienza, meditatrice pacifica, non suol essere feconda) o contrarre con guerrieri estranii alleanza o farsi anche a lor tributaria: e in queste varie relazioni colla forza guerriera vedrete voi la sapienza orientale; e forse chi potesse farne esame più attento troverebbe che colà il saggio quanto fu più guerriero, tanto fu meno meditativo; quanto più meditativo, tanto men guerriero. Ma ad ogni modo la scienza sociale o produsse o condusse la forza armata, e l' ebbe seco strettamente congiunta.

1621 Caste inferiori di *liberi* e *schiavi*

L' alleanza poi fra sacerdoti e guerrieri in una società stazionaria, ove niuna viva autorità può ravvivare la pratica della onestà e della giustizia civile, ognun vede dove debba condurre: l' autorità scientifica difenderà moralmente il privilegio della *forza*, purchè questa difenda il monopolio della *scienza*; ed ecco formata con sociale istituzione la *casta militare* difenditrice della *sacerdotale* (b) ed a questa moralmente soggetta. Entrambe poi appoggiate al sistema di immobilità, dovranno difenderlo per interesse, mentre il popolo vi aderirà per superstizione e per assuefazione. Dividete codesto popolo materializzato in *liberi* e *servi*, ponetelo sotto istituzioni dettate dalla scienza alla ambizione per inchiodarlo in una indeclinabile monotonia; ed avrete il tipo universale, e il despotismo immobile delle Caste adorato da quel popolo che ne è la vittima. *Bramini*, *Ketria*, *Vasia*, e *Sudra* nelle Indie: *Catur*, *Asgar Sebaisa Anuchechi* (c) nella Persia antica, sempre vi presentano a un di presso gli stessi elementi (d):

(a) Il Dante tre secoli dopo che scrisse, e scrisse in volgare, già era un enigma pel volgo: molto più la lingua latina de' classici.

(b) V. Cantù, St univ. T. 2, p. 58, la cui teoria poco da questa dissomiglia.

(c) Ivi, T. 3, p. 16.

(d) La divisione delle *caste* a questi elementi potrà sempre ridursi: *Sacerdoti militari, possidenti* e *volgo*: nelle tre prime voi ravvisate i tre elementi di *Superiorità* sociale (460 segg.); nell' ultima l' elemento della *dipendenza*, che è il non avere al-

i *Paria* sono *cose* non *persone*, come cosa erano gli schiavi in occidente, nè contavano nella società (*).

1622 Loro suddivisione per la suddivisione e di funzioni, e individualismo domestico

E qual' è l' intima causa metafisica di questa forma sociale? chi ben vi riflette troverà nelle *Caste* un composto della immobilità collo sviluppamento, e quasi direi un aborto delle forze produttrici della civiltà. Perocchè dall' un canto ogni società tende a suddividere le operazioni dei socii affine di perfezionarle (748); ma questa suddivisione suppone che lo spirito *domestico* sia passato a formare spirito *pubblico*, e che gli individui associati ravvisino nel maggior tutto un *nuovo essere*, dal cui bene dipende il bene domestico (702 segg.). Or l' immobilità intellettuale vietando questo passaggio impedisce di ravvisar questo bene: dunque allorchè società moltiplicata richiederà la divisione delle funzioni, converrà che le funzioni suddivise divengano *retaggio domestico*, giacchè non trovano negli intelletti sviluppate le idee di relazioni pubbliche e nelle volontà la relativa tendenza. Infatti nella Cina ove *una sola* è la famiglia, le arti nella loro immobilità non sono così *ereditarie* come nell' India, ove la maggior società è composta di molte famiglie (**). La *Casta* è dunque un prodotto della *immobilità nelle idee domestiche* congiunta colla inevitabile moltiplicazione degli individui e colla natural divisione delle funzioni sociali.

Abbiamo parlato della immobilità orientale come di un fatto notorio, e l' abbiamo appoggiato come effetto alla immobilità delle dottrine: or questa potrebbe da taluno riguardarsi, non pur come asserzione gratuita, ma come positivamente falsa a fronte della moderna erudizione che ci presenta nei libri sacri dell' Oriente un ampio sviluppamento di ogni filosofia. Ma se si riflette che codeste filosofie sono *un segreto*, epperò non influiscono sulla moltitudine; che questa ha realmente dottrine immobili a cui ciecamente aderisce; che il genio della contemplazione fuor del Cristianesimo è essenzialmente inerte (***); si vedrà che il filosofare d'Oriente non cangia punto le influenze politiche della pubblica immobilità dottrinale.

1623 Società selvaggia in Occidente

Ed ecco l' ultimo risultamento della sapienza stazionaria propria della umanità abbandonata a sè sola: passiamo a considerare il Settentrione e l' Occidente. Qui l' antica sapienza non è legata a monumenti inalterabili; le lettere, qual che ne sia la causa, apparvero qui assai tardi, dono dell' Oriente illustratore; forse un clima men ridente e verso Bores ingrato e rigido, assorbì le forze degli abitatori nel dissodar un terreno vergine quale emergea dalle acque inondatrici, e disperse a gran distanza le une dalle altre le tribù trasmigratevi, troncandone ogni comunicazione. Qual che ne sia la causa, di cui gli eruditi andranno in traccia, il certo è che dalla Scizia al mar d' Albione la selvatichezza dominò il Settentrione; e la Grecia stessa ci racconta le sue origini sotto forme selvaggie, ingentilite poi dalla Fenicia e dall' Egitto.

Dal Settentrione d' Europa trapassando all' America boreale dovette crescere la selvatichezza e perdere quasi ogni memoria della esistenza civile; mentre all' opposto l' America australe, popolata dagli Asiatici per le vie dell'Oceanica, dovette ritenere alcun che della civiltà stazionaria. Ed è cosa notabile che nell' Oceania appunto si incontrano i selvaggi meno

cuna superiorità di fatto (626), ma sole *forze* da vendere in prò d' altrui. V. Cantù, l. c., p. 162 segg.

(*) Cantù, St. univ. T. 5, pag. 53 segg.

(**) Ivi, pag. 174

(***) Questa inerzia vien riconosciuta dal Guizot (Civil. Franc., L. 30, p. 385) che attribuisce alla religione Cristiana le influenze *pratiche* della filosofia: e dal Gioberti che ne dimostra metafisicamente l' origine (Introduz. ec. T. 2, pag. 636 segg.).

incolti che dagli Europei si sieno mai discoperti, la quale è più prossima al centro universale della civiltà.

1624 Conclusione

Le prime origini dei popoli ci presentano dunque i tre stati del movimento sociale conforme alle circostanze delle varie società: il *progresso* colà ove durarono vivi sotto viva autorità i principii sociali; l'*immobilità* ove questi, tolti alla intelligenza, furon legati alla lettera; la *decadenza*, ove, privi d'ogni àncora, si videro abbandonati al fluttuare del pensiero individuale, o delle spicciolate famiglie (1592).

§ 2. *Società antiche.*

1625 Cina: Società *patriarcale*, temprata dalla *magistrale*

Passiamo a considerare con qualche particolarità, quanto è lecito a sì angusto lavoro, le più conosciute fra le antiche società. Alla Cina la legislazione è sì piena della idea di famiglia, che l'immensa monarchia, voi la direste una sola società domestica, di cui è padre il *Figlio del Cielo* (*): il che potrebbe dar sospetto che *una sola* famiglia, staccatasi dall'occidente, fosse ita a popolar quell'Impero. Se nasce da idee di famiglia, è dunque naturale che *monarchico ed assoluto* ne sia il reggimento (511 segg.). Ma in questa monarchia patriarcale sorse una *scuola* che si impossessò della scienza morale (**): siane qual si vuole la causa, il Confucio ebbe fra Cinesi il sommo dell'autorità scientifica, e ne lasciò alla sua scuola il retaggio. Una *società spirituale* ebbe dunque (550) la forza di temprare l'*assolutismo patriarcale*; e tanto dovette più crescere in potere, quanto più ignoranti furono di tempo in tempo i Tartari dominatori. Ma la scienza non si trasfonde col sangue (547) nè si dimostra colle genealogie: nella Cina dunque l'aristocrazia passò nelle generazioni crescenti per via, non di eredità, ma di esami; e quel vasto impero come è ereditario nel capo perchè *fu famiglia*, così è un perpetuo *concorso scolastico* nei governanti perchè essi nacquero *in una scuola*. Non dunque *governo di caste* ma *libero concorso* alimenta l'aristocrazia cinese.

1626 All'India: Senatoria, sotto influenze domestiche e scolastiche

Nell'India il predominio delle idee domestiche è ancor gagliardo; nè potea non essere, poichè *la famiglia* essendo la prima a nascere di tutte le società, una *morale immobile* dee serbar moltissimo della morale domestica (***). Ma qui molte essendo le famiglie, tenaci di lor domestica unità (****), vi nascerà naturalmente nella propagazione tradizionale delle arti, lo spirito e le forme della *Casta*, cioè della tribù addetta all'arte (1594). Se non che la sapienza dominatrice sembra (547) rifiutare la propagazione ereditaria, mentre le idee domestiche ne domandano il monopolio. La casta di Bramani sorgerà dunque da doppio elemento, ed acquisterà il carattere e *di famiglia* e *di scuola*: l'amore di famiglia ecciterà nel Bramane la diligenza ad educar nella scienza i suoi figli; ma la gelosia del monopolio scientifico e il carattere proprio *di scuola*, non permetterà che quel grado si trasfonda col sangue (547): si diverrà Bramane collo studio e colle prove (*****).

(*) V. Cantù, T. 4, pag 468 segg.

(**) Notate che il Confucio non *inventò* ma *scrisse* tradizioni antiche, che si andavan perdendo: la scienza era colà *stazionaria* (V. Cantù, T 4, pag 455).

(***) Talchè senza frodar delle debite lodi gli antichi legislatori, che tanta parte di lor legislazione impiegarono nell'ordinar *la famiglia* (Cantù, St. univ T. 2, pag. 92 e 101 altr.), credo però doversene lasciar la sua parte a quella prima legge sociale per cui ogni società ricava le sue forme da società anteriori (444).

(****) Degli *Afgani* osserva l'Enciclop Ital. esser proprio carattere la poca unità politica per grande adesione alla lor tribù.

(*****) Cantù, T. 2, pag 163. « Nè nascono savii o sacerdoti, ma con una serie di rigorose cerimonie, » ec.

1627
In Persia *militare* sotto influenza spirituale

Noi trasvoliamo additando appena certi caratteri sociali più contornati ed evidenti, giacchè non intendiamo spiegar la storia, ma osservar le teorie sociali applicate ai fatti. Proseguiamo il cammino all' Occidente: Assiri, Persi, Medi: tutti ci presentano al solito l'universal carattere della società orientale, *scienza tradizionale*: i *Magi* ne sono colà gli eredi (1), e a nome della antica sapienza dan legge o temprano la forza in man dei Sovrani (2). Vi formano per conseguenza la classe dei dotti (1603), dei sacerdoti (giacchè sacerdozio da scienza non si scompagna) lasciando le arti a *caste* inferiori (3), conseguenza della *immobilità sociale*. Ma quì la società, *moralmente* immobile, è in una perpetua agitazione *materiale*, operata dalle irruzioni dei nomadi e dall' urto dei conquistatori. La società persiana ha dunque un carattere militare che vi predomina (4) e le dà le sue forme *rapide, violente, estese* (548): qual meraviglia che abbia quì tanto minor forza (5) il potere della *classe sacerdotale*? anzi la stessa divisione per *caste* dovea osservarsi con minor rigidezza in un misto di tanti popoli che, *senza ordine, senza fusione*, al dir del Cantù (6), *serbavano le leggi lor proprie*. Onde non è paragonabile la Persia in fatto di *immobilità* nè colla società indiana nè colla cinese; ma apparisce piuttosto un misto di *immobilità* orientale col *progresso* della coltura Fenicia e Greca, e colla *selvatichezza* settentrionale.

1628
In Egitto; *spirituale*, ma sotto lo influenze *militare* ed *europea*

Assai più rassomigliò alle prime l' antico Egitto, creatura della Casta sacerdotale, come accennano i nomi stessi delle più antiche città (7); ma due opposizioni essa incontrò alla sua dominazione, e furono le imprese militari che crescevano forza ed ardire ai regnanti; ed il commercio coll' Occidente e colla Palestina che non partecipavano alla immobilità orientale. Non è dunque meraviglia che la civiltà e la coltura abbiano acquistato a poco a poco in Egitto un movimento che mai non ebbero nelle regioni orientali: l' Egitto è l' anello che congiunge le nazioni *immobili* colle occidentali. Passiamo a queste, giacchè la monotonia delle prime non offre altro spettacolo al guardo rapidissimo con cui trascorriamo la serie delle età passate.

1629
In Occidente: carattere generale *indipendenza*

Nell' occidente gli antichi popoli, tutti ricordano un' epoca di *selvatichezza*, effetto dell' obblio della tradizione primitiva, e cagione di quello spirito di indipendenza che li rende all' obbedir sì restii (1588). Con tali disposizioni è chiaro qual debb' esserne il genio: l' indipendenza è la radice della mobilità o piuttosto della agitazione (1604); ma, notate bene, non vuolsi confondere la *agitazione irrequieta* colla *forza progressiva*. Il

1630
Divario fra agitazione e progresso

progresso sociale dee nascere da solidità di principii, giacchè è frutto di ragione: mentre la agitazione sociale nasce da movimento di passioni indomite. Se dunque talvolta l' elemento *democratico* ha prodotto i miglioramenti sociali, ciò avvenne perchè andò congiunto colla luce dei principii sociali: ma per sè la moltitudine non avendo moralità di operazione se non per l' autorità (730) per essa ancora avrà il progresso. E di fatto le nazioni boreali con tutto il loro agitarsi perenne (8) mai non si svi-

(1) Zoroastro medesimo non inventò ma *riformò*: « il mostra la natura medesima del suo codice » dice il Cantù (T. 3, p 44). Ereditarie eran le funzioni dei magi T. 2, p. 78.
(2) Cantù, St. un. T. 3, pag. 9.
(3) Ivi, T. 3, pag. 16.
(4) Ivi, pag. 74.
(5) ivi, pag 30
(6) Ivi, pag 26 e 30.
(7) Ivi, T. 2, p. 280.
(8) Guizot, Civil. Franç, pag 189 segg « Ce mouvement continuel qui poussait « les nations germaniques ec. »

lupparono, finchè la luce del cattolicismo non venne a mostrar loro nuovamente il *fine* a cui dee tendere la società, e l' ordine con cui può ottenerlo (1).

1631 Antagonismo fra *civiltà* e *coltura*: sue cause

Nel che voi trovate un elemento di somma importanza che dividea in due parti la antica società europea: al settentrione la tradizione primitiva tace, ed ecco l' Europa *selvaggia*; a mezzodì torna ad eccheggiare dall' Oriente ed ecco l' Europa *progressiva* così nella *civiltà* come nella *coltura*. Ma quanto diversa è la sorte dei due progressi! i popoli nascenti vi si presentano con un certo corredo di virtù private e pubbliche, di cui sono obbietto famiglia e patria: ma il loro aspetto, gli edifizj, le arti, gli usi, tutto ancor sa di barbarie. A misura poi che la barbarie si forbisce, voi vedete perdersi le virtù e la civiltà morale andarsene in decadenza. Il progresso dunque della civiltà fu sol mumentaneo, finchè durò il primo impulso dei principj sociali venuti dall' Asia: il qual seme sparso in questa mobile arena europea, tanto sol potè radicarvisi, quanto continuarono a proteggerlo l' ignoranza e la barbarie antica, cieche veneratrici delle tradizioni paterne (2). All' opposto il germe della cultura e delle arti sviluppandosi vieppiù rigoglioso, andò crescendo e durò poi in appresso, finchè non venne a sradicarlo la tempesta aquilonare.

1632 Triplice stato del movimento in Europa

In tre precipue forme apparisce qui dunque lo stato dello incivilimento: a borea società *selvaggia*, e talmente selvaggia, che il Guizot ne fa un paragone assai lungo coi selvaggi moderni e ve la fa combaciare a capello (3): nelle regioni meridionali ai primi tempi, germi di *civiltà verace*, che per un certo instinto, ch' ella stessa non saprebbe spiegare, abbomina la *coltura* qual sia nemica; nei tempi successivi *coltura* delicatissima, che va perpetuamente rodendo, qual bruco sterminatore, i germi di *civiltà*. Riflettete di grazia a questo antagonismo (4) fra *civiltà* e *coltura*, rammentate le tante declamazioni degli antichi (Spartani, Ateniesi, Romani ec.) contro le arti *corrompitrici*: domandate conto a voi medesimo del problema che quindi ne sorge: interrogate la natura delle cose, come mai *civiltà* e *coltura* madre e figlia (5) abbiano potuto sembrare ai savj sì universalmente nemiche; e vedrete confermato dal *fatto* ciò che abbiam dimostrato con teoria (1592) non darsi *progresso verace* senza *autorità superna* che lo protegga: quei savj, più veggenti di tutti i lor coetanei, ma privi di tal sostegno, sentivansi vacillare sotto i piè la terra, appena alla tradizione sottentrava l' ingegno, alla riverenza l' esame e la disputa. E quanta ragione avessero in tal loro timore lo dimostra l' eccesso della corruzione a cui giunsero i lor discendenti. Addomesticati noi fin dagli anni più teneri nella istruzione classica colla mitologia greca e romana, siamo talora meno disposti a meravigliarne la goffa stupidezza: anzi tal bipede v' ebbe a' dì nostri che invidiò a quelle genti *le ridenti divinità del paganesimo* (6). Ma se si paragonino queste coi misteri dell' India, coi libri di Zoroastro o del Confucio, ci mostreranno i greci e i romani tanto al di sotto degli orientali come i nani a fronte dei giganti. Gli errori stes-

(1) Muller, St. univ. (LXXII).
(2) Infatti Sparta, che fra' Greci partecipò alla immobilità orientale, salvò i *suoi* costumi finchè *stette* alle leggi di Licurgo (V. Cantù, T. 3, pag. 109).
(3) Civil. Franc., pag. 191 seg.
(4) Questo ci viene espresso anche a dì nostri da quei miscredenti che ci dicono la filosofia, ormai adulta, potersi *emancipare*: essi dimostrano *col fatto* la necessità di autorità perenne, appunto perchè la negano *con parole*. V. Gioberti sulle dottrine del Cousin.
(5) Sarei per dire: *matre pulchra filia pulchrior*, se la morale non avesse ella pure la sua bellezza.
(6) Raynal.

si, su cui tutta poggia la dottrina orientale, hanno del grande: il Panteismo e il Dualismo, malgrado tutta la loro assurdità, divengono dottrine consolanti, rimpetto alla turpe oscenità dell' Olimpo greco-romano, parto nefando del libero genio occidentale.

1633
Varietà di governi che ne nascono

Ma tant' è: la indipendenza europea non potea rassegnarsi a cieca riverenza verso i dogmi antichi; e malgrado gli sforzi dei legislatori, i quali quasi sempre tentarono di stabilirla vestendo di legalità e consegrando con oracoli le tradizioni antiche, i popoli furono perpetuamente in preda a vicissitudini politiche, eccetto solo a Sparta, *finchè* per venerar le tradizioni essa si attenne all' ignoranza e sbandì la coltura. In tutto il rimanente di Grecia, nell'Affrica, nella Italia e Sicilia, nella Gallia meridionale voi potete osservare, a misura che decadono i principj della *probità antica*, vacillar i governi, complicarsene le forme, invadere *l' individualismo* democratico, e poi il monarchico (*anarchia e tirannia*). Io non posso far qui una lunga enumerazione delle tante forme che presero successivamente le irrequiete società europee (a); ma vi prego sol di osservare che esse sono una evidente riprova di molti principii da noi stabiliti nel corso dell' opera, per esempio che ogni società ha i suoi germi nello stato precedente; che la forma originaria è semplice; che la più complicata nasce da sconvolgimenti sociali; che la divisione dei poteri è un rimedio della corruzione morale; che non è impossibile trovar nel suddito una forza riordinatrice del superior traviato ec.

1634
Despotismo militare ultima conseguenza dello *individualismo*

Finalmente la serie delle vicende politiche ha curvato il mondo appiè del despotismo imperiale, e la elezione imperiale, l' ha data in balia del brutal Pretoriano: pieno trionfo della material forza sulla morale, epoca di decadimento non pur della civiltà ma ancor della coltura che gli s' irrugginisce, e principio di una nuova età *selvaggia* se nuovamente non soccorresse una potenza illuminatrice.

§ 3. *Società moderne.*

1635
La civiltà rinasce *dai principj* morali cristiani

Ma questa è stata finora alle vedette in un angolo della terra, ed assistendovi con autorità infallibile e sviluppandovi la morta legge e la tradizione avita, ha maturato nel più vilipeso fra i popoli il progresso della civiltà (b). Il Riparatore dell' universo lancia dalla Palestina non *costituzioni* o *codici*, ma pochi principj morali, sviluppamento *compito* (c) della civiltà ebrea, li insinua nel cuor dei credenti invigorito da grazia soprannaturale, e crea nelle catacombe una società viva che dal cadavere imputridito di Roma pagana trarrà la civiltà cristiana (d). Ho esaminato altrove (1417 segg.) le relazioni politiche di queste due società, ed ho mostrato come nella società cattolica esisteva il *vero* principio della libertà e della reazione sociale (1416) che il sig. Guizot non vi sa riconoscere; onde ne attribuisce il merito (non senza contraddizione) alla *selvaggia* indipendenza germanica (1652 segg.). Oltrepassiamo dunque l'epoca imperiale, di cui un bellissimo ritratto ci fa in pochi tratti il veritiero ed erudito Cantù (e); ed al fragore delle rovine che per ogni parte accumula la bufera boreale, assistiamo per pochi istanti alla creazione di

(a) È sì nota questa parte di storia che crederei rendermi molesto col diffongarmici: veggane chi vuole, oltre gli storici come Cantù, Muller, Rollin ec., il De Réal, Science du gouvern. T. 1.
(b) V. Gioberti, Introd. T. 2, p. 377 segg. 390 segg.
(c) Non veni solvere sed *adimplere*
(d) Guizot, Civil. Franc., Lec. 3 e 4, ed anche pagina 227
(e) St. univ. T. V.

un mondo totalmente nuovo. Il Sig. Guizot ha qui, benchè protestante, non pochi titoli alla stima e riconoscenza de' savj: senza rinunziare interamente ai pregiudizj di setta, per cui tratto tratto dimostrasi quasi ignorare ciò che sa, Egli sviluppa però con qualche specie di lealtà i meriti della Chiesa cattolica in tal creazione, e giunge perfino a difenderla contro le accuse di ambizione e di avarizia, di che a lei fu sì larga l'empietà del secolo XVIII. Da lui dunque trarremo in pochi cenni l'idea di questa età (*), per quella parte almeno ove egli non è traviato da prevenzioni.

1636 — Elementi della società moderna

Tre elementi precipui ei ne ravvisa nei ruderi della epoca precedente; cioè *l' Impero*, *la barbarie* che lo atterrò, *la Chiesa* che lo riformò. Nell' Impero esistea un poter centrale, un organismo amministrativo, e l' elemento municipale: nella società germanica erano due specie di tribù; la *sedentaria*, società quasi patriarcale; la *guerriera*, società volontaria disuguale: nella Chiesa era unità perfettissima di intelligenza, principio di portentosa forza sociale. Or qual fu il prodotto di questi elementi allorchè vennero a contatto? Il barbaro capitano mentre passava coi suoi commilitoni volontarii sulle terre dello impero, due forme di società portava nelle sue idee: *la tribù patriarcale* e *la guerriera*: questa gli fornì l' idea di partire la conquista tra i combattenti più distinti, i quali ai lor subordinati aderenti suddividendo ciascuno la propria porzione, stabilirono una subordinata serie di feudi obbligati solo verso il Capo a servizio militare: e nel rimanente dipendenti onninamente dal proprio, secondo le idee di domestica società nate dalla *tribù patriarcale*. Ma questa società germanica entrata nel mondo romano, ne sentiva tanto più gagliarde le influenze, quanto più colto era l' impero a paragon dei barbari: le idee dunque della *unità sociale*, e dell' *organismo* con cui solo ella può operare, vennero a preparar nella mente dei barbari le forme monarchiche della società; mentre l' idea della *municipalità* romana preparava in segreto la formazione dei *comuni* (**). Tutto questo amalgama di società diverse, anzi contrarie, non potea formarsi senza una *fusione* nata da attività una ed energica; e questo è l' elemento portatovi dalla Chiesa.

1637 — Influenze della società germanica — e della società romana

1638 — Influenza della società cristiana

Divinizzando l' autorità sovrana ella rendea sacro il monarca; sublimando ogni cristiano col battesimo e da ogni classe traendo sacerdoti, ella nobilitava il popolo; volgendo a fine soprannaturale tutti i fedeli affratellati, ella congiungea in unica società le genti. Collegava ella dunque nell' unità dei principii religiosi le idee monarchiche, l' uguaglianza cittadina, la civiltà europea ed universale, alle quali ci portò attraverso della società feudale e del sacro impero, che ne furono i primi abbozzi (1366 CXLIII). Avendo noi spiegato a lungo coi nostri principii teorici la natura della società cristiana (1410 segg.) ci dispensiamo dal ripetere osservazioni analoghe; e, limitandoci alle idee di civiltà, osserviamo soltanto come dal momento che la Chiesa s' impossessò del movimento sociale, la civiltà fu perpetuamente *in progresso*: fatto notabilissimo che dimostra l' influenza dell' autorità assistitrice sull' incivilimento progressivo (1590 segg.).

1639 — Vario risultato di questi stessi elementi

Quest' è il carattere universale di quell' epoca; ma osserva saviamente il Guizot essere stata varia l' applicazione di questa forma universale, secondo le varie disposizioni precedenti delle società a cui veniva applicata;

(*) Civil. Franc. Lec. 30.

(**) Il lettore vede in queste dottrine del Guizot una applicazione minutissima, epperò una riprova della dottrina nostra fondamentale: *ogni società dipende* dai fatti anteriori (444).

in Italia, dove la civiltà romana splendea più maestosa ne' suoi avanzi, i barbari compresi da non so qual riverenza, la rispettarono e quasi sforzaronsi di divenir Romani. Quindi è che in Italia la popolare influenza sopra i barbari conquistatori fu più sentita, fu imitata la monarchia imperiale, e il sistema feudale meno sviluppato. Quindi pure lo spirito, e le forme repubblicane che dominarono poi nella maggior parte della penisola. In Ispagna l' influenza del Clero nella conversione de' conquistatori gli diede somma forza politica, e trasfuse nel codice visigoto lo spirito, se non le forme, della sapienza cristiana, e della moderna civiltà (a). Nella Francia, specialmente settentrionale, il sistema feudale ebbe pieno sviluppamento, una con tutte quelle istituzioni che ne formarono l' appoggio e la conseguenza (b). Qui dunque la monarchica rimase per lungo tempo nell' infanzia, non meno che lo spirito popolare. Sovranità, monarchia e municipalità furono per lungo tempo una semplice reminiscenza romana, ricalcitrante contro l' anarchia e l'oppressione de'feudatarii. Ma a poco a poco colla prudenza e col vigore crebbero entrambe, ed abbatterono l' aristocrazia baronale. Questa ebbe più consistenza nella Germania, dove l' impero elettivo trovandosi perpetuamente a discrezione dei suoi grandi vassalli, mai non potè divenir monarchia (c) ed il popolo non isconvolto mai da gravi rovesci politici, mai non giunse a confondersi in unica massa.

Osservazioni consimili potrebbero farsi sul rimanente della feudalità europea; ma non crediamo necessario l' estenderci, avendo promesso sol di saggiare. Dal poco che abbiamo detto comprenderà il lettore, come prendendo in mano la storia politica di ciascun paese, potremmo ravvisarci le influenze sì del triplice stato d' incivilimento, sì del contrasto fra i principii sociali e l' individualismo delle passioni, sì delle forme precedenti e del *fatto associante*, che nelle successive società successivamente modificavasi. Ma le angustie ove ci siam racchiusi sospingono il nostro volo alle ultime epoche della società in cui viviamo.

1640 Due fatti precipui della società moderna

Chi le raccoglie in unica prospettiva sotto il lume dell' *incivilimento*, osserverà in queste agevolmente due grandi avvenimenti che legando le antiche alle medie e le medie alle ultime età, ci mostrano nel mezzodì dell' Europa orientale il trionfo della civiltà europea, nelle regioni boreali il teatro di nuova guerra: l' Islamismo paralizzato è il trofeo di quel trionfo, *spirito cattolico* e *riforma* ossia *indipendenza individuale* sono i protagonisti di questa lotta. Consideriamo partitamente questi due fatti.

1641 Islamismo; suoi progressi da cause esterne

Che cosa è l' Islamismo in ordine a civiltà? È una società *stazionaria*, erede nel suo Corano della *immobilità* e delle dottrine orientali e giudaiche con qualche misto di *morto* cristianesimo; e tutto questo mostruoso impasto perchè riesca assolutamente *immutabile* è raccomandato alla *Ignoranza* e alla *Scimitarra* (d). Ma questa società, stazionaria nei principii *morali*, epperò incapace sì di progredirvi sì di perderli onninamente; questa società, io dico, crede nascendo aver a' suoi fianchi un Profeta (*autorità assistitrice*) da cui riceve la missione della spada, affine di dilatarsi colla *forza*. Ella ha dunque un elemento di *progresso materiale* il quale durerà tanto (547) quanto vivrà la credulità di quei barbari (e). Pel lor progresso penetra l' Islamismo nei paesi più *colti* dell' Asia occidentale e

(a) Guizot, pag. 82 civ. europ.
(b) Cavalleria paladina, spirito domestico, alterigia dei feudatarj, Crociate ec.
(c) Muller, St. univ. T. 2, p 188 segg.
(d) V in tal proposito la Enciclop Italiana, Voce *Alcorano*.
(e) Maometto II ancor ne destava (ma furon gli ultimi aneliti) il sacro entusiasmo (V Henrion, St. univ. della Chiesa).

dell' Egitto, riceve gli influssi di quella coltura (a), e la *ignoranza* maomettana splende per un momento di luce non sua, retaggio della Grecia pagana, e di Alessandria filosofante.

1642 — Di sua natura è stazionario

Ma la coltura non ha quivi sostegno di civiltà *progressiva*, e diviene quindi anch' ella ben presto *immobile* anzi *scadente*, finchè giunga a livellarsi coi *bisogni* (1596) di una morale *voluttuosa* e *guerriera*. Qui si arresta, e tre secoli sorgono e tramontano senza che la Luna o giunga al pieno o scemi all' ombra, benchè baleni sulle sue frontiere lo splendore della crescente civiltà europea: la voce del Profeta nelle morte pagine del Corano lega con poche pratiche materiali e con pochi precetti l' unità sociale ad uno scoglio immobile; e per tre secoli i Sultani dormono sotto la scimitarra dei Giannizzeri nel serraglio, la gente vincitrice saccheggia le terre conquistate, senza che mai si vegga o rinascer l' ordine sociale, o crollare il colosso del despotismo maomettano.

1643 — Vince la civiltà greca, divenuta o stazionaria o scadente

Ma nel bollor giovanile esso aveva affrontato la vicina Europa. Qual la trovò nel primo scontro? qual la lascia nell' ultimo? La incontrava dapprima sulle terre dell' impero Bizantino, ove uno scisma fatale avendo scemato gli influssi della cristiana unità, la società cristiana priva di *autorità assistitrice* era in perpetuo decadimento: e quì l' Islamismo trionfa. Ma il trionfo, ricordiamocene, è del *progresso materiale* (1641); l' Islamismo conquista schiavi non uomini, e le due società maomettana e greca vivono congiunte e non associate, come il carcerato nella prigione stessa col suo bargello. Stazionarie entrambe nelle *idee sociali*, stazionarie nella *coltura*, ciascuna nella sua propria, il turco *conservò* la politica, la tattica, la morale con cui entrò a Bisanzio; il greco la scrittura, la letteratura, dogmi ereditati dal Fozio, dal Cerulario, dall' Efesino.

1644 — Vigore della civiltà europea sotto gli influssi di autorità viva

Ma quando l' Islamismo, spogliati i Greci dei regni di Asia e di Affrica, sfida la giovane *civiltà* europea, trova quì i principj sociali del cattolicismo in pieno rigoglio: la cattolica *unità* ha formato *una* società europea (b), ove la *coltura progredisce* sotto gli auspicii della *autorità* (c) e va formando l'ordine *civico politico* ed *inter-nazionale* sotto l'influenza di una giustizia teoricamente inflessibile ed infallibile (d). Quì il regnante è forte perchè è riverito qual essere divinizzato; ma il popolo sa che non debbe essere oppresso, perchè è cristiano al pari e talor più del suo principe. Questi è arbitro di sostenere ogni dritto, ma non arbitro di calpestarlo; e perfin nei penetrali della marital società si vede assistito da una autorità protettrice, che gli vieta gli eccessi brutali e difende contro la forza i sacri diritti dell' onestà coujogale. Qui insomma la società e domestica e pubblica va a poco a poco ordinandosi, e sempre sotto l' occhio vigilante di autorità che non adula, non cede.

(a) Nei tempi del Legislatore gli Arabi non avean Grammatica (V. Muller, T. 1, pag 462). I califfi ordinarono la traduzione dei greci Autori (Ivi, pag. 495).

(b) Guizot, Civ. Franc. pag. 229, col. 2.

(c) O *della Teologia*, secondo il frasario favorito di certi *filosofi*, i quali affettano questa parola. non so se per deridere il cattolico o per farlo credere incapace di filosofare (XXIV): il Guizot ha parecchie lezioni impiegate a tal contrapposto· *science théologique*, *science philosophique*.

(d) Veggasi la descrizione che fa di quest' ordine il sublime Gioberti (Introd. ec. T. 2, p. 216). « Gli ordini dorici ripullulavano per opera della Chiesa nelle aristocrazie elettive de' comuni e delle diete. Le varie province convergevano verso un centro, senza perdere le proprie fattezze: unità e varietà si contemperavano insieme. Il genio nazionale di ciascun popolo metteva radice, mentre si fondava l' unità cosmopolitica, e il genere umano risorgeva dopo una morte di quaranta secoli Questa grande unità organizzatrice era la fede cattolica, la sola che, congiungendo efficacemente e stabilmente gli uomini, meriti il nome di religione, ec.

1645 Suoi progressi

Quali fossero i frutti di questo progressivo ordinamento, non è serie che possa svilupparsi in poche carte: prendete *la legislazione* nei varii codici incominciando dai Longobardi, Goti, Borgognoni ec. passate ai capitolari di Carlo M. e dei suoi successori e a quelle successive legislazioni che ciascun popolo vi presenta, tutte generalmente composte colla *materia* dell'impero estinto *informata* dal dritto cristiano che vi infonde unità e vigore: mirate dove è giunta *la scienza* odierna, progredita, con vicende varie ma con ardor indefesso, dalla scienza sellemplice delle prime università alla sterminata ampiezza con cui abbracciava l'universo spirituale e materiale; paragonate *le arti* che adornarono gli edifizii del medio evo colla raffinatezza di gusto che or regna, le corrispondenze *commerciali* del Mediterraneo con quei viaggi che in trenta giorni vi portano oggi agli antipodi... Ma chi può seguire il progresso della *coltura* europea nelle relazioni politiche, scientifiche, artistiche, commerciali e tant'altre che potremmo contemplare, senza comprendere insieme che tutto ciò accadde sotto gli influssi della *civiltà morale*, opera del cristianesimo? Questo che custodiva e sviluppava al di dentro la giustizia sociale, armava al di fuori Crociate e Cavalieri, che il nascente ordinamento custodissero dalla irruzione saracina: e mentre a ciascuna nazione lasciava libero campo di produrre dai germi delle antiche lor forme ed istituzioni le naturali conseguenze per cui ognuna serbava il *suo* essere (701 1422), tutte però metteva in tal comunicazione che il ben delle une ridondasse nelle altre. Or qual meraviglia che a fronte di tal società lo *stazionario* Islamismo, benchè folto di tutte le tribù d'Asia e di Affrica armate di un proselitismo anguinario, pure cadesse finalmente spossato, implorando dalla *coltura* europea dei sussidj materiali ed aspettando forse, quando sien maturati i tempi all'ombra del moderno indifferentismo, nuova *civiltà* dai principj nostri sociali (*)?

1646 Suo trionfo

Ed ecco la prima gran scena che presentano le società moderne rispetto al progresso sociale: l'ultimo assalto della *immobilità orientale* respinta per sempre dalle nazioni europee, che vanno oggi ad inseguirla negli estremi suoi trinceramenti, l'India e la Cina.

1647 Riforma Protestante: è retrograda nello incivilimento

Ma mentre esse espugnano gli esterni, si scaglia contro l'incivilimento europeo, nata nel suo grembo medesimo, un'idra novella. Io già mi avveggo che mille vecchi pregiudizj mi si inalberano a fronte al sentirmi dire che la Riforma fu un passo retrogrado della civiltà europea; ma mi rinfranca ormai non dico il sentire degli eruditi cattolici (**), ma pur dei miscredenti men parziali. Valga per tutti il sig. Guizot, il quale senza avvedersene la condanna, dicendo *la indipendenza filosofica retaggio del mondo pagano, la indipendenza politica retaggio della tribù germanica*, *giacchè niun elemento possiamo avere di questa* PERFEZIONE *sociale nella società cristiana* (***). Or che altro è la Riforma se non la indipendenza della ra-

(*) L'enciclopedia italiana deduce un pronostico consimile dal germe di cristianesimo sepolto nel Corano (l. c.).

(**) Fra i cattolici citerem solo il Gioberti (Introd. al corso di Filos. T. 1, pref. pag. 62). « Vi proverò che l'Italia e seco l'Europa è DA TRE SECOLI *in istato di regresso intorno a quelle cose che compongono l'*ESSENZA e non gli accessorj del progresso civile. » E appresso (pag. 114) « quando sorse Lutero, l'idea cattolica (in Germania) perì. »

(***) « Le principe de la *liberté de penser* ... est une idée que la société mo- « derne tient de la Grèce et de Rome.. nous ne l'avons evidemment reçue ni du « christianisme ec. (Leç. XXX Civil. Franc.) Le sentiment du droit de résistance « ne sortait pas des principes de la société chrétienne » (Civ. Europ pagina 42) « Le « caractère de la barbarie s'est l'indépendance de l'individu » (Civ. Franc. Leç. XLI, p. 331).

gione pubblicata nell' ordine scientifico, e preparata nel politico? Se dunque la civiltà europea era un *progresso* dalla salvaticbezza germanica a stato di civiltà sociale, e dalla ignoranza *scadente* del paganesimo alla luce dei principj sociali pubblicati e nobilitati dalle divine istruzioni, evidente mi sembra che il ritorno a tal *indipendenza* della tribù germanica e della filosofia pagana, fu non una perfezione sociale, ma un passo retrogrado che ne sospese il corso (1).

1648
Si dimostra metafisicamente colle dottrine del Guizot

Ma poichè a questa prova storica risponderebbe probabilmente l' A. che la doppia indipendenza, infiltrandosi nel cristianesimo, vi ha perduto ogni veleno, e ne è divenuta vera perfezione, a cui senza essi il cattolicismo non saprebbe giungere: dimostriamo coi suoi stessi principj, essere la Riforma un passo retrogrado nell' incivilimento europeo per l'*essenza* stessa immutabile delle dottrine di che viene ad infettarlo.

Egli certamente non negherà che il Protestantismo ha bandita la *indipendenza filosofica* e preparata la *politica* (2). Or ciò presupposto, mi sembra agevole il dimostrarlo doppiamente retrogrado nell' incivilimento ossia nella perfezione sociale; incominciamo a considerarlo come *indipendenza filosofica*.

1649
1. perchè ella è indipendenza di ragione

« Ogni società nasce in seno alla verità, dice il Sig. G., ed *una credenza comune è la prima condizione di esistenza sociale* » (3). Or la *indipendenza filosofica* rende impossibile una perfetta unità nel credere (4), come vien dimostrato dalla teoria e dalla esperienza (872). Dunque codesta indipendenza protestante distrugge non solo la perfezione, ma perfino *la prima condizione* della esistenza sociale (5).

Il Sig. Guizot non niega che il Protestantismo produca questa sterminata varietà di dottrine; ma accusa la Chiesa cattolica di aver voluto formare l' unità di pensare colla violenza esterna: questa, dic'egli, fu *la idea dominante* del medio evo (6); idea che distrugge non solo *la unità di pensare* ma perfino la nozione di tale unità, a cui ogni coazione ripugna (7).

1650
Errore imputato alla società cristiana

Qui, mi permetta il dirlo, qui scrive non più il filosofo, non più lo storico, ma il Protestante con tutti i suoi pregiudizii. Imperocchè senza questi come potrebbe parlar in tal guisa? Come immaginar la Chiesa sì stolida che voglia colla forza violentar gli intelletti? Io non gli rinfaccerò qui ciò che egli scrive nel periodo precedente, che *la Chiesa professava di non voler far credere la verità colla forza*, giacchè egli soggiugne che codesta era una dottrina *teorica* contraria alla dottrina *pratica*. Gli domanderò solo se *la totalità* dei cattolici credeva o simulava? Se ei risponde *credeva*, io gli ricorderò che la fede *non si ottiene colla coazione*; dunque la Chiesa avea formata la unità di credere senza coazione: se poi mi risponde *simulava* (risposta che non può darsi da uno *storico* suo pari) gli domanderò *con quali forze* veniva sforzata a simulare? di quali *altre forze*

(1) « Questa grande rivoluzione nelle idee e ne' segni che sostituì il caos alla unità primitiva... creò quello stato di cose che dura tuttavia in molte parti del mondo, e dicesi Gentilesimo. » (Gioberti, Introd. T. 1, pagina 306) L' eresie e la miscredenza moderna sono un secondo paganesimo ec. (Tom. II, c VI, p. 447)

(2) Civil. Europ. Leç. XII pag. 101 e 106 ove nota che il Protestantismo *a souevé les peuples*.

(3) Civil. Franc. p. 228: e ci gode l' animo di essere in questo con lui perfettamente concordi (302 segg. 871 segg.).

(4) Civil. Eur. pag. 105

(5) Questi due uomini funesti (Lutero e Cartesio) dissipando il patrimonio della sapenza, e svellendolo dalle radici, furono i più gran nemici della civiltà moderna Gioberti, Introd. T. 1, pag. 411).

(6) Ivi, col. 2, pag 228.

(7) ivi.

potea disporre la Chiesa, fuor della *totalità* a cui la Chiesa insegnava di non aver dritto ad usar la forza per estorcer la fede! Se questo popolo di cristiani usava le armi contro i miscredenti, egli dunque *credea*; se non credea non potea dalla Chiesa esser *costretto a credere*: dunque nè in *teorica* nè in *pratica* non era ammessa la dottrina della *coazione alla Fede* (a).

1651
La riforma fu retrograda perchè sciolse la unità europea

Dirà egli che l'*ignoranza* del fedele lo rese credulo, come i lumi lo hanno reso incredulo? che se i lumi sono perfezione sociale, imperfezione sociale era dunque quella *unità* di fede *fondata nella ignoranza*? — Ma come oserebbe tanto, parlando ai Francesi, di cui *la pluralità*, con tutti i lumi moderni, serba oggi la stessa fede? come taccierà di ignoranza gli Hauy, i Brogniart, i Cauchy, gli Ampère? come attribuirà ad ignoranza quella unità a cui dopo tre secoli torna pentito l'Anglicanismo e il Protestantismo, quelle ritrattazioni di miscredenti dottissimi al letto di morte?

Che se questo *ritorno*, questo *pentimento* non è estorto oggi da *violenza* nè da *ignoranza*, non vi è ragione per rinfacciare violenza o ignoranza alla unità cattolica del medio evo: e se quella *unità* fu spontanea, se formò dell'Europa una vera e compatta *società d'intelligenze*, grado altissimo di perfezione sociale; la Riforma che sciolse questa unità e rese *impossibile la prima condizione dell'esser sociale*; la Riforma fu, secondo i principii del sig. Guizot, un passo retrogrado nell'incivilimento europeo, come infatti le rinfacciano i Sansimonisti (b). Anzi che dico i *Sansimonisti*? dovea dire i Protestanti medesimi, giacchè non riconobbero essi *col fatto* la necessità di quell'autorità che negano *in dritto*? Qual'è quella comunione protestante che non abbia formato dei *sinodi*, de' *concistori*, dei *pastori*, delle *chiese-legali*, pel cui mezzo ha sostituito altra autorità alla romana? E così soltanto potè campare da total naufragio anche la filosofia, come spiega il Gioberti nel 1. capo di sua introduzione contemplandone lo stato presente in Europa (pag. 113 segg.).

1652
2. è retrograda come indipendenza politica

Questa medesima verità possiamo dimostrare coi principj dell'A. considerando la Riforma come promotrice di *indipendenza politica*. Ascoltiamo i principj del sig. Guizot in tal materia (c). « Il carattere dominante della barbarie è l'indipendenza dell'individuo, il predominio della individualità. *L'impero delle volontà*, la lotta delle forze *individuali*; ecco *il gran fatto delle barbarie*. Questo fatto fu combattuto dalla feudalità... e in ciò ella *progredì*, *progredì assai* (d) *verso la civiltà*. Pure l'indipendenza individuale ancor restò il carattere del nuovo stato sociale (fedualità), dei suoi principj, delle sue guarentigie. Or la società consiste *essenzialmente* nell'*accomunare* persona e destini (e): qui sta *propriamente* la società. » Udiste? Il testo, parmi, non può essere nè più vero, nè più chiaro.

(a) L'A. ha qui confuso la dottrina che consiglia ai principi di *punire il delitto religioso*, della quale abbiam chiarito altrove le basi (869 segg.), colla dottrina che insegna ad *estorcere la fede*; della qual dottrina la Chiesa spesse volte fu vittima, maestra non mai.

(b) Doctrine de S. Simon 1. année, pag. 315. « Comment s'avouer que ce moyen âges si *barbare* connaissait les grands secrets de la conduite des peuples? .. Cette supériorité du catholicisme par rapport à nous et aux Romains est un *miracle incompréhensible* pour tous les hommes soumis à l'empire de la critique. » Ognuno sa che *la critique* dei San Simonisti è qui il protestantismo (ivi, pag. 79).

(c) Civil. Franç. p. 551

(d) Il y eut progrès, et grand progrès (p. 552).

(e) Elle (la société) consiste *essentiellement* dans la portion d'existence et de destinées que les hommes mettent en commun. C'est-là *à proprement parler* le fait social (ivi).

il gran fatto della barbarie è il predominio della individualità: la società consiste *essenzialmente* nell' *accomunare*. Dunque, inferirem noi, chiunque introduce nella società un principio di *individualismo*, un predominio di volontà individuali; costui tenta ricondurci alla barbarie, togliendo alla comunità una parte di ciò che era *accomunato*. Or l' *indipendenza politica* consiste appunto nel sottrarre in parte alla influenza comune la volontà e le forze del suddito, accordandogli il *dritto di resistenza* (a), *dritto terribile, anti-sociale, che provoca la guerra distruzione della società*. Dunque, secondo il sig. Guizot, la *indipendenza politica*, *il dritto di resistenza* è un ritorno alla barbarie; e la Riforma, che lo risuscitò in Europa, tentò ricondurci alla selvatichezza germanica, da cui ci avea liberati la società cristiana (b).

1653 La indipendenza *selvaggia* non fu trasformata in *legale*

Due repliche potrà egli oppormi: 1. Il principio di *resistenza personale* entrando nella società cristiana si è trasformato in *resistenza legale*; or la *resistenza legale* è una vera perfezione sociale, che sostituisce guarentigie pubbliche alle private; dunque l' elemento germanico ha realmente perfezionato la società cristiana (c).

Confesso di non comprendere che voglia dire qui *principio trasformato*. Si *trasforma* quello che serba la *materia medesima* ricevendo *forma* diversa: se dunque ad una proposizione affermativa si dia forma negativa per modo che la verità non ne sia mutata, capisco benissimo esser codesta una *trasformazione* (d). Ma che si dica *trasformato un principio*, quando un secondo giudizio niega ciò che il primo affermò, questo è un abuso di termini. Or la *resistenza legale* è precisamente l' opposto della *personale*, giacchè questa si appoggia al principio di *barbarie*, all' impero delle volontà *individuali*, quella al principio *sociale*, al sacrifizio della propria volontà per ben *comune*: dunque la pretesa *trasformazione* è una vera *sostituzione*: il barbaro penetrando nel cristianesimo imparò che la volontà individuale *non dee* farsi ragione da sè, ma *deve aspettar giustizia dalla società*: alla *privazione di ogni governo* sostitut *un governo poliarchico*.

Nulla dunque ci recò di perfezione *l' elemento germanico;* ma cadde appiè della Croce, quando il barbaro piegò convertito la fronte all' autorità della Chiesa. Se non che essendo natural legge dell' esser sociale che una società novella serbi qualche elemento della società anteriore (444) da cui ella spuntò; la società europea dovette nascere *società volontaria* allorchè nacque da individui fra loro indipendenti (620). E tale infatti ci vien descritta dal Guizot la feudalità (e) succeduta alla indipendenza germanica; tali mostrammo altrove i governi costituzionali (632 segg.) succeduti alla indipendenza protestante e rivoluzionaria. E siccome le società *volontarie* ammettono condizioni, guarentigie e rescissioni, che non sarebbero proprie di altre società (624); così in queste società, *feudale* e *costituzionale*, potè nascere, come nacque in mille altre forme di poliarchie, la *resistenza legale*. Ma questa *legalità* appunto è quella che ci dimostra distrutta la *indipendenza*; la quale se risorgesse distruggerebbe tosto la *legalità*.

1654 La resistenza legale è meglio conosciuta nel cristianesimo

2. No, replicherà forse l' A.: la *resistenza legale* è un vero frutto della *resistenza personale;* giacchè se non veniva la riforma a ricordarci questo *sacro dovere*, mai i popoli non avrebbero ottenuto il dritto di *re-*

(a) Droit terrible *insociable* ec (ivi p. 41).
(b) Pag. 227 ed altrove passim.
(c) Pag. 195, Leç. 8, al fine, e pag 383, in fine, e 384 col 1.
(d) Così la proposizione « *il corpo è mortale* » può trasformarsi in questa « *il corpo non è immortale* ».
(e) Absence de tout gouvernement central. Leç. 2, pag. 471, v. anche pag. 569.

sistenza legale. Non negherò certamente che le rivoluzioni eccitate dallo spirito protestante abbian prodotto in Europa dei governi rappresentativi, non negherò che la società cristiana, condanni il *sacro dovere di insurrezione*; sono codeste verità di fatto. provate da tutti i monumenti. Ma ben negherò due supposizioni incluse implicitamente nel raziocinio oppostoci. Negherò in prima che *l' ordine* nasca nei governi rappresentativi dalla *indipendenza* germanica o protestante: questa potea produrre *lo sconvolgimento*; ma per produrre *l' ordine* dovea piegarsi al *ben comune*, al principio *cattolico*; lo confessa il Guizot (*). Dirci dunque che *la indipendenza, è la causa dei governi rappresentativi*, vale altrettanto che asserire l' incendio di Amborgo essere *causa della sua bellezza* ora che rinasce dalle ceneri. Anzi i governi rappresentativi sono il ritorno delle società dalla indipendenza all' *associazione* (CXLIV), sono l' abolizione della resistenza personale.

Negherò in secondo luogo che la società cattolica non conosca *resistenza legale*; giacchè anzi non vi è dottrina che sostenga sì altamente i doveri della coscienza (1416) a fronte ancor della morte. Dato dunque che in una società qualunque un vero cattolico sia *obbligato dalle patrie leggi* a difendere dei dritti politici (nel che consiste la *resistenza legale*), sarà assai più fermo che tanti e tanti animi venali, i quali in certi stati poliarchici e costituzionali vendono i lor suffragi: e quanti potrei citare generosi cattolici, che sostennero la giustizia, non pur negli stati liberi, ma a fronte ancora dei più assoluti regnanti!

1655 La riforma ne turbò l' ordine, epperò fu retrograda

Nulla manca dunque ai principj della società cristiana, di ciò che può renderla perfettamente vigorosa: e chi, in vece di *applicarli* pretese *riformarli*, non fece nè potè far altro che sconvolgere l' Europa; la quale tornando oggi alla *legalità della resistenza*, protesta in favore del principio cristiano contro la indipendenza germanica, e contro quei principj di *individualismo* con cui la Riforma ci avrebbe ricondotti alla barbarie, se avesse potuto distruggere il principio cattolico, essenzialmente *sociale* (CXLV).

Concludiamo dunque che la Riforma, considerata sotto il doppio aspetto di indipendenza e *filosofica* e *politica*, fu un passo retrogrado della civiltà europea, tendente a distruggere *l' unità di mente*, prima condizione della esistenza sociale, secondo il Guizot, ed a stabilire *l' individualismo* delle volontà, dritto, a parer del medesimo, *barbaro* ed *anti sociale* (**). Resta ora che osserviamo brevemente questo fatto e le sue influenze sulla moderna civiltà europea.

1656 Considerazioni storiche sulle influenze della Riforma. Ella fu di due caratteri

E già dal carattere che ne abbiamo chiarito, il lettore ha potuto conoscere che *la Riforma*, lo *spirito di protesta* non nacque con Lutero: erano secoli che si protestava in Europa, eran secoli che si gridava *riforma* (***). Ma, se ben si mira, da due contrarie parti echeggiava quel grido: gli uni chiedeano la riforma *dalla Autorità* e protestavano *contro la indipendenza* delle volontà individuali; gli altri la chiedeano alle volontà loro individuali e protestavano contro l'autorità sociale (****). Padri, Concilj, Vescovi, Papi travagliarono contro la indipendenza delle volontà individuali, sen-

(*) Civil. europ. pag. 45.

(**) É pur filosofica per lo più la nomenclatura volgare! *cattolico* vuol dir *universale*: *protestante* vuol dir che si allontana dalla società di intelligenza e dalla autorità che la forma: il vocabolo *cattolico* accenna società, *protestante* accenna *isolamento*.

(***) Guizot, Civil. europ. leç. XII, pag. 103

(****) La crise du XVI siècle n' était pas simplement réformatrice: elle était révolutionnaire (ivi, p. 104)

za rispettar l'*individualismo* non dico nei Sovrani ma negli stessi Papi (a); giacchè finalmente anche essi essendo *superiori*, vale a dire *un composto d'uomo e di autorità* vanno soggetti alla debolezza della *individualità* (637 1100). Eresie, Scismi, Despotismo, si accanirono contro il dritto e la legalità in favore or di questo or di quell' *individual* volere o sentire. Tutta la storia della moderna società, se voi ne eliminate le *personalità* or buone or ree (1061), può dirsi una perpetua alternativa di battaglie e di vittorie o sconfitte fra questi due lottatori *dritto-sociale indipendenza-individuale*; e di qui il perpetuo progresso vario dell'incivilimento europeo. La vittoria della *riforma* promossa dall'*individualismo*, scommovea le fondamenta stesse dell'ordine sociale, assoggettando la società spirituale alla forza, il superiore al suddito, il maritaggio alla passione (b), le comunicazioni dell'uomo interiore con Dio (1461) all' interesse dei Simoniaci: società *religiosa, pubblica, domestica, interna*, erano sconvolte dall'imo, ed ognun vede a che brutalità dovea condurci codesto *individualismo*, se una perenne autorità, ordinatrice inflessibile, non avesse sostenuto lo spirito nella società religiosa, il dritto nella pubblica, l'onestà nella domestica, la indipendenza nella interna.

1657 Vantaggi recati alla *civiltà* dall'*individualismo*

Ma nel combattere *il dritto*, non era mai l'*individualismo* sì forte, che non abbisognasse dei sussidj del dritto medesimo. Quindi due felici risultamenti pel *progresso spirituale*: cioè 1. lo sforzo con cui l'*individualismo* procacciava almeno le apparenze di *legittimità*, rendendo ossequio in tal guisa al nemico ch' ei calpestava; e che nel difendersi chiariva poi, viemmeglio ogni dì, le vere basi dell' ordine: 2. l'accanimento con cui rinfacciavasi ai depositarj dell' autorità ogni lor fallo più lieve, limando così ogni scoria personale con quei denti che voleano mordere la persona sociale. Così il *dritto sociale* veniva confermato dai suoi nemici e nella ipocrisia con cui fingeano sostenerlo, e nella censura con cui ne perseguitavano le violazioni in altrui.

1658 E dall'*ordine* alla *cultura*

Quanto operasse l' *amor dell' ordine* affine di ribattere queste accuse lo veggiamo testimoniato per tutto quello che si stabilì dai Concilj e dai Papi per la riforma verace, e come allor solea dirsi *in capite et in membris*: e gli stessi nemici della Chiesa consentono che l'ultimo sforzo ecumenico in Trento ottenne tali effetti che, in sì vasta società e possente, hanno del portentoso (c). Il qual movimento, diretto a *civiltà verace*, siccome dalla Chiesa trasfondeasi in tutta la Cristianità (1444), così formò la *civiltà* europea in tutti gli stati; e a proporzione dell' *ordine* vi agevolò i progressi della *cultura* che dappertutto spiegò altissimo il volo (d).

1659 Come la *coltura* dovesse favorire la Riforma

Ma siccome è proprio della *coltura* rifuggir i legami della autorità (1632), così ove quella crebbe a dismisura, scemò contemporaneamente la influenza di questa: ed ecco perchè la *protesta* della *riforma* luterana ebbe un trionfo più durevole di tante altre che l' avean preceduta. Quando essa alzò il suo grido, le scienze avean progredito a segno da credersi capaci di fabbricar da sè, la politica a segno di governar da sè, le arti a segno di sussistere da sè. La filosofia si vedea sì ferma per la certezza comunicatale dalla rivelazione (e), che credendola sua proprietà non le parve più

(a) Basterebbe a provar questa proposizione il solo libro *de consideratione* di s. Bernardo.

(b) Le quistioni del divorzio dei regnanti e del celibato ecclesiastico furono cause di lunghe agitazioni.

(c) Bentham, Botta ec.

(d) Guizot, Civ. Eur. l XII, p 102

(e) Non già che la filosofia non *abbia per sè* certezza: ma questa, molto inferiore alla certezza di fede, può vacillare per la debolezza della ragione che la contem-

possibile cader in un dubbio totale: la sovranità, divinizzata dal cristianesimo, non credea più capaci i sudditi di negarla: le arti alzatesi all'apice di perfezione (a), servivano di fermo appoggio ad ogni pretensione dell'individualismo. Il *protesto* di Augusta scoppiato in congiunture sì favorevoli, trovò sostegno in tutti coloro che voleano scuotere il giogo imposto all'ingegno, alla sovranità, alla forza da quella inflessibile autorità che dichiarava le leggi dell'ordine.

1660
Doppio movimento in Europa: di *coltura* fra Protestanti

Quindi in poi dovette dunque trovarsi in Europa un doppio movimento sociale: il movimento di *coltura* fra i Protestanti promosso dall'*individualismo* loro, ma per qualche tempo ancor governato dalle influenze cattoliche (b). L'individualismo *nazionale* vi formò l'arte diplomatica ad inganno e prepotenza (1603); l'individualismo *religioso* stabilì la *religione dello stato*, l'individualismo *politico* suggerì ad Hobbes quella idea di *sovranità*, che trionfò in certi gabinetti, per cui al regnante è lecito il libito (c). Le *influenze* cattoliche poi vi mantennero quei tanti elementi di ordine i quali si scolorano a poco a poco ogni giorno, rendendo così i protestanti odierni sì diversi dai primi, che nulla più ne serbano fuorchè il *negativo*, il *protesto* (d). Ma frattanto le arti tutte di *coltura* hanno fra loro tal lustro, qual meritarono col divenir madri di lor *protesta* e protettrici (e).

1662
D'ordine e *civiltà* fra i cattolici

Fra i cattolici la *coltura* non prese maggior movimento di quello che già avea dall'ordine sociale, se non in quanto partecipò quella dei protestanti: ma per ampio compenso, serbando la autorità ordinatrice, i cattolici serbarono quei principii per cui l'ordine perpetuamente riparasi, e per (f) cui vengono tacciati di *immobilità* dai loro avversarii che chiamano progresso *la propria decadenza*. Sebbene, diciamlo pure giacchè il fatto è evidente, questa *immobilità* nei principii cattolici è della autorità e delle sue dottrine (g), non già dei paesi e loro abitatori: i quali anzi, congiunti dalle antiche relazioni di Cristianità con tutte le genti che *protestano*, bevono a gran sorsi quella *indipendenza* di cui è pregna l'atmosfera che respirano. Quindi la indipendenza *religiosa* dei Giansenisti, la *filosofica* dei Volteriani, la *politica* dei Giacobini, succedentisi l'una all'altra, come si succedono le conseguenze di un principio medesimo applicato successivamente a varie materie. Esse *protestano*, e sempre a nome del *ben comune*, a nome del *popolo*: ma il fatto smaschera ben presto codesta ipocrisia dell'*individualismo*, il quale al fine del dramma sempre comparisce nudo sul teatro dei tumulti in tutta la naturale sua meschinità: il Giansenismo diviene *piccola* Chiesa, il filosofismo una *congiura*, il Giacobinismo un aggregato di *Club* discordi, dei quali quel che trionfa mena stragi sul popolo. Non è mestieri chiarire la tendenza *anti-sociale* di codesti partiti: i loro moderni favoreggiatori, mentre ne raccolgono riverenti ai nuovi *Pantheon* le *sacre* ceneri, riconoscono *sincera-*

1662
Loro influenza reciproca, cagione dello stato presente

pia, e per gli assalti delle passioni cui muove guerra: mentre la fede assicura la ragione ed attutisce le passioni.

(a) V Guizot, Civil. europ leç. XII, p 101 segg.

(b) « Progresso materiale e regresso morale è la vita Europea da tre secoli » (Gioberti T. 2, p. 216)

(c) Au XVI siècle la royauté se croit absolue, supérieure à toutes les lois, même à celles qu'elle veut respecter. Ivi, leç. XIII, p. 108.

(d) Civil. Europ leç. XII, pag. 105 segg.

(e) Ivi, pag. 109

(f) Ivi, pag 105 l'Italie,.. tombée dans la mollesse et l'inertie.

(g) Il n'y a jamais eu de gouvernement plus conséquent, plus systématique que celui de l'Église romaine... C'est une grande force, que cette pleine connaissance de ce qu'on fait (Civil. europ. l. XII, p 106)

mente che è tempo di cessar *dal distruggere*, che i loro precursori furono talora *un po'* eccessivi nella *giusta* lor reazione: e giungono, dopo inchini ed incensi e scuse largamente profusi, a dirli tiranni e più tiranni della antica autorità (*). D'altra parte le ceneri fumano, ed echeggiano ancora in Francia le rovine cagionate dalla loro *indipendenza*; mentre la Spagna ne spuma di sangue e risuona di gemiti appiè dell'*individualismo* degli uomini e dei partiti che la calpestano.

1663
I nemici dell'ordine astretti a implorarne aiuto

Tutti dunque cominciano ormai a ricredersi; tutti comprendono non darsi felicità senza ordine, nè ordine senza autorità, nè ordine durevole senza autorità costante; e sebbene coloro che or godono il frutto dei passati sconvolgimenti, non sappiano condannare *il fatto*, tutti però ne condannano *il dritto*, giacchè se lo approvassero metterebbero in forse il loro bene presente. A torto la *resistenza* demagogica, armata alle volte di *legalità*, rinfaccia loro di aver cangiato principii di interesse personale: per non cangiar principii dovrebbero cangiar natura, dovrebbero rendere possibile *l' ordine senza ordinatore*, assurdo metafisico; ovvero *bramar il disordine comune senza vantaggio proprio*, *anzi con danno*, assurdo morale. No, non hanno torto coloro che, giunti ad agiatezza, vi bramano il riposo dell'ordine: il torto lo ebbero quando per individual interesse sotto color di ben pubblico lo sconvolsero, e tentarono quelle vie che guidano a barbarie e discordia.

1664
E a divenirne stromenti in mano della Provvidenza

Se, non *interesse*, ma vero *amor di progresso*, gli avesse sospinti a medicar quelle piaghe sociali che sì altamente piangeano; avrebber dovuto ricercarne il farmaco nelle vie della giustizia ordinatrice, nella autorità sociale; e percorrerne i varii gradi dall'imo al sommo, e rivendicare a ciascun grado di autorità tutti i suoi dritti, e dar tempo a ciascuno di sviluppare tutta la sua energia. Ma questo lento procedere non è proprio dello *individualismo*, che abbisogna di un riuscimento così rapido come è rapida quella fuggevole esistenza che egli ha sulla terra. L'individualismo freme, urta, atterra, sconvolge, purchè giunga presto ad afferrar quel bene che a lui non promette il domani. In questo suo procedere sì tempestoso e funesto, egli trova non di rado il castigo della intemperanza che lo sospinge (733) (e dove sono ormai e come finirono i grandi attori di queste orrende tragedie?). Ma la Provvidenza governatrice del mondo nella impazienza dell'*individuo* ha nascosto quell'elaterio che desta e sospinge perpetuamente, se mai si addormentasse o languisse, la sociale autorità (1609). Sia che parli colla importunità di domande e di querele, o col fragore dei tumulti e delle ribellioni; l'individualismo è nelle mani della Provvidenza lo stromento di un ordine che ei non conosce. Ed ecco sotto quale aspetto hanno pure qualche verità gli elogii che dal sig. Guizot si compartono alla indipendenza selvaggia. Incapace di nulla creare, ella è cagione di distruzione o almen di terrore alle intelligenze ordinatrici della società, affinchè nè cessino di perfezionarla nè ardiscano violarla.

1665
Chi governa non la provochi ad usarlo

È questa la conclusione che esse trar possono dal fin qui detto sulle leggi e sui progressi dell'incivilimento sociale. Destinate dalla Provvidenza a promuoverlo, esse ne hanno dalla giustizia il potere, e potere efficacissimo: ma questo *potere* è individuato nell'*uomo*, e quanto è facile che divenga all'*uomo* stesso ministro delle passioni in vece di esser ministro di ordine alla *autorità*! Se a tal segno esse lo avvilissero si ricordino che lo distruggono: giacchè *individualismo* ed *autorità* son nemici. Volgano dun-

(*) Civil. Eur leç XIV, p. 124. *Cette part d' erreur et de tyrannie*. E pag. 105: *vous persécutez, et en vertu d'une autorité illégitime* V anche Damiron, Hist. de la Phil. Ahrens, filosofia del Dritto ec.

que a comun bene l' alto potere di che son forti, le divine sembianze di che sono adorne (500 segg.); e rammentino che sta al di sopra di loro un sovrano eterno, cui daranno conto non solo del mal fatto ma anche del ben trascurato; e che punisce talora i falli dei principi anche qui in terra, valendosi a suo carnefice del furore e dei delitti dei popoli (733).

Articolo III. — *Epilogo.*

Riuniamo in pochi periodi quanto finora abbiamo detto intorno alle varie fasi della società, produttrici di tutte le varie forme con cui ella fu governata.

1666 Il progresso è o *materiale* o *mentale*

Tutte debbono esse risultare dal muoversi della società e *materialmente* e *mentalmente*, or verso l' apice di sua perfezione or verso l' estremo opposto.

1667 Il materiale è triplice

La società *domestica* che materialmente progredisce, sviluppasi in *tribù*, in *popolo*, in *società di genti*, e in questi elementi risolvesi la maggior società se materialmente decada (698). Il dritto *municipale*, il *nazionale*, l' *inter-nazionale*, sono risultamenti delle relazioni morali prodotte da questo materiale avanzamento: epperò se le idee morali non progrediscano a proporzione del numero, ma rimangano stazionarie nell' ordine domestico o nazionale, avremo varie forme imperfette come la società selvaggia, le Caste, ec.

1668 Il mentale è doppio *nel fine*, *triplice nel movimento*

Il progresso mentale può essere e verso il bene supremo per amor dell' ordine, e verso il ben secondario per privato interesse. Secondo che la società or tende or s' arresta or decade relativamente a quei due termini, ella prende i varii caratteri di *civile*, *colta*, *barbara*, *stazionaria*, *selvaggia* in vario grado di mescolanza.

1669 Cause del triplice movimento

Le cagioni da cui nasce il triplice suo movimento sono principalmente le tre influenze o della indipendenza *individuale*, o di autorità *morta*, o di autorità *viva*: la prima tende a sciogliere l' unità sociale, la seconda a legarla in una immobilità contraria al naturale impulso (862), la terza a congiungerne gli sforzi senza opprimere il naturale elaterio delle tendenze mentali.

1670 Effetti del doppio fine

Gli effetti dei varii movimenti sociali dipendono principalmente dal doppio *fine* a cui si riferiscono: La *civiltà* col tendere al bene *onesto*, produce una politica benefica, una unità di animi, una estensione progressiva nel numero, una ampliazione progressiva nella istruzione. La *coltura* col tendere all' utile, produce una politica interessata, un centralismo materiale e vacillante, una reazione esterna che si oppone alla estensione, un monopolio di lumi che favorisce l' ignoranza.

1671 Applicazioni alle società antiche

Queste teorie applicate alla storia ci rendono ragione della condizione primitiva del genere umano, non perfettamente *colta*, ma piena di vigore nella carriera dell' *incivilimento*. Ci mostrano le cause della *immobilità* orientale associata ai lumi più sinceri e durevoli che la terra presenti fuor della Palestina. Ci spiegano la natural decadenza della *civiltà* nella Europa, prima inselvatichita e poi, malgrado i lumi ricevuti d' Oriente, brutalmente corrotta.

1672 Ed alle moderne

Se da questo abisso Ella risorge, la causa è quella *autorità viva* che forma, nel progressivo sviluppamento degli Israeliti condotto all'apice dalla rivelazione cristiana, una nuova società piena di vigore ad incivilire, perchè fornita di lumi sovrumani e di sovrumano ardore a diffonderli. Questa dopo avere nel medio evo elettrizzate le genti selvagge colle scintille di sua fede e formato il reggimento feudale; arrestata poi due secoli dallo *individualismo* protestante erede delle precedenti proteste, ripiglia oggi

l' andamento progressivo anche fra quelle nazioni ove arenò; e la *legalità costituzionale* è appunto il primo passo con cui dall' *individualismo* quelle società muovono verso l' ordine sociale.

CAPO V ED ULTIMO. — *Epilogo di tutta l' opera.*

1673 Assunto della opera

Colla teoria del progressivo sviluppamento per cui si formano e i caratteri delle società, e la moralità del loro andamento politico, e le forme dei loro governi, e i gradi del materiale aumento parmi, lettor cortese, avere compiuto il mio assunto e liberata la parola con cui mi astrinsi (Introd. pag. 28) a tutta « *saggiare* la scienza dell' umano operare dal « punto ove nasce nel santuario della coscienza individuale fino a quella « meta ove ella pianta le colonne del sociale edifizio e lo sostenta. » La vedemmo nascere dalla *essenza* stessa dell' uomo, il quale, al pari, anzi più di ogni altro essere, ha nella sua natura un impulso che lo spinge a compiere gli intenti di quella Sapienza creatrice, che senza fine e fine altissimo non avria potuto crearlo: il quale impulso si fa nella volontà *irresistibil* tendenza a felicità.

1674 Ontologia della morale

Il *fine*, vero bene e perfezione dell' uomo, dalla mente rappresentato come cagione unica di vera felicità, muove nella libera volontà un impulso ragionevole, che, misto di *necessità* finale e di *libertà* d' arbitrio, prende nome di *obbligazione*, ossia *dover morale*.

La volontà del Creatore, causa di tal dovere, essendo nota a noi naturalmente per la contemplazione della facoltà di ciascun essere, la qual contemplazione è opera in noi della ragione; si dà in noi dunque una *legge naturale*, ordinata ab eterno dalla divina Sapienza e Volontà; di cui è a noi *maestra* la nostra ragione, *indizio* l' ordine mondiale. Quando la ragione nell' ordine mondiale considera le cause per cui certe azioni appariscono giovevoli o no secondo natura, epperò conformi per sè all' intento del Creatore o difformi, ne porta quel giudizio astratto che dicemmo *sinderesi*: quando considera questo ordine astratto applicato alle proprie facoltà operatrici, produce quel giudizio pratico che dir sogliamo *coscienza.*

1675 Morale individuale ossia *Etica*

Quella scienza che indagando le cause dei giudizii di coscienza ne determina le leggi, è *la scienza morale* per eccellenza, che suol prendere il nome di *Etica*, regolatrice dei costumi dell' individuo. Ma siccome ogni uomo è in natural relazione con Dio e cogli altri uomini; così oltre la scienza dell' operar suo individuale, con cui governa rettamente la propria mente, la volontà, le passioni per mezzo di quei buoni abiti che diciam virtù; l' uomo abbisogna in oltre della scienza *religiosa* e della scienza *sociale*, colle quali la coscienza determini il retto ordine delle azioni che riguardano o Dio o gli altri uomini.

1676 Basi morali della religione

La retta cognizione della propria dipendenza dall'*Essere*, dalla *Verità*, dalla *Bontà* di Dio, è base della scienza religiosa, e produce in noi l'idea di tre doveri precipui che a Dio ci stringono; e sono *Culto*, *Fede* ed *Amore*.

Ontologia del dritto sociale e sua individuazione nel fatto

La retta cognizione della identità di natura fra noi e gli altri uomini è base della scienza sociale, e produce in noi la idea della *socialità*, cioè di quel dovere che ci obbliga a volere e procacciare altrui quel bene medesimo che a noi cerchiamo. Del qual principio è natural conseguenza la idea di *dritto sociale*, di *giustizia* che lo osserva e di *specifica uguaglianza* fra gli uomini tutti, fondata nella identità di natura.

Ma siccome la natura umana esister non può se non individuata nei singoli, e siccome in questa individuazione essa contrae dalla materia e

dal tempo delle condizioni disuguali nei varii individui; così la *uguaglianza* di *dritti*, di *giustizia*, derivata dalla identità di *specie*, trovasi negli individui variamente modificata. Ed appunto da tal varietà, conseguenza della natura composta in cui l' uomo sussiste, nasce la varietà di quelle relazioni per cui esso uomo trovasi legato a costante associazione or con questi or con quegli individui.

La qual costante associazione non potendo fra enti liberi aver luogo senza un *principio di unità* che le loro volontà leghi a cooperazione costante nei mezzi varii e *per sè indifferenti*; e questo principio di unità dovendo essere *intelligente* affine di proporzionare i mezzi al fine; è chiaro doversi in ogni società rinvenire *uno* o *più uomini* che divengano *principio di unità* sociale, non conoscendo noi naturalmente sulla terra altra *intelligenza* che prenda la direzione di quegli atti umani che sono per natura *indifferenti*. Se non che l' *unità* dovendo proceder dall' *uno*, e *più uomini* non essendo *uno* se non nell'atto con cui fra loro consentono; quelle società, ove non governa *una* volontà individuale, dovranno governarsi pel *consenso* di molti.

1677 Basi della costituzione politica

Per determinare chi sia quell' *uno* o quei *molti* cui dalla natura viene imposto il *dovere* epperò il *dritto* di governare, conviene considerare quei *fatti* che legar possono gli uomini ad associarsi epperò a coordinar le loro opere. Or la volontà umana non può naturalmente esser *legata* se non o dal suo Creatore immediatamente colla legge manifestata pei fatti naturali; o da altri uomini col *dritto* che loro accordi natura; o dal *patto* con cui la volontà lega sè medesima. A questi tre fatti dovrà dunque ridursi ogni causa di associazione costante.

Nello stato normale

E da questi si potrà determinare chi debba *ordinare* i mezzi sociali al loro fine; giacchè nel *fatto di natura*, *se è costante*, avremo indizio del volere del Creatore; negli altri due ordini di fatti, gli uomini, che sono causa efficiente del legame, saranno eziandio *determinatori* dell' individuo, cui tocca ordinarla, cioè del superiore.

Il voler del Creatore ci manifesta chi sia il superiore di società naturale, collocando per legge ordinaria in quell' individuo la necessaria attitudine a conseguir il suo fine: gli uomini all' opposto dal rinvenire in alcuno tale attitudine vengono indotti, quando abbiano libera scelta, a dichiararlo superiore. Talchè sempre la naturale *attitudine al fine* è indizio o di chi è, o di chi sarà eletto ad essere ordinatore di una società: ma nel primo caso conferisce il dritto di ordinare, nel secondo lo aspetta dalla umana volontà.

1678 E nella società convulsa

Questa *attitudine* è naturalmente doppia. Imperocchè per ottenere il fine sociale l' autorità dee muovere le volontà e le forze degli individui secondo ragione ad operare nell' ordine mondiale giusta la varia utilità dei mezzi. Or la volontà umana secondo ragione è mossa dal *dritto*; l' uomo poi con tutta la macchina mondiale, vanno soggetti a certe *forze* ora materiali ora spirituali colle quali si ottengono i varii intenti secondo leggi determinate. L' *attitudine* dunque ad ottenere l' intento sociale può essere o *dritto* o *forza*: se nello stesso individuo amendue questi elementi si congiungano, l' attitudine sarà perfetta: se sieno disgiunti in varii individui, la società in una agitazione funesta dovrà tendere a riunirli, dando la preferenza a chi possiede *il dritto* finchè non corra pericolo di perdere sè medesima.

1679 Triplice operar sociale

Quegli poi che da qualcuno dei tre principii sovra indicati venne costituito possessore del dritto di ordinare una società, dovrà drizzarla allo intento sociale; al quale effetto in tre modi dovrà operare, cioè procacciando agli individui quel bene che nella società essi ragionevolmente pre-

tendono, organizzando la società in modo che sia atta a procacciarlo, e mantenendo colle altre società quelle relazioni che a tale scopo conducono.

1680 Nell' ordine civico

Due sussidii possono i socii ragionevolmente pretendere dalla società; *tutela* ai loro dritti vivi, per cui si rimuova ogni ostacolo o fisico o morale, che dall'usarne potesse mai impedirli: *cooperazione* per cui quei beni si ottengano, cui non arriva la forza degli individui isolati. Alla *tutela* provvede ella coll' ordine amministrativo, e giudiziario nei giudizj civili, nei criminali, nella polizia. Congiugne poi in social cooperazione, ed aumenta così le forze individuali, perfezionandone la cognizione, la moral rettitudine, i mezzi materiali; e portandoli a perfezione indefinitamente crescente.

1681 Nell' ordine politico. Poter costitutivo

Ad ottenere questo intento è necessario un organismo sociale, non potendo l' unico pensiero della limitata Mente governatrice trasfondersi negli individui tutti di una gran moltitudine, senza scompartirne il governo a subordinati ufficiali, che sieno veicolo dell'ordine e materialmente lo applichino agli associati. La mente governatrice ha dunque il *dritto* di organizzare la società, il qual dritto suol dirsi *poter costitutivo*.

1682 *Deliberativo, Legislativo, Esecutivo*

A questi ufficiali poi tre poteri ella potrà scompartire, o tre funzioni, alle quali tutta riducesi la umana e la sociale operazione: *conoscere, volere, operare*. Il poter di *conoscere* socialmente si esercita o colla *ispezione* o colla *rimostranza* o colla *discussione* (*); l' abbiam detto *deliberativo*: il poter di *volere* colla *legislazione*, e dicesi *legislativo*: il poter *di operare sulle persone col governo*, *sulle cose* colla *amministrazione*; con forza *morale* nei *giudizj*, con forza *fisica* nella *milizia*; questo potere, ha il generico nome di potere *esecutivo*; ed è compimento dei poteri politici, il cui fine è mantenere e promuovere, subordinatamente al fine ultimo dell' uomo, il fine proprio di ciascuna società, che consiste nell' ordine e cooperazione esterna degli individui associati.

1683 Nell' ordine inter-nazionale

Ma poichè ogni società può trovarsi a contatto con altre società pari a lei, il dovere di *socialità* produce in ogni società e l' *obbligo* di volere alle altre quel bene che ciascuna per sè ragionevolmente pretende, e il *dritto* di difendere a sè quello che legittimamente possiede, e la *necessità* di un ordine inter nazionale epperò di un ordinatore. Dal che abbiamo dedotte le basi dei dritti di pace e di guerra, e la tendenza ad universal società.

1684 Applicazione alla società *cristiana*, alla *domestica*, alle *intermedie*

Questa è che forma propriamente qui in terra il compimento dei disegni del Creatore; il quale per eseguirli in qualche modo, malgrado gli ostacoli che vi oppone l' *individualismo* delle umane passioni, contrappose a questo il *cattolicismo* che unisce in una *verità infallibile* tutte le menti, in una *santità di legge* inflessibile tutte le volontà, in *un governo di società visibile* tutta la operazione. Ma questo ampio e portentoso disegno, che dovea svilupparsi nella serie dei secoli dalle successive generazioni, fu da lui racchiuso come in suo germe nella Prima famiglia; la quale colle varie combinazioni dello sviluppamento e materiale e mentale, produsse quelle tante forme di società particolari, che dovranno essere un giorno gli elementi dell' unica universal società (**).

1685 Conclusione

Ecco, lettor cortese, in pochi cenni la carta del mappamondo sociale, che abbiamo nei cinque volumi rapidamente percorso. Quante volte in sì

(*) Riempiamo qui una lacuna lasciata nel testo (1072) ove abbiamo trascurato la funzione di *discussione*; la quale sebbene suol riguardarsi praticamente come *legislativa* epperò di *volontà sociale*, metafisicamente però appartiene alla facoltà di conoscere, essendo nella società ciò che nell' individuo la *deliberazione*; dalla quale infatti abbiam preso il nome generico di queste tre funzioni conoscitive (CXLVI).

(**) Fiet unum ovile et unus Pastor.

lungo viaggio abbiamo smarrito il sentiero, tocca ai savj il dirlo, a me il confessarlo, a voi il perdonarlo. E sì lo farete secondo la gentilezza del cuor vostro, riflettendo soprattutto alla sterminata ampiezza, ed anche talor novità, delle vie che abbiamo battute. E se alla indulgenza del perdono aggiugner vorrete la cortesia dell' indicarmi gli errori, mi avrete sempre più docile ad ascoltare, che non mi aveste finora ardito a parlare.

Che se alcun lampo di vero brillando su queste carte, potesse mai qualche raggio di onore riflettere in faccia a chi le scrisse; permettete ad autore cristiano il prostrarsi qui al cospetto di quella Eterna Verità da cui sola egli tentò derivare quanto ne ragionò, ed a Lei sola attribuire ciò che a Lei sola appartiene.

Sì a Voi sola quanto è quì scritto di vero, o Luce ineffabile della eterna parola: a Voi, perchè Voi sola accendete la lucernuzza della debol ragione in ogni mortale che spunta sulla terra: a Voi, perchè se questa ragione mi illuminò nel cammino filosofando, la vostra luce mi guardò dal traviare rivelandosi: a Voi, perchè non altri mi mosse all' aringo, se non quell' amore che in ogni intelletto sincero accendono le bellezze inarrivabili dell' ordine che siete Voi stessa. A voi dunque, ed a Voi sola onore e gloria, o Reina immortale dei secoli. O se alcun premio volete pur destinare quì in terra a chi non lo cerca che in cielo, fate che quel vero che quì mi deste di racchiudere in poche carte, germogli i beni di che naturalmente è pregno; che rassodi l'ordine nei cuori, nelle famiglie, nelle nazioni, nel mondo; che svegli in chi legge alti pensieri di quella società superna, a cui ne guida la società della terra; che distenda i suoi frutti a quante nasceranno generazioni venture. Talchè quando morte, ormai non lontana, sotto il gelido marmo soffocherà per sempre le mie ceneri le lodi, che vorrei darvi eterne anche col labbro mortale, vadano almeno pel mondo i miei pensieri a dir vostre grandezze agli uomini perchè vi adorino; a dire i benefizj perchè vi riconoscano; a dire i dritti perchè vi servano; a dir l' infinita bellezza e bontà vostra perchè unicamente vi amino.

NOTA SUPPLEMENTARE

al n. 64, pag. 89..... dunque l' azione fin qui non è libera.

Rileggendo l'analisi della libertà proposta dal signor Cousin, ci parve dover aggiugnervi uno schiarimento importante che qui soggiungiamo.

Avvertasi che qui il Cousin parla di quegli atti dell' intelligenza, che precedono la libera determinazione. Ma quest' ultimo atto, questa finale determinazione, in cui l' essenza è riposta nell' elezione, è essa puramente tutta cosa della volontà? Tale parrebbe nell' analisi del filosofo francese. Ma chi vede un pò più addentro nella natura degli atti *umani*, troverà, senza dubbio, esser essa opera della volontà tutto insieme e della ragione appunto perchè *atto umano*; attesochè tal non sarebbe intrinsecamente, dove intrinsecamente non inchiudesse alcuno elemento della ragione, che è la forma propria, che rende umano quell' atto, il quale altrimenti sarebbe bensì atto dell'uomo, ma non mai atto umano. — Vero è che qui la ragione non dice *già* quel *conviene* puramente speculativo, che dicea poc'anzi misurando teoricamente l'oggetto col fine della felicità, ma restringendosi alle circostanze attuali del momento presente, dice che, in *pratica* almen per ora, gli è bene convenire coll' inclinazione, ed abbracciare quel partito, quantunque malo, che non avrebbe potuto, finchè non fosse rappresentato sotto aspetto di bene ossia di conveniente. Vi è dunque nell' ultimo atto dell' elezione col moto della volontà anche un giudizio pratico, che in verun conto non si potrebbe mai dir necessario.

NOTE

I. Non intendiamo qui attribuire esclusivamente alla Francia il merito di sì felice risorgimento: in ogni paese la tirannide del sensismo irritò i veri filosofi e ne destò i richiami. Ma non può negarsi che il grido degli spiritualisti francesi ebbe, come è proprio di quella nazione a' dì nostri, maggior efficacia sulla Europa meridionale, e noi tanto più volentieri riconosciamo questo suo merito quanto più acerbo e sprezzante è il tono con cui uno dei più celebri tra i suoi filosofi, il Cousin, si sforza di vituperarci ed abbassare la filosofia degli Italiani, mostrandola quale schiava che va strisciandosi sulle orme dei savj di Francia (1). Il rendere a questi la giustizia che meritano, è, a parer nostro, il modo più onorevole di ripagarne gli oltraggi Solo ci permettiamo di rammentare al sig. Cousin che sul finire del secolo XVIII, quando sotto le catene del sensismo la filosofia di Francia dormiva in profondo letargo (2), il principe allora de' filosofi d' Italia, l'immortale Gerdil, bandiva molte di quelle verità che suonano oggidì come nuove sulle cattedre di Parigi Ved. per es. Orig. del senso mor., Discours philos sur l' homme ec (3).

II. Dall' epoca in cui il Cartesio incominciò a declamare contro tutte le cognizioni non razionali, pretendendo che si tenesse per dubbio quanto ne dicono i sensi, le storie ec (lettre au traducteur), i filosofi di lui seguaci alzarono grida contro l' irragionevolezza del linguaggio ordinario, implorando la invenzione di un linguaggio filosofico Il ch conte de Maistre (che senza professarsi eclettico ebbe gran parte al risorgimento della filosofia) censura fortemente il *desideratum* di codesti filosofi, e par che voglia mostrarci (Soir. de s. Pétersb.) che i loro tentativi

(1) *Se traînent à la suite de la France — leur présent est le passé de la France; Cousin, Intr leçon 13 pag. 401. V. anche Histoire, T. I, leç. 12, pag. 439.*

(2) *Deux écoles se sont partagé le XVIII siècle, savoir le sensualisme en France ec... Avis de l' Éditeur de l' Introduction*

(3) *Ved in tal proposito la bella opera del ch ab. Rosmini, Nuovo saggio sulla origine delle idee, T. I, pref p. VIII.*

in tal materia non riuscirono felici, nè potean riuscire. Senza prender parte alla disputa osserviamo soltanto che la lingua è la espressione del pensiero; non è dunque possibile che erri la lingua se non erra il pensiero; non è filosofica la lingua se non è filosofico il pensiero. Da questo principio consiegue: 1. che nelle nozioni più comuni la lingua comune debbe esser rettissima; 2. nelle più recondite dee esprimere rettamente ciò che l' uom ne sente naturalmente; 3 il linguaggio filosofico è utile pei filosofi, ma debbe essere necessariamente sistematico, epperò variabile a tenor dei sistemi; 4. dunque il fonte da cui ponno dedursi genuini i principj. è anzi il linguaggio usuale che il filosofico.

III. Il ch. professore sig. barone Galluppi non ammette nel linguaggio filosofico parlando di spirito i vocaboli *moto* e *tendenza*, i quali, domanda (1), che cosa esprimono? Mi conviene dunque spiegarli sul bel principio onde non resti luogo ad equivoco. Ma premettiamo una osservazione.

Tutto il linguaggio *psicologico*, incominciando dal nome stesso di *spirito* soggetto di tutta la psicologia, è tutto una terminologia materiale; nè il popolo nè i filosofi, anche i più risoluti a sterminar le metafore, seppero finora abolire interamente le analogie del linguaggio spirituale col materiale; e lo stesso egregio professore, di cui esaminiamo la opinione, nell' atto che scomunica il *moto* e la *tendenza*, che cosa vi sostituisce? il *pensiero*, il quale non è finalmente se non un *pensare* ossia *pesare*. Or io non veggo perchè l'anima possa più agevolmente assomigliarsi ad una bilancia che *pesa*, che ad un cavallo che *corre* e *tende* al pallio; l' una e l' altra espressione è ugualmente metaforica nella sua origine, e se falsa è la seconda, sarà falsa ugualmente la prima.

Frattanto il fatto ci dimostra esser naturale all' uomo usar tali forme di dire; e sì naturale che non sa, non può, tuttochè vi si studii, parlare altrimenti. Dovrem noi dunque inferirne che la natura lo pose nella dura necessità di perpetuamente spropositare? In quanto a me confesso che non saprei a madre natura mostrarmi figlio sì irriverente e negare così sul principio l' epigrafe che scrissi io stesso nel frontispizio. *Fatti* ed *Illazione*: ecco il principio che adottai, e che bramo seguir fedelmente; nè sarà mai che ad occhi veggenti io dia una mentita a ciò che per bocca di tutti gli uomini ci parla natura; ma ammesso il fatto come principio, ne cercherò dalla filosofia non la correzione ma la interpretazione. E poichè il fatto costante del linguaggio mi dice che la volontà è una *tendenza* ed ha un *moto*, domanderò alla filosofia non già *se vi sia*, ma *qual sia* quel principio di identità per cui vero è il vocabolo, sia che al corpo si applichi o allo spirito.

Se incomincio a meditare sul *moto* del corpo e domando alla filosofia che cosa ei sia, ella mi fa osservare il moto essere nel corpo una mutazione di luogo, ossia un atto con cui un corpo passa da un luogo ad un altro. Ma questa voce *luogo* che cosa mi esprime? nulla più che una relazione nello spazio *concreto*, o come altri dicono *reale*. Il moto attivo del corpo è dunque un atto con cui il corpo cangia le relazioni sue nello spazio concreto. Questo *atto* dura finchè il corpo non sia giunto al termine a cui egli *tende*, e che dà compimento alla sua *tendenza*. Ma che intendo io nel dire *tendenza* del corpo? Ognuno vede che se il muoversi è l' atto di chi *tende*, la *tendenza* è il principio ossia la causa del muoversi; ma non del muoversi comunque: *tendere* è voce relativa ed include la idea di un termine a cui si tenda. L' analisi dunque del moto corporeo mi presenta cinque idee, 1. del corpo che agisce, 2 del principio con cui agisce, che suol dirsi *forza*, 3 della relazione locale (ossia del *punto*) *da cui* comincia l' azione, 4 della relazione locale *a cui* è diretta la azione, 5. della continua mutazione successiva di relazioni locali, o ciò che equivale, del non riposare un momento in una medesima relazione. La forza con cui si muove, si chiama *tendenza* quando si considera ordinata al termine finale. ossia alla relazione ultima a cui dee giugnere il mobile.

Or io domando a me stesso: il moto è egli *essenzialmente* congiunto col corpo? certo che no, altrimenti ogni corpo sarebbe in moto; posso dunque separar dal corpo la idea di *moto*. E se lo spirito è capace di tutte le affezioni espresse nella analisi del moto corporeo, meno le affezioni proprie del corpo, potrò giustissimamente applicare allo spirito la voce *moto*. Tentiamo l' applicazione della analisi, e vediamo se ella riesce. Dovrò dunque al *corpo* sostituire *spirito*, alle relazioni *concrete* di *spazio* sostituire relazioni *intelligibili* di *ordine*; il rimanente tutto starà a suo luogo. L'analisi del moto dello spirito mi presenterà dunque, 1. uno spirito che agisce, 2. il principio con cui agisce che suol dirsi *forza* o *facoltà*, 3. la relazione di ordine da cui comincia la azione, 4. la relazione di ordine a cui ella termina, 5 la continua mutazione successiva di tali relazioni. Se io posso trovar tutto ciò nello spirito avrò un *moto* spirituale, come trovandolo nel corpo ebbi moto corporeo.

Io chieggo dunque al linguaggio volgare un qualche vocabolo che esprima un *moto spirituale*, e mi si affaccia il verbo *discor*

(1) *Filos. morale* c. 2, § 9

rere; veggiamo se al mio spirito quando discorre posso applicare l'idea analitica del moto. Il mio spirito che sta or *discorrendo*, sta egli *correndo* veramente da un punto ad un altro? Egli è partito dal *corpo moventesi* e vuol giugnere al *moto spirituale*; egli ha dunque realmente cangiate le sue relazioni; o diciam meglio è andato successivamente cangiandole, e ad ogni nuovo passo fatto nei raziocinii si è trovato in nuove relazioni colle verità che andavano sviluppandosi sotto lo sguardo della intelligenza, *facoltà* o *forza* con cui egli cangiava successivamente le sue relazioni, *affine* di giugnere a quella in cui avrà riposo. Notatelo bene questo *affine*, giacchè egli vi dice che cosa sia *tendenza* spirituale: *tendere*, abbiam detto poc'anzi, è voce relativa, e vuol dire — muoversi *affine* di giugnere ad un tal punto determinato—.

Abbiam noi dunque trovato nello spirituale tutte le idee di *moto* che si rinvengono nel corporale, 1. il mobile, 2 la forza, 3. il punto di partenza, 4. il punto di direzione, 5 la successiva mutazione di relazione. Abbiamo trovato tutte le idee incluse nella *tendenza*, giacchè il *moto* si fa *affine* di giugnere ad un punto determinato. Or lo domando perchè mi sarà vietato di usare il vocabolo dove rinvengo la cosa? forse perchè il soggetto è diverso? Ma in tal caso tutti gli aggettivi dovranno appropriarsi ad un solo sostantivo, o almeno ad una sola specie; nè più potrò dire *tre* proposizioni di *tre* libri diversi, giacchè la proposizione è un essere spirituale, il libro un essere corporeo; il *tre* dovrà dunque usarsi esclusivamente o per l'una o per l'altro.

No: l'uomo, *essere composto ma uno*, non può parlare senza associare necessariamente in una perfetta unità il doppio ordine di cognizioni, di cui egli ritrova il principio in se stesso, e gli obbietti in amendue gli ordini di esseri che egli conosce. Se la primitiva significazione del vocaboli nasce dall'ordine sensibile, ciò avviene perchè il senso è il primo che desta le nostre facoltà ad operare secondo la loro natura. Ma in quella guisa che sarebbe erroneo l'inferire dalla precedenza cronologica delle nozioni sensibili la nullità delle spirituali, così daremmo in errore se dalla precedente significanza materiale dei vocaboli inferissimo che essi non hanno veramente un significato spirituale Il linguaggio ci fu dato per esprimere tutte le nostre idee, dunque tutte realmente le esprime, sieno esse spirituali o materiali Anzi ardisco aggiugnere, come ogni metafisico insegna, che egli è più necessario allo spirito che al senso. Talchè se un equo giudice udisse un giorno le idee sensibili intentar lite alle spirituali per appropriarsi esclusivamente il linguaggio, ben potrebbe esser tentato di condannarle nelle spese, e ricordar loro la parentela che esse hanno sì stretta cogli *animali non parlanti*; e che come nella esistenza l'uomo incomincia principalmente nel materiale e si perfeziona principalmente nell'ordine spirituale, così la sua espressione quando è ancor rozza nel nascere ha *principalmente* un significato materiale, ma giunta a perfezione ha *principalmente* un significato spirituale.

Mi permetta dunque la filosofia che io usi le parole di *tendenza* e di *moto* spirituale, che natura mi pose sul labbro; ognuno può capir ormai ciò che io intenda nell'adoprarle: quando dico—*la mente, la volontà si muove*—voglio significare che ella sta in atto di cangiare le sue relazioni; quando dico che ella *tende*, voglio significare che ella *si sforza di muoversi per* giugnere alla tal relazione; quando parlo delle sue *tendenze*, parlo di quei conati con cui ella si sforza di giugnervi.

IV. Représentons-nous un être doné d'un seul organe: cet être ne pourrait percevoir qu'une seule espèce de sensations; et il n'y aurait aucune raison pour que l'animal ne suivît pas le penchant ec..... Gall, Du cerveau pag 281. Questo autore inclinato al materialismo anzi per vizio di sistema speculativo che per propensione di volontà, si vale di questo principio a dimostrare che la libertà dipende quasi totalmente dagli organi. La conseguenza è falsa, e tutta si appoggia sull'error capitale del suo sistema che è di legare agli organi le funzioni della intelligenza, come vi sono legate quelle della sensazione. Veggasi la confutazione fisiologica di tale errore presso il Bérard: Rapports du physique et du moral

V. Se non fosse *uno* non sarebbe quell'*essere* che egli è, ma sarebbe *due esseri*; il che ripugna, quanto ripugna che *uno* sia *due*. Vero è che questa unità può trovarsi sotto varii aspetti secondo i varii aspetti con cui un essere può riguardarsi; ella può essere puramente *logica* o *subbiettiva* quando dipende da una pura operazione della mente; può essere *obbiettiva* ossia *reale* quando ella si trova nell'obbietto indipendentemente dalle mie considerazioni; può essere *complessa* o *semplice* se abbraccia o non abbraccia più termini; *essenziale* o *accidentale* se la lor congiunzione nasce da *essenza* o da *accidente*; *naturale* o *artificiale* se da natura o da arte Ma in tutti questi casi proporzionata sempre all'*essere* è la *unità*; sicchè all'essere *logico* corrisponde la unità *logica*, al *reale* la *reale*, al *naturale* la *naturale* ec.

VI. Quando ci serviamo dei vocaboli volgari per principio di qualche dimostrazione, non si creda che intendiamo di porre la forza della dimostrazione, nella

pura analogia della voce; noi intendiamo ricorrere allora all' oracolo dell' intimo senso che è il vero principio del *comun* linguaggio secondo la nota regola del Reid (Ved. la nota III).

Così nel caso nostro se consultiamo in qualsivoglia lingua il vocabolario psicologico, noi troveremo che l'atto d'intendere ci viene rappresentato come un atto che *prende* o *afferra* qualche cosa di esterno (1). Sente dunque ogni uomo che e gli trae dall' esterno qualche cosa (*abstrahit*) nell'atto di *capire*. Pretendere che tutta questa perpetua analogia di voci sia effetto del caso, sarebbe un negare il principio di causalità. Che se a ciascun uomo l' intimo senso attesta che quando conosce egli *afferra* (il saisit, dice il francese) qualche cosa, l'attribuir ad errore questo universal sentimento è un volere correggere la natura in vece di interpretarla

Il vero filosofo, ammesso il linguaggio come dato da natura, esamina la propria coscienza, e trova che veramente nell'atto d'intendere è inclusa una vera *apprensione*: la mente prende e fa sua propria la *natura*, *l'essere* del suo obbietto: altrimenti potremmo noi dire *è*? eppure questo è il verbo dell'intelligenza, l' essenzial copula di ogni giudizio Non idoletti dunque nè effluvj trasvolanti portano nella nostra intelligenza l' *essere* delle cose, quando noi intendiamo ciò che esse *sono*; ma l' intelligenza da se medesima lavorando sulle sensazioni raccolte nel semplicissimo *Io*, ed astraendone per la natia sua forza *l'essere* di cui elle sono *fenomeno*, lo riceve in sè e si trasforma nell' immagine di ciò che conosce. E questo prenderne la forma è ciò che noi diciamo *intendere*, *capire* ec., giacchè come mai si capirebbe, si conoscerebbe senza qualche somiglianza *intellettiva* di chi conosce e di chi è conosciuto, senza una modificazione di nostra mente esprimente l' *essere* che ella conosce?

Ma avvertasi che questa *somiglianza* dell' intelletto coll' obbietto non diviene già l' obbietto del nostro conoscere (fuorchè nella riflessione quando noi *conosciamo di conoscere*), altrimenti avremmo bisogno di una seconda trasformazione della mente per conoscerla, e così si procederebbe in infinito, e si conoscerebbe la nostra idea, non già l' obbietto esterno No: il trasformarsi l'intelletto in immagine di ciò che el conosce è ciò che noi significhiamo coi vocaboli *intendere*, *comprendere*, *concepire* ec., epperò è *l'atto con cui* egli conosce, non già l' *obbietto che* egli conosce (2). Ed ecco in qual modo la apprensione è un principio *determinante* la natura per sè indefinita di nostra intelligenza.

VI° Il Cousin nella sua lez. 20 sulla storia della filosofia prende a censurare la morale di Locke il quale trasse, dice egli, la idea di bene e di male dalla tema di castighi o dalla speranza di premio; e fonda così il principio sulla conseguenza, e confonde il conseguente coll'antecedente. Or in questa confutazione il Cousin mostra singolar perspicacia nel distinguere dall' onesto l' utile e il dilettevole Notate bene, dice, che l' obbligazione riguarda il bene da fare e non bada punto nè alla facilità con cui si fa, nè alle conseguenze che ne derivano . . . . . Il piacere e la pena, i vantaggi che conseguono dalla azione sono oggetto della sensibilità; il bene e la obbligazione morale sono nozioni della ragione . . Suppongasi pure che l' utile sia sempre unito col bene morale, saranno però sempre distinti; nè mai per la sua utilità la virtù si direbbe obbligatoria, mai per tal motivo non otterrebbe ammirazione e venerazione . . . Se il *bene* fosse l'*utile*, l' ammirazione eccitata dalla virtù sarebbe sempre in ragione della sua utilità. Or la cosa va tutto al rovescio: sarà pregiudizio della natura umana, ma ella ammira tutt' altro che la utilità. Non vi ha atto virtuoso che possa riuscire al

---

(1) *Tali sono in italiano* comprendere, percepire ec., *derivati dal latino consimile; in francese* saisir, concevoir ec; *in inglese* to conceive, apprehend, mistake ec; *in greco* καταλαμβάνω κατάληψις. *Queste voci e tante altre mostrano che ognuno sente di aver tratto a sè l' obbietto che egli conosce* Egregiamente il Bossuet (*Disc. sur la S. Trinite* p. 491): *L' entendement n' agit qu' en lui même . . . tout ce qu'il rencontre, il s' efforce de le ramasser au dedans. De là vient que nous disons que nous comprenons une chose* ec.

(2) *Dal non avere ben penetrata questa differenza è nata, cred' io, la gran lite degli Scozzesi contro tutti gli altri filosofi, i quali tutti ammettono esservi in chi conosce la idea dell'obbietto conosciuto* (*Ved. Reid. Essais*). — *Se queste idee vi fossero, noi conosceremmo le idee non gli obbietti, dicono gli Scozzesi; ed ecco perchè i filosofi tutti propendono all'ideolismo —. Ma potrebbono replicare gli avversarj — E* come *dichiarate voi in tal guisa falso* non *solo il linguaggio volgare, cui difendeste a spada tratta, ma il* consenso *degli uomini più istruiti, i quali concordemente ammettono una rappresentazione interna di ciò che si conosce?—La difficoltà degli Scozzesi svanisce se si prende l' idea non come* obbietto *ma come* forma *del conoscere; e si concilia la esistenza di una interna immagine colla diretta cognizione dell' obbietto esterno: la mente che conosce* si fa immagine, *non* vede l' immagine *di* ciò che *conosce*.

mondo così nille come è utile la influenza benefica del sole Eppure chi mai ammirò la virtù del sole? chi provò per lui quei sensi di venerazione che ci ispira un atto, benchè sterilissimo di virtù? . . . Si può dunque utilizzare un atto senza ammirarlo, si può ammirare senza utilizzarlo . . . Altrimenti la virtù non sarebbe che un negozio ben calcolato. Or l'umanità domanda al suoi eroi ben altro merito che il merito d'un bravo negoziante. Anzi l'utilità non che crescere la nostra ammirazione pel virtuoso, a parità di circostanze la diminuisce ». E tanto è ciò vero che l'invidioso dell'altrui gloria non ha mezzo più efficace a deprimerne il merito in qualche grande atto di sacrifizio che il rinfacciargli — lo fa per interesse—; e se la imputazione ottenga fede, tutto l'incantesimo dell'eroismo è svanito; l'eroe è divenuto un mercante.

Prosiegue poi dimostrando la naturale associazione dell'utile coll'onesto, riguardando questo come meritorio di premio, la colpa come degna di castigo; ma di questo diremo altrove.

VII. Quindi può comprendersi che a due soli possono ridursi i sistemi di morale filosofica. Imperocchè ogni morale è una guida ad operare il *bene*: quanti sono i *beni* (18) tanti possono essere i sistemi. Se non che l'utile che dicesi bene men propriamente è solo un bene precario, un bene in aspettativa dell'altro a cui egli tende, e in cui finalmente si risolve Se voi mi dite—operate nel tal modo perchè questo operare è utile—; vi domanderò tosto: utile *a che*? dovete rispondermi coll'assegnarmi per termine ultimo o il *convenevole* o il *piacere*; in una di queste due dee dunque risolversi la morale dell' *utile*.

Ecco dunque i due caratteri essenziali che classificano tutte le morali filosofie: il tal atto dà piacere, *dunque* è onesto, dicono gli uni; il tal atto è onesto, *dunque* ti renderà felice, dicono gli altri: moralisti del *piacere*, moralisti del *convenevole* Se non che i moralisti del piacere possono derivare il piacere o dal corpo o dalla mente, ed essere così più o meno pericolosi nelle loro dottrine; in ogni ipotesi però il pericolo di questa dottrina dipende da quel *dunque* che inferisce l'*onestà* dal *piacere*, e che implicitamente assume come certo il *piacere* esser cagione della *onestà*.

Ma questi due principj propriamente morali possono associarsi a varie dottrine metafisiche, e produrre teorie svariatissime (V. la nota IX).

VIII. Non può leggersi senza nausea la idea di felicità proposta dal Gioia nella terza parte dei suoi elementi di filosofia r 1; e sebbene ella non sia se non una chiara espressione del sensismo ridotto alla pratica, pure la smaccata professione di epicureismo la rende più stomachevole. Eccone la sostanza:

« I filosofi fecero vani sforzi per definire il *piacere* e il *dolore* Sensazioni dolorose son quelle che tentiamo di respingere; piacevoli quelle che tentiamo di prolungare. Il tempo che dura la sensazione si chiama momento *felice* se questa è piacevole, *infelice* se dolorosa Il *bene* è la somma dei momenti felici, il male degli infelici. La felicità è la somma dei beni restanti dopo la sottrazione de'mali, la infelicità è l'opposto. Facendo cessare un bisogno non solo si fa cessare il dolore che l'accompagna, ma si produce un piacere: così chi mangia non solo si libera dalla sensazione dolorosa della fame, ma gusta il piacere delle vivande e produce una sensazione di ben essere che si diffonde per tutta la macchina. Siccome è impossibile distruggere tutti i bisogni, e ogni bisogno soddisfatto frutta piacere, troveremo più vantaggio nel crescere facoltà che nel diminuir bisogni. In vece dunque di consigliare astinenza dalle cose, consigliamo aumento nelle facoltà per conseguirle. Nel calcolo dei piaceri e dei dolori, oltre la durata, si tiene conto della intensità; i piaceri presenti si distinguono dai futuri ec »

Da sì turpe e schifosa morale se derivate le leggi del dovere comprenderete che il dovere tutto nasce dalla necessità di procurarsi piaceri e di evitar dolori (c. 2); derivatene l'idea di società; vedrete (libro 2, c. 1, n. 8) che la società non è se non un *mercato* generale *in cui ciascuno vende le sue cose o i suoi servigj per ricevere gli altrui... Anche quando rendono servigj in apparenza gratuiti, essi danno per procurarsi un piacere vivissimo*. *come chi dà del denaro per procurarsi un fuoco d'artifizio* (bellissimo paragone e degnissimo di quel pezzo di carne che sta scrivendo! uomini generosi che esponete la vita per servir un appestato, per conforto di una popolazione afflitta, siete ben pagati: godetevi a tal prezzo un *fuoco d'artifizio*!). Cercate donde nasce l'obbligo di rispettar l'altrui vita e roba e onore, udrete (c. 2, dovere 1) che nasce dalla pena imposta a chi li offende . . . Arrestiamoci: basta il fin qui detto a farci conoscere qual sia la morale del Gioia, fondata come ognuno vede su due errori, 1. sul credere che la felicità nasca dal piacere, mentre all'opposto il piacere nasce dalla felicità, 2 sul credere che ogni piacere debba consistere in una sensazione secondo la teoria fondamentale della scuola sensistica, ove ogni atto della mente è pura sensazione trasformata.

Poco da questa diversa è la dottrina del

Genovesi che ripone la felicità presente (1) nella esenzione dai dolori del corpo e dalle afflizioni dell' anima, e nella viva e costante apprensione di tale esenzione. Egli abbraccia in sostanza la genuina dottrina di Epicuro — Bonam corporis tuendam valetudinem animaeque quietem: hic enim finis est bene beateque vivendi. Hujus enim gratia omnia agimus ut neque doleamus neque perturbemur... Non omnem voluptatem eligimus, verùm saepe plerasque transgredimur, quando ex his major molestia sequitur (2) —. Le quali ultime parole ci rivelano tutto il segreto delle virtù epicuree adottate anche dal Gioia sopra citato, e condannate dal romano filosofo (3) appunto perchè subordinavano la onestà al diletto, invece di subordinare il diletto alla onestà, e abbracciavano l' onesto solo come mezzo di ottenere il piacere. Da questo principio deducea già l' empio Autore del *Sistema della natura* che — dès que le vice rend heureux l' homme doit aimer le vice. Il serait inutile, et peut-être injuste de demander à un homme d' être vertueux, s' il ne peut l' être sans se rendre malheoreux — E notate che secondo questo A. le bonheur n' est que le plaisir continué (4).

Urtò in questo scoglio medesimo il Romagnosi benchè da principio siasi indarno sforzato di allontanarsene declinando il problema della *vera felicità* (5) per istabilirsi sopra base, dice egli, men disputabile. Ma essendo impossibile ad un ragionatore il non risalire ai principj, ed essendo la *felicità* a confessione di lui medesimo il primo principio di ogni moral trattazione, egli si trova ben presto in necessità di appoggiarsi alla idea di felicità, e ce la presenta in tutte le grossolane fattezze del più rozzo e sfrontato epicureismo (6).

« I fondamenti reali di lui (dell' ordine « morale) sono esseri sensibili, i quali « *non possono agire che in vista* della pro« pria felicità, epperò non possono avere « altra legge impulsiva che una volontà « generale *di sentire aggradevolmente* e più « aggradevolmente che possono sia in in« tensità sia in durata... Per lo che ri« pugna che esister possa alcun morale « dovere che osti a ciò che realmente « torna meglio ... nè può avvenire che il « bene privato debba con giustizia cedere « al pubblico (7) ». Questa abbietta e incoerente dottrina e i tanti altri assurdi che confuteremo appresso nascono dal non aver subordinata la felicità sociale al fine necessario della natura umana, ma averla limitata alla *felicità ottenibile sulla terra* (8). L' uomo nella società considerato così come un essere destinato a compiere qui sulla terra in pochi anni di vita tutta la sua carriera, non è più l' *uomo reale*, e diviene per conseguenza un essere incomprensibile e inesplicabile. E ben dovea avvedersene l' A. il quale nella prima sua lettera al professore Valeri ci avea prevenuti che una *dottrina operativa non può essere se non un tessuto di fini e di mezzi, come una dottrina contemplativa deve essere un tessuto di principj e di conseguenze*. Da questa sua osservazione verissima egli dovea inferire che se l' uomo è destinato a vivere oltre la tomba, se egli ha colà altra felicità *finale* a cui è ordinata la presente; ogni teoria di morale, che non ordini il presente a *quel fine* ultimo, è come una teoria speculativa che non concatenisi col primo principio. Volendo essere coerente a se stesso dovea dunque il Romagnosi o professare apertamente il materialismo e dichiarare che tutto l' uomo va a perir nella tomba; o se non volea infamarsi con sì turpe e assurda dottrina, dovea fin da principio chiarire che per quella *felice conservazione*, e per quel *rapido e completo perfezionamento*, di cui continuamente ci parla, altro egli non intende se non una conservazione, un perfezionamento ordinato a procacciarsi un lieto avvenire di là dalla tomba. Sotto tale aspetto l' individuo acquista relazioni del tutto diverse colla società e la società coll' universo, in quella guisa appunto che una colonna va soggetta a leggi di statica diverse (come egli osserva § 49), quando vien considerata isolatamente e quando collegata con tutto l' edilizio ebe ella sostiene. Lo vedremo chiaramente nella seconda parte di questa nostra operetta: intanto riconosciamo candidamente che il Romagnosi in questo siegue con molti altri pubblicisti le pedate del Puffendorf che adottò lo stravagante principio di scrivere un dritto di natura facendo astrazione dalla vita avvenire: *In disciplinà juris naturalis ... immortalitas animae non negatur, sed ab eâdem abstrahitur* (9); il

---

(1) *Del dritto e del dovere I c I, p* 5.
(2) *Ep. ad Meniceum ap. Laërt. l.* 10
(3) *De finibus lib. I*
(4) *Ap. Gerdil l' Homme sous la loi l 2, c.* 4
(5) *Introduzione al dritto pubblico universale P. I, c.* 1, § 70
(6) *V. per esempio il* § 248 *ove fa un epilogo del passato; leggansi anche i* §§ *segg. specialmente il* 257, 58, 59, 60, 61.
(7) *Ibid* § 263
(8) *Ibid* § 151.
(9) *I. N. et G l* 2 *c* 3 § 19. *Analogamente al Puffendorf il Romagnosi ai* §§ 67, 68, 69 *ci dichiara che il fine delle azioni libere, in quanto può scoprirsi colla ragione naturale, non è altro che la conservazione e il perfezionamento del genere umano. Veggansi le conseguenze di tal dottrina nella nota XII e in altre appresso.*

che è appunto come se un astronomo volesse determinar le leggi del moto proprio diurno del sole o della luna prescindendo dal loro corso periodico, o dalle perturbazioni, o dalle relazioni della nostra terra con tutto il sistema celeste

Alla dottrina epicurea molto si accosta anche il Burlamacchi, il quale per dimostrare che esiste una legge naturale ricorre (1) al naturale istinto che ci porta alla felicità, che egli ha definita (2) *la soddisfazione che nasce nell' anima dal possesso del bene*; il bene poi è tutto *ciò che conviene all' uomo per la sua conservazione, perfezione, comodi e piaceri*.

Meno inesatte sarebbero le idee di Damiron, se avesse seguito il primo lampo di verità che gli si affacciava sul principio della sua morale (3) ove egli mostra non potersi determinare qual sia il bene dell' uomo se non si riguarda al fine a cui tende la sua natura: *tout être a un but conforme à sa nature; ainsi l'homme a le sien*. Ma non avvertendo poi che una è la natura di ogni essere, come fu da noi accennato (5, 6) ed uno per conseguenza il fine suo proprio, prese per beni dell'uomo i beni a cui tende ciascuna delle sue facoltà isolatamente; onde la logica, la poetica, la rettorica, l' igiene, l' economica divennero altrettante morali obbligazioni (4); l' uomo fu *obbligato* ad occuparsi della *educazione* delle bestie pacifiche, a sterminar le nocive o schifose, ad amare i zeffiri e i boschetti ameni, ad odiare il tremuoto e la grandine (5), in somma ad amare la natura benigna come sorella, ad odiar la contraria come matrigna — Fille de Dieu comme nous, *notre soeur* notre compagne, la nature n'a rien de si beau..... qu' elle ne nous l'offre (6). Mais comme la nature peut aussi être... malfaisante... il est tout simple alors que (l'homme) la prenne en horreur, la maudisse et la fuie: c' est le sentiment que doit lui inspirer tout ce qui trouble et empêche *sa destination* (7).— Sia per altro detto a lode dell' A., egli ritratta altrove questi anatemi, e ci ricorda che anche la natura maligna è ministra dei divini decreti (8) e incaricata di nostra educazione —et alors elle est encore excellente... nous devons la traiter avec respect—.

Queste ed altrettali fantasie poetiche e contraddizioni filosofiche risultano dal considerar nell' uomo ogni facoltà alla spicciolata, senza concentrarle tutte in quello atto unico a cui la natura le ordinò, vale a dire nell' atto umano, atto di volontà libera e intelligente, che dalle altre facoltà riceve sussidio al suo operare. Se egli le avesse considerate in ordine a questo atto, che è propriamente *umano* perchè specifico e tutto posto in sua balia, egli avrebbe veduto che l' uomo non è obbligato a sviluppare *tutte le forze che ha*, *e perchè le ha* (9); ma *quelle* soltanto *che sono necessarie* nelle varie circostanze della vita *a ben oprar da uomo*, *e queste perchè* appunto sono a ciò *necessarie*. Così saremmo dispensati dall'essere *fabbri, minatori, fonditori anche per rappresentante* (10), dispensati dall'essere *rettorici, poeti, filosofi, medici*, *economisti*; e ci contenteremmo di essere uomini, di correre in traccia del vero bene dell' uomo che è *il ben dello intelletto*, valendoci a tal uopo di questa o di quella facoltà secondo il bisogno.

Queste riflessioni potrebbero applicarsi anche al signor Droz il quale al c. XV, pag. 110, ci dice che « *l'uomo è obbligato* a sviluppare le proprie facoltà, e *a gustare i piaceri* cui lo invita la saggia natura. In quella guisa che a lui non è lecito il mutilarsi, egli non dee rendersi insensibile alle commozioni aggradevoli e pure. chè altrimenti .. egli disgrada l' essere che gli è affidato » In verità queste *obbligazioni di gustare il piacere* sono belle a maraviglia, e se tutta la morale camminerà di tal passo potrà agevolmente essere adottata dal volgo. Ma il comune sentire di ogni cuor generoso riprova una tal dottrina, e gli dice che quanto più egli si innalza dal piacere sensibile tanto più nobilita i suoi affetti. Altro è dire che il piacere innocente non fa reo chi lo gusta; altro dire che siamo obbligati a gustarlo sotto pena di renderci imperfetti (Vedi la seg nota IX).

IX. L' opera del signor Droz scritta con ispirito più filantropico che filosofico, è diretta principalmente a dimostrare che è indifferente l' ammettere per primo principio morale questo o quel dogma, purchè tutti si adoprino gli elementi necessarii per muovere il cuor umano a praticar la temperanza e la benevolenza in ossequio della Divinità (11); e ne reca per ragione che *i risultamenti pratici saranno sempre i medesimi... qualunque siasi il principio di azione a cui in sulle prime uom si ri-*

(1) *Principii del Dr natur p. I*, c. 5, §§ 4 e 8.
(2) *Ibid. c* 2, § *I*.
(3) *Damiron, Morale t. I, préface pag II*.
(4) *Pref pag* 18
(5) *V tutto il c*. 2.
(6) *Pag* 152
(7) *Pag*. 70
(8) *Pag* 153.

(9) *L. c., c I, Sect. I, pag* 52. *Force, il doit rester force et le devenir de plus en plus*
(10) *Je n' entends pas que tout individu doive de sa personne être mineur, fondeur, forgeron* ec, mais il doit l'être par représentant.
(11) *V. principalmente il c* 14, *pag* 105 *e seg*

volga. Una tal dottrina non dà per vero dire grande idea della dignità di questa scienza: misurarne il merito dai *risultamenti pratici* egli è un ridurla al grado di una delle tante macchine, cui il progresso dei lumi ci va ogni dì regalando, sicchè la morale potrà ormai definirsi: una macchina spirituale destinata a mantener l'equilibrio fra la sanità e il piacere, fra i bisogni e i soccorsi sociali. Purchè la macchina produca il suo effetto, poco importa se si muove per vapore o per suste. Lungi da me il pensiero di censurare le intenzioni dell'autore: egli ha la sventura di non essere cattolico o certo di non comprendere che sia cattolicismo; ma mostra in tutta l'opera una grande propensione al bene e desiderio di promuoverlo. Siane pur dunque lode alle sue intenzioni. Ma le intenzioni buone non rendono vera la dottrina falsa; or si può dare falsità più evidente di quella che ripone il bene *morale* nei risultamenti *pratici*? Se il bene morale e l'onestà risiedono nella volontà; se la volontà è buona o rea secondo l'obbietto a cui ella tende; chi non vede che tutta la moralità delle azioni riceve il suo carattere *dal principio di azione a cui uom si rivolge?* Dunque la quistione fra i moralisti intorno ai principj del bene morale non è diverbio di parole, è una quistione in cui si decide fra l'*essere* e il *nulla* della morale. Sieno quai si vogliono i risultamenti pratici, la volontà rea sarà sempre rea, l'onesta onesta. Vero è che le esterne apparenze saranno talora, qual che ne sia il principio, ugualmente felici, ed ecco l'inganno dell'autore: inorridito forse dallo stato deplorabile in cui geme fra i Francesi la pubblica onestà, e bramoso di medicarne quella piaga, la cui cancrena dilata più lungi il suo fetore (1), egli vorrebbe almeno valersi della morale per cangiare i *risultamenti pratici*. Ma se l'operar dell'uomo dee volgersi al bene per amor dell'ordine e della virtù, il cercare il bene per *puro* interesse, o per amore della sanità, del piacere, della riputazione non potrà mai dirsi virtù, anzi sarà essenzialmente vizioso nel suo principio; epperò produrrà sempre e necessariamente i risultamenti funesti che l'A. forse deplora (2).

Ed ecco il secondo abbaglio dell'A.: non solo è falso che il bene debba misurarsi dai risultamenti pratici, ma è falso altresì che tutti i sistemi producano gli stessi risultamenti; giacchè nella collisione ciò che dà ad ogni altro la prima mossa, avrà sempre la preferenza, e si riguarderà ogni altro principio come subordinato a questo primo.

L'A. avrebbe forse ottenuto più sicuramente l'intento riducendo tutti i sistemi filosofici alla universal divisione della filosofia in *sensistica*, *spirituale* e *mista*; giacchè a questo punto dee finalmente ridursi ogni filosofia essendo l'uomo un *composto* di *spirito* e di *corpo*. Sistemi *completi* di morale sarebbero per conseguenza quelli che considerassero tutto l'uomo, vale a dire lo spirito, il corpo e la loro congiunzione; *incompleti* quelli che dell'uomo considerassero solo una parte; gli uni e gli altri potrebbero dividersi in *ragionevoli* e *brutali*: ragionevoli sarebbero quelli che danno alla ragione il primato, brutali quelli ove primeggia il corpo. Apparirebbe tosto che i sistemi *completo-ragionevoli* avrebbero tutti i vantaggi, qualunque fosse l'aspetto sotto il quale presentassero il primo principio delle loro teorie; giacchè molte volte le varianti si riducono a poca diversità nel modo di considerare il fine proprio dell'umano operare. Così sarebbero agevolmente ravvicinati i sistemi completi derivanti dall'amor del *bene* o *fine*, della *virtù*, dell'*ordine*, della *felicità spirituale*, di *Dio* ec. (102, 258 e altrove); i sistemi incompleti ma ragionevoli apparirebbero difettosi ma non turpi, epperò tollerabili; i sistemi che assoggettano l'umana ragione o al piacer sensuale o agli interessi materiali o alla pura sensibilità e simili, sarebbero relegati nella classe dei sistemi brutali, giacchè tolto alla ragione il primato non sopravvive dell'uomo se non l'*animalità*, a cui la ragione somministra mezzi da crescere in fierezza e nefandità; onde egli diviene il più tristo degli animali; benchè possa talvolta per un semplice caso fortuito esercitar qualche atto (*risultamento pratico* di codesti principj) in se stesso onesto, appunto come il Lione di Androdo fu grato per sensibilità, e come tanti bruti son grati per interesse.

X Questa verità, che fra poco dichiareremo anche meglio (39), fu accennata, per quanto natura può penetrare, ad Aristotele nel lib. 10 *Ethic.*, da Cicerone lib. 5, *de finib* c. 19, da Platone nel *Fedone* e nel lib. 6 *della Repub*, come vien sostenuto dal card. Bessarione nell'opera *contra calumniat. Plat.* l. 1, c. 7, e da Massimo Tirio nella Dissert. 1 sul *bello conosciuto in se stesso*. Stobeo ser. 11 riferisce un detto anche di Pitagora relativo a questo punto; interrogato come potesse l'uomo farsi simile a Dio, rispose: *Studiando la verità* (Vedi s. Agost. l. 8 *de civit* c. 8, ed *epist.* 118, al. 56, n. 17). Per non allungarmi soverchio basti accennare l'Autorità di Aristotele, il quale do-

(1) *I giornali ci hanno presentato non ha guari alcune statistiche dei delitti, e fra gli altri annoverano in ogni anno più di 2000 suicidii*

(2) *V.* il § 377 *e seg ed altri passi della nostra opera ove si dimostra l'assunto coi fatti.*

po aver, *loc. cit.* c. 4, stabilito che la perfezione del godimento dipende dalla perfezione della potenza e da quella dell'obbietto, mostra poi nel c. 7, che, consistendo la beatitudine in un atto, essendo atto della mente il contemplare, essendo la mente perfettissima fra le nostre facoltà, ne siegue che *vita bonis omnibus per se cumulata nihilque externum desiderans in ed maxime beatitudine reperietur, quae in rerum contemplatione versatur... Videtur autem eam solam propter se diligi: nihil enim ex ed redit praeter contemplationem* (Trad. di Lambino). Simili a queste sono le dottrine di Socrate nel *Fedone*: *Quamdiu hoc corpus circumferimus, numquam satis hoc quod cupimus assequemur. Hoc autem veritatem esse dicimus.. Sic puri et a corporis dementiâ liberati... cognoscemus omnem puritatem et integritatem. Ea fortasse est ipsa veritas.*

XI. I bruti non hanno *costumi* parlando a rigore, ma solo appetiti, passioni ed abitudini che li determinano. Onde è poco filosofico per non dire ridicolo il precetto morale ideato dal Damiron che obbliga lo uomo *in coscienza* a sindiare i *costumi* del cavallo, dell'asino, del bue, del cane, e a prender cura della loro *educazione* (*Morale* t. 1. pag. 132).

XII. Non so comprendere come il Romagnosi, autore certamente di non poca penetrazione, abbia avuto coraggio di dirci (§ 149, della *Introduzione*) che *un uomo, il quale per tutta la sua vita pensasse ed amasse il male ed operasse giusta l'ordine.... non potrebbe esser chiamato ingiusto, anzi giusto sarebbe ad ogni modo.* E notate il titolo del § che è: *Qualità morali delle affezioni e degli atti* INTERNI. Una dottrina sì ributtante, che canonizza la ipocrisia sì sfacciatamente, sembra derivata dal principio stabilito dall'Aut. che il diritto naturale prescinde dalla vita avvenire (Ved. nota VIII). Infatti l'argomentazione, su cui egli appoggia la proposizione surriferita, si riduce a questa:—La perfezione del genere umano si ottiene solo con atti esterni; or la moralità dell'operare umano consiste nel concorrere a tale perfezione; dunque consiste nell'atto esterno—. La *minore* è falsa; l'applicazione poi della dottrina è spaventevole ad un cuore onesto; giacchè saro sforzato a credere, secondo Romagnosi, che il genere umano ha finora delirato, avendo apprezzato negli uomini la volontà anzi che l'opera, l'affetto anzi che il dono; che mai *le leggi naturali non si eseguiscono col nudo pensiero e con la nuda volontà*; che per conseguenza lo stimare ed amare altrui non è dovere naturale dell'uomo; che un figlio bramoso di veder morto suo padre sarà un ottimo figlio, se per timore della giustizia o del diseredamento continua frattanto a prestargli ogni sorta di buoni uffici. Benefattori, amici, padri, sposi, la dottrina è per voi consolante: avete capito in che sieno obbligati a corrispondervi i cari oggetti di tante e sì tenere cure vostre? se festeggiate un cane e gli date un tozzo di pane, la natura lo porta a riamarvi a suo modo; se amate un uomo e lo beneficate, la natura l'obbliga sì a divenire una macchina a vostra disposizione, ma non a corrispondervi con ricambio di affetti. Siete paghi? Sono codeste *le viste della filosofia* (di Romagnosi). In verità esse possono riconciliar chicchessia con la *teologia cattolica discesa dal cielo*, la quale infatti condannò, per oracolo d'Innocenzo XI, la desolante dottrina che con fottiamo (1), vieto bramare il male, anzi pur solo compiacersene, e armonizzò così l'operare esterno dell'uomo con l'operare interno, onde come uno è nell'essere, uno egli sia ancora nell'operare.

XIII. È dunque assai inesatta la idea che della libertà razionale ci dà il Romagnosi nella p. 2, c. 1, § 115 della *Introd. al dritto pubbl.* Egli la deriva dalla *intelligenza attuale* (N. B. questa voce *attuale* pare riferirsi all'errore per cui egli fa l'uomo quasi bruto fuor dello stato civile, ib. § 136). Sembra confondere la volontà col *poter sentimentale*, coerentemente alla sua psicologia *sensistica*. La definisce poi—*la attività dell'essere intelligente in quanto ne' suoi atti è esente da ostacoli*—; dovea soggiugnere — *e da interna necessità* —, altrimenti l'essere morale potrà dirsi *libero* nella tendenza alla felicità; eppure chi non sente essere impossibile il non tendervi? Or un atto che non può ommettersi, potrà egli dirsi libero secondo il volgar significato di questa voce applicata *moralmente* all'essere *intelligente*? Il confondere gli atti volontarj e spontanei co' liberi è il trisio sofisma de' fatalisti, alla testa de' quali il Bergier mette Collins, da cui tanti altri copiarono (Ved. Bergier, *Tratt. della Relig.* t. III, c. 6, art. 2, § 9 e segg.).

Peggiore ancora è la idea che ci dà della libertà il Gall (2). Egli confonde lo esser libero con l'operare senza motivo; onde argomenta che l'uomo oprerebbe senza causa se non fosse determinato dalla organizzazione; epperò niuno potrebbe far congettura sulle future azioni altrui. False amendue le obbiezioni: altro è operare senza motivo, altro operar per un motivo che non necessita. L'organismo può dare impulsi, non imporre necessità; gli impulsi invitano, ed ecco perchè possiamo congetturare gli effetti; la libertà può reagire, ed ecco perchè le no-

(1) Propos. 10, 13, 14 e 15, *condannate da Innoc. XI*, 2 *marzo* 1679.

(2) *Fonctions du cerveau t. I*, *pag.* 269 *e segg.*

sue congetture sono sempre incerte. Dalla influenza dell' organismo dovea dunque l' autore conchiudere soltanto che l' uomo sentirà certi impulsi al bene o al male. Ma egli sostiene che questi impulsi furono la sua *determinazione*: *Ils finissent par l'emporter* (1); tutto il divario fra l' uomo e i bruti è la complicazione di questi impulsi e la loro nobiltà (2). Or questa complicazione non rende punto più libero l'uomo: una forza risultante da mille ordegni è necessaria, come quella che deriva dall' urto il più semplice. L' accusa dunque di fatalismo intentatagli da' suoi avversarj non è senza fondamento; e le espressioni, con cui di tratto in tratto egli (3) si sforza di risuscitare la libertà abolita, provano al più la bontà dell'autore; ma non la bontà della sua dottrina.

XIV. Il Burlamacchi fa in tal proposito una bella osservazione che presentiamo qui un pò più diffusamente (V chi vuole il suo *Dritt. natur.* P. I, c. 2, § XI, nota 1). Gran divario corre fra una *quistione insolubile* riguardo ad una verità, ed una *obbiezione insolubile* contro una dottrina. *Obbiezione insolubile* è quella che dimostra incoerenti i termini della proposizione controversa; così chi dimostra che la materia non può *pensare* perchè *inerte*, oppone alla dottrina del materialismo una obbiezione insolubile, perchè la mostra composta di termini incoerenti *inerzia-attiva*. *Questione insolubile* è una ricerca intorno al modo di combinare due verità di cui non si comprende come possano unirsi. Ognun vede che la *obbiezione* insolubile nasce dalla chiara idea della opposizione fra i termini, la *quistione* dalla ignoranza delle loro relazioni: la prima è un urto diretto e positivo, e se non si scioglie, è vincitrice; la seconda è una bastonata di un orbo che avventa colpi all' aria senza saper dove batte: la prima dimostra che la dottrina è falsa, la seconda che noi siamo ignoranti. Tali sono per lo più le difficoltà che si traggono dalla contrapposizione di due verità d' altronde evidenti; come sono per esempio la libertà e la prescienza divina.

XV. *Sistema del Damiron.* — Il Damiron nelle obbiezioni contro la libertà umana non solo dimostra di aver male compresa la natura della *prescienza* e della *necessita*, ma stabilisce un sistema pienamente contraddittorio, che lo condurrebbe logicamente a negare uno dei due dogmi che volea conciliare. Il suo sistema può ridursi alle proposizioni seguenti:

1. La libertà dell' uomo cessa, ove comincia la prescienza divina;

2. Vi hanno nella vita sì dell' uomo che della società dei momenti o delle *epoche fatali*, in cui non son liberi;

3. Queste epoche sono sotto la divina prescienza;

4. Nel rimanente essi operano indipendentemente da lei, e Dio secondo le loro operazioni va prendendo le sue risoluzioni;

5. Dal destino dipendono il giorno e il luogo di nostra nascita, la nostra famiglia, il nostro stato, la nostra natura, la nostra fortuna; il resto, tranne quelle *epoche fatali* che sopra accennammo, tutto dipende dalla nostra libertà e sfugge per conseguenza alla prescienza divina.

Suoi assurdi: 1. *Dio mutabile* — In questo sistema dunque deve ammettersi, 1. nell' Ente necessario una perpetua successione di mutazioni ed un continuo dissesto di disegni, nei quali Egli dovrà sempre dipendere dalle sue creature: un ente *necessario-mutabile* è contraddittorio

2. *Impossibile la profezia* — 2. Si rende impossibile la *profezia*, fatto ammesso generalmente da tutti i popoli, almeno come possibile, e nelle storie attestato con caratteri di irresistibile autenticità. Ragione e fatto obbligheranno dunque il Damiron ad abolire la libertà, se non la concilia con la prescienza.

3. *Libertà quasi abolita e sempre incerta.* — 3. D' altra parte se il nascimento e lo stato dell' uomo, come vuole il Damiron, sono vincolati dalla divina prescienza, anche tutte le cause che v' influiscono debbono operare per forza di necessità; altrimenti la divina prescienza, secondo l' autore, potrebbe fallire. Or quante sono le cause morali che concorrono al nascimento ed allo stato di ogni uomo! La volontà dei parenti nello accoppiarsi, nel custodire il feto da ogni pericolo, la volontà di quanti potriano togliere ai parenti la vita, divengono cause non libere, poichè il nascimento è necessario; altrimenti potrebbe accadere, e quante volte! che al dì destinato per la *nascita* si trovassero morti i parenti, e la divina prescienza del Damiron dissestata nei suoi conti. *Lo stato* poi di un uomo da quante volontà dipende. Dio buono! Lo stato (*la situation*) è la relazione dell' uomo con gli esseri circostanti. La prescienza divina mi vuol ricco, dotto, nella tal città, traendomi da tal altro stato ec. Ha dunque necessitato quel benefattore che mi arricchì, quel maestro che mi istruì, quei che m' invitarono alla tale dimora, quei che mi facilitarono il cangiare stato ec.... Quante *necessità* nelle volontà degli uomini! — Sotto tante catene e tante altre dal Damiron comprese nelle sue *epoche fatali* qual luogo più rimane alla libertà? E qual valore possiamo più attribuire alla voce del senso intimo che sempre ci dice

(1) *Fonctions du cerveau t. I*, pag 284.
(2) *Pag* 283.
(3) Pag. 286 *Il veut et il fait tout le contraire de ce que ses penchans lui commandent.*

liberi, anche quando il Damiron ci assoggetta al fato? Chi può determinare quando questa voce interna ci illumina e quando c'inganna?

4. *Moralità distrutta* —. 4. Poichè Dio non si è degnato manifestarci quali sieno le *epoche* nostre *fatali*, niuna legge può più dirsi giusta, niun gastigo, niuna lode, niun biasimo: comandare a chi non può obbedire, e punirlo se manca, egli è lo eccesso della iniquità e dell'assurdo. Il Damiron dunque espone la giustizia umana o a perpetua paralisi o a replicate ingiustizie.

5. *Assurdo delle epoche fatali* —. 5 *Le epoche fatali* delle società poi, chi può dire quante libertà dovranno incatenare per anni ed anni! L'unità sociale non ha una volontà sociale distinta dalle particolari; in concreto ella opera con le volontà particolari degli individui; queste dunque dovranno in tali *epoche* essere perpetuamente sotto l'impero della necessità.

Conclusione di questa breve confuta—. Queste e tante altre illazioni, che potrebbero dedursi dal sistema del Damiron, ne mostrano ad evidenza la insussistenza. Con l'ammettere e negare alternativamente or la *prescienza* or la *libertà*, egli viene ad abbracciare alternativamente tutti gli assurdi del *fatalismo* e dell' *ateismo* che ri prova egli stesso; e ciò perchè? ..... perchè non comprende *come* Dio possa *prevedere* se non *prestabilisce*. Ma comprende egli forse *come* Dio ci dia un *essere* che è nostro, eppur sostenuto da lui? *come* formi in noi la intelligenza, la volontà, la forza? *come* trasmuti le sostanze, *come* comunichi il moto, *come* trasfonda con la parola il pensiero? Or se in tutti questi fenomeni ammettiamo il *fatto* senza comprenderne il *come*, per qual motivo nella libertà soltanto vogliamo negare il *fatto* d' altronde sì evidente all' intimo senso, solo perchè non ne comprendiamo il *come*?

XVI. Il Gall ha detto una verità senza ben comprenderla, quando ci dice in al tro proposito:—*Cette liberté ne serait qu' une faculté contradictoire en elle-même, puisqu' elle ferait agir raisonnablement ou déraisonnablement,justement ou injustement, enfin bien ou mal, mais toujours sans motif* (T. I, pag. 263). Verissimo: se la libertà fosse una *facoltà*, sarebbe un essere contraddittorio, poichè sarebbe una *tendenza a non tendere*: *tendenza* perchè facoltà (23), *a non tendere* perchè libertà. Ma se ella si riguardi solo come dote della volontà riguardo ai beni limitati, nulla ha di contraddittorio; giacchè la facoltà ha per obbietto suo proprio il bene infinito; ella è dunque vera tendenza; la dote di libertà riguardo ai beni limitati è essenziale conseguenza della sua illimitatezza (31); lungi dunque dall'essere contraddittoria, sarebbe contraddittorio l'opposto, cioè una volontà non libera. Ma dall' esser libera non ne siegue che ella operi senza motivo—*toujours sans motif*—: suo motivo è il bene; ma quando non è illimitato, non è proporzionato ad imprimerle moto necessario; epperò se ella non vi aggiunga la propria determinazione, riceverà un impulso, ma non concepirà movimento, come una rupe non è mossa dall' urto dei flutti se non quando ella trovisi per sè disposta a squilibrarsi o cadere.

XVII. Il dottissimo Bergier propone ai fatalisti una piacevole scommessa: Voi dite che quanto io opero, è necessario, non è in mia mano; volete voi scommettere uno scudo che fra un' ora io mi metterò a sedere? Se io non sono padrone di me, la scommessa è uguale; posso indovinare io, potete indovinar voi. Qual è quel fatalista che vorrà scommettere? Sia pur certo che gli farò perdere il suo danaro

XVIII. A meglio spiegarci sarà opportuno prevenire una obbiezione che sorger potrebbe, sembrando forse a taluno che dalla nostra dottrina debba inferirsi che la libertà suppone imperfezione nella volontà, come il discorso la suppone nell'intelletto; epperò come in Dio non è successione di discorsi, così non sarà libertà di elezione. Ma la obbiezione vacilla per più capi: 1. Il motivo per cui il discorso suppone imperfezione, è perchè suppone successivo progresso nel conoscere; la quale imperfezione si partecipa anche alla volontà che *delibera dubitando*. Or questa doppia imperfezione è nell' uomo, non è in Dio 2 Ciò in che consiste propriamente la perfezione della ragione, è il comprendere la connessione che passa tra il principio e la conseguenza; ciò in che consiste la perfezione della libertà, è l' ottenere il fine senza essere determinata a mezzo veruno; e queste due perfezioni sono in Dio per eccellenza. 3 Nell'ordine teoretico tutte le conseguenze sono già rinchiuse necessariamente nel principio, onde il non ravvisarvele è solo per debolezza di mente; ma nell' ordine pratico tutti i mezzi non sono necessarii al fine, onde il non adoprarli tutti non mostra debolezza di volontà o di forza.

Dal fin qui detto potrà comprendersi la soluzione della difficoltà. Tanto è falso essere la ragione imperfezione, che anzi ella è una sola e medesima facoltà con l' intelletto, come la libertà con la volontà; dunque 1. la premessa dovea dire — Come la successione nel discorso suppone imperfezione di mente, così la successione nelle elezioni imperfezione di volontà —, ed è verissimo; 2 la conseguenza avrebbe dovuto dire—Come in Dio non è successione di discorsi, così non sarà *successione* di elezione—, e sarebbe pur verissimo; 3 Dio è somma ragione, per-

chè abbraccia la relazione di tutte le verità senza verun raziocinio ; è somma libertà, perchè ottiene il proprio bene senza verun mezzo, e ne adopra alcuni per pura sua volontà. L' uomo è ragion limitata, perchè abbraccia la connessione della verità limitatamente e successivamente ; ha limitata la libertà , perchè non ottiene il suo bene senza l'aiuto del mezzi, e questi sono limitati di numero e dubbiosi nella scelta Degnissimo di leggersi in tal proposito è l' articolo 2 delle effemeridi siciliane pag. 23, num. 76, gennaro 1840, scritto dal ch prof Mancino intorno alle opinioni del Cousin sulla libertà della divina volontà.

XIX. Non è possibile pur nominare *organo di senso morale*, senza che corra tosto il pensiero al famoso Gall, e alla sua *origine delle qualità morali* e *delle facoltà intellettuali*, titolo del primo tomo dell' opera sua *sulle funzioni del cervello*. In esso l' A. si adopra a tutt' uomo per discolparsi dal materialismo imputatogli (1) e da quel che ne consiegue assolutissimo fatalismo. Io accordo all' A. che se egli si limitasse a stabilir la necessità degli organi come mezzo di sensazione e come condizione dell' esercizio dell' intelletto e della moralità , potrebbe esser accusato a torto di materialismo. Ma chi dice che *les facultés spirituelles n' agissent que par le moyen de la matière*, lascia almeno in dubbio se senza questa potrebbero agire E chi inoltre ripone la libertà nell' *esser determinato* da questi mezzi moltiplici, merita esser riguardato come concentrante l' uom intio quanto nella materia. « Le facoltà, dice egli, sono distinte dall' organismo » ; ottimamente, ma ne dipendono *tutte* : dunque l' uomo non ha operazione immateriale , non ha essere immateriale. Sembra che l' A. riduca la reità del materialismo al non conoscere se non *materia* ; l' A. riconosce anche delle *facoltà*, epperò si crede assoluto della taccia di materialista Ma il materialista ben può conoscere delle forze , delle facoltà (e qual è oggimai quello stupido che non vegga in tutto l'universo se non materia?) se non che queste forze egli le riguarda come si dipendenti dalla materia nell' operare, che senza lei nulla possono, come nulla è senza materia la attrazione, la forza vegetante ec. Ecco in qual modo il Gall riguardar sembra l' anima umana; onde la sua immortalità non è punto più dimostrabile che l' immortalità della vegetazione, o della coesione le quali cessano se perdono la materia in cui sussistono. La taccia dunque di materialismo , checchè ne sia dell' A , non può tergersi dal sistema intorno all' accusa di fatalismo veggasi la nota XIII

XX. Questa necessità mal concepita dal Romagnosi forma uno degli errori capitali che guastano tutta la teoria del suo *Dritto pubblico*, che egli appoggia tutto sulla necessaria tendenza al piacere e al dolore (§ 77) e sulla necessità del vivere sociale per giugnere a godere (§ 415 ed altri ivi citati). Non prenderò qui a confutarne le ree conseguenze : solo osservo che se lo gli nego la necessità del viver sociale e del piacere per esser felice, tutta la sua teoria è caduta. Or da quanto si disse finora sulla felicità e perfezione umana parmi chiaro abbastanza che la felicità non esige nè l' uno nè l' altro per necessità assoluta, benchè l' uno e l' altro sia mezzo efficacissimo ad ottenerla

XXI Della idea che porge il Romagnosi intorno alla obbligazione si è detto altrove (93 segg) Il Burlamacchi tratta di questa materia in tre capi principalmente : nel VI della prima parte del dritto naturale al § IX segg , nel IX § X segg , e poscia nel c. VII della seconda parte ; ed è questo più propriamente il luogo ove pretende assegnarci la radice ultima di ogni obbligazione. Qui ricorre egli alla *necessità finale* (nel § 6) e stabilisce che ogni regola è obbligatoria , perciocchè ella è un mezzo sicuro di giugnere ad un fine ; ma siccome non istabilisce la necessità di questo fine , la sua obbligazione si rimane in istato puramente ipotetico, e può esprimersi in questa forma — *Se* vuoi conservarti e migliorarti, *è necessario* ec. —. Or questa è una idea di obbligazione affatto incompleta, simile alla obbligazione delle regole grammaticali o di altra arte qualunque, in cui *se si vuole* il tal fine , *è necessario il tal mezzo* Vero è che conservarsi e migliorarsi sono un dovere, ma non sono la radice di ogni dovere ; e principalmente nella teoria del Burlamacchi che confonde la felicità col piacere (P. 1 , c. 2, § 1)

Nel § 10 si propone l' obbiezione che — niuno può obbligar se stesso; or la ragione non è che un attributo dell' uomo; dunque non può obbligarlo —. L' obbiezione era sciolta in un momento , se le teorie della obbligazione fossero state stabilite a dovere : bastava osservare che l' uomo è obbligato non dalla pura sua ragione, ma dalla legge eterna per quella rappresentatagli. Ma l' A. si involge in un labirinto ove in sostanza non fa che ripetersi,lasciando sussistere intera la difficoltà. Io stesso può dirsi del § XI ove propone una seconda obbiezione, non meglio sciolta della prima (2).

(1) *Fonctions du cerveau, t I, pag* 231, *e segg*

(2) *L' obbiezione seconda consiste in questo — non si dà obbligazione senza superiore obbligante ; se l' uomo è obbligato dalla sola ragione , non ha superiore ec*

Passa poi nel § XIII, 2, a concludere che l' uomo è obbligato anche dalla volontà di Dio; ma se alcuno gli domandasse il perchè, qual risposta ne avrebbe? che egli è in una dipendenza necessaria dal Creatore. Ma perchè? chi lo obbliga a dipendere dal Creatore? Ricorro al c. IX della prima parte § 6, e trovo che l'essere di Creatore non basta; ma che (§ 8 e 9) il vero fondamento della sovranità è la *potenza, sapienza e bontà*. Ma anche qui la teoria dell' A. vacilla, giacchè ne seguirebbero due conseguenze falsissime: 1. che chiunque mi supera in quelle tre doti è mio superiore; 2 che un superiore cessa dai suoi dritti tosto che alcuna ne perde.

Bastino questi pochi cenni a mostrare la poca profondità di questo A. in materia di filosofia, e il pericolo di sue dottrine.

Le idee del dovere presentate da Wolfio e da Elvezio si troveranno notate di saggie censure presso il ch. sig. barone Galluppi (1) che le riduce alla morale dell' interesse, da lui poscia confutata al § 32 segg. Il sig. Ancillon citato dal medesimo definisce, dice egli, *il dovere — la volontà generale del genere umano* —; a dir vero questa definizione mi sembra anzi storica che filosofica. Una definizione filosofica dee spiegarmi *che cosa* è il definito, non già raccontarmi *dove* egli *si trova*. Or la definizione dell' Ancillon, intesa nel senso più plausibile, mi fa sapere che lo troverò

l' obblighi —. *La risposta dovea darsi come alla prima; ma l' A., oltre altre risposte inconcludenti, fa una retorsione di argomento, dicendo che se l' uomo non è obbligato dalla ragione ad obbedire al superiore, niun superiore potrà obbligarlo. Per poco che si analizzi, si vedrà il debole o l' equivoco di della obbiezione che della ritorsione, in cui* non *si comprende se si parli di un superiore creato o increato, se la ragione formi la obbligazione o soltanto la manifesti. Mettiamo in chiaro le dottrine. La volontà* non *può esser legata se* non *dal bene; la ragione* non *è il bene, ma solo la manifestatrice del bene: dunque ella* non *forma ma sol manifesta la obbligazione. Il superiore creato* non *possiede la pienezza del bene, dunque* non *può per sè obbligar la volontà. Solo il Creatore possiede il* bene, *e può legarne natural mente l' acquisto a certe azioni; Egli solo per sè può dunque obbligare naturalmente la volontà dell' uomo, mostrandogli per mezzo della ragione la connessione di queste azioni col bene a cui l' uomo irresistibilmente agogna. Che se il Creatore manifesti essere suo volere che ad un uomo si obbedisca, questi potrà obbligare* non *per sè, ma per potere comunicatogli dal Creatore.*

(1) *Filos. mor.* § 22 *segg.*

nell' universalità degli uomini consenziente in ciò che è dovere, ma non mi dice *il dovere chè sia*. Dissi *intesa nel senso più plausibile*; perocchè se, prendendola per una vera definizione, intendessimo la volontà umana esser la cagione che costituisce il dovere, cadremmo nell' errore del Rousseau che dà al popolo una assoluta indipendenza nel crear le leggi, e potremmo in breve coll' Hobbes dare al principe il dritto di crear la morale.

Il principio di dovere del Kant addotto dal lodato sig Galluppi non è meno infelice: il comandarmi di *operare in modo che la massima con cui mi regolo possa regolare il genere umano*, è un dirmi che io viva da uomo, cioè un non dir nulla. Conciossiachè con questo aforismo io non conosco nè *che sia dovere*, nè *quali sieno i miei doveri*. Come potrò dunque conoscere i doveri del genere umano, e dargliene in me stesso la norma?

XXII. Essendoci adoprati a stabilire colla maggior chiarezza possibile la nostra dottrina, altro non faremo che citare i principali sistemi contrarii accennandone il debole. 1. Secondo il Burlamacchi, il Finetti, il Droz ec la ricerca di tal principio è inutile, basta che sia retta la morale. Ma, di grazia, in che consiste la utilità dei principii scientifici?—Senza principio primo, dicono, si possono conoscere i secondi. — Certamente: come si può essere muratore senza saper l' architettura, cantante senza contrappunto. Ma si saprà egli la causa del secondo senza conoscere il primo? Certo che no. Or la scienza non consiste ella appunto nella connessione delle conseguenze colla lor causa? Dunque se non si conosce il principio primo, la scienza sarà sempre imperfetta. La ricerca di tal principio è dunque utile non a conoscere precisamente le conseguenze, ma a conoscerle scientificamente, e come dedotte da quell'unico fonte.

2 Rifiutato l' unico principio, Burlamacchi, Buddeo, Finetti ed altri ne ammettono tre, *pietà, amor di sè, socialità*. Ma se questi precetti non riguardassero un *bene*, potrebbero dirsi doveri naturali? Certo che no Dunque il dovere di fare il bene è principio primo anteriore a codesti tre doveri. E questo unico principio è talmente necessario, che viene ammesso implicitamente anche da lor che lo niegano E in verità potrebbe più dirsi una la legge di natura, se tutta non fosse ad un solo principio subordinata? Ogni ordine suppone essenzialmente un principio di ordine; se dunque la serie dei precetti naturali costituisce l' *ordine* morale, ella deve aver un principio. — Molte possono essere le verità per sè evidenti da cui si parta—; verissimo: ma perchè son elleno evidenti, se non appunto perchè eviden-

temente incluse nel primo principio? perchè per esempio è egli evidente la *pietà* essere dover naturale, se non perchè è evidente che ella è *il bene* in ordine a Dio?

3 Secondo Hobbes (a cui s'accostano senza avvedersene non pochi altri) il primo principio è di serbar la pace o far guerra per ottenerla (1). Se fosse questo il primo principio della legge naturale, i nostri doveri verso Dio e verso noi medesimi sarebbero aboliti; altrettanto può dirsi dei

4 Sistema del Puffendorf e di altri che tutta la legge di natura riducono alla *Socialità*.

5. Il Tomasio ed altri la riducono alla conservazione e felicità della vita presente; ed è questo in sostanza il sistema del Romagnosi (V. la nota VIII).

6. Molti altri abbracciano per primo principio certe massime più o meno indeterminate, che possono generalmente ridursi o al nostro sistema, se si spiegano del *bene*, *ordine*, *fine* ec. *ragionevole* (258); o al sistema epicureo, se del *materiale*

7. Intorno alla teoria del ch. sig barone Galluppi diremo in altro proposito (XXIX). Frattanto la dimostrazione data nel decorso della nostra opera, e le osservazioni di questa nota al n. 2 mi sembrano atte a mostrare ciò che dal ch. A. vien negato (2) *i doveri dell' uomo potersi dedurre tutti quanti da un solo principio conoscitivo.*

Non so poi comprendere come, dopo aver negata questa unità di principio, il ch. A. si sforzi con tanta arte di ridurre i doveri dell' uomo verso se stesso ai doveri verso gli altri (3). Egli si gitta così volontariamente sul letto di Procuste senza veruna necessità; giacchè chi ammette due principii, ben può ammetterne e tre e quattro e cento se occorresse.

D'altra parte il pretendere che l'uomo non sia obbligato a procurare la propria felicità se non per giovare altrui, involge una segreta contraddizione ed un precetto impossibile. Precetto impossibile, perocchè è impossibile che l'uomo abbia agli altri maggior amore che a se stesso; contraddizione segreta poichè ne siegue che io sono e non sono obbligato a procurar la altrui felicità. Imperocchè io domando: perchè son io obbligato a procacciar l' altrui ben essere? Perchè sono miei simili, risponde il ch. A. (4). Ma se sono miei simili, debbo a loro ciò che debbo a me stesso; se dunque non sono obbligato a procacciare il mio ben essere, come sarò a procacciare l' altrui?

(1) *De Civ. c. II*, § 2
(2) *Filosofia morale* § 36, *pag.* 157.
(3) *Ibid.* § 64, *pag.* 294
(4) *Filos. morale* § 31. *pag* 128. Riguarda costantemente e senza eccezione ogni uomo come un altro te stesso.

L' appigliarsi a questo motivo impossibile e contraddittorio de' doveri verso se stesso di cui il senso intimo ci mostra la falsità, nasce nel ch. A. dall' aver adottati due principj primi, e dall' avere stabilito col Kant che dove è interesse proprio ivi non può essere virtù (5). La nostra teoria, che concilia la virtù e l' interesse in un principio unico, riunisce i vantaggi dei due sistemi estremi, e nasce da un lato innegabile cioè dall' amore insaziabile di felicità.

XXIII. Lo stesso può vedersi in ogni scienza ridotta a principj esatti: l'oggetto della metafisica è *l' essere*, e il suo primo principio è—*l' essere è*—; della matematica è la quantità, e il suo primo principio è la inalterabile costanza della quantità—*aequalibus aequalia* ec.—; della geometria il primo principio è la definizione della linea retta, primo elemento della quantità continua; e così delle altre. Per questo stesso motivo il supremo principio di ogni scienza a parlar propriamente si ritrova nella metafisica, perchè ogni scienza studia l' *essere* di qualche cosa, e l' *essere* è il proprio obbietto della metafisica.

XXIV Lungi da noi il pensiero di asserire che la ragione dell' uomo conosca nel fatto la legge tutta di natura con le sole sue forze; mostreremo ben presto (c. 9) quanto le sia stato necessario il dono della rivelazione; ed appunto perchè fu necessario, le venne dal suo fattore compartito sul primo suo spuntare, come evidentemente dimostrasi da mille dotti controversisti.—Ma a che dunque insegnarci dritto *di natura*, domanderà taluno, se a conoscerlo non può il *naturale* raziocinio arrivare?—Molti confondono queste due proposizioni: il *dritto di natura può dimostrarsi con la sola ragione*—il *dritto di natura si conosce con la sola ragione*—Ma in verità il divario è immenso, essendo talora assai più arduo trovar le verità che dimostrarle. Conosce un geometra praticamente, sperimentalmente una verità? ci si adoprerà con la sua ragione sì costantemente, che giugnerà alla perfine a trovar la via di dimostrarla. Così Archimede studiò la proporzione del diametro alla circonferenza aiutato dal suo poligono. Ma quando la verità è ignota o dubbia, quanto è difficile con la sola ragione il rinvenirla, l' assicurarla! Ogni errore ci lascia incerti, se sia errore di tesi o di raziocinio; ogni obbiezione può essere una verità o un sofisma. L' assunto adunque del filosofo non è di trovare da sè solo tutte le verità, ma di studiare quei vincoli di ragione che le rendono necessarie, e quella genesi intellettuale per

(5) *Ibid* § 134 Questa prudenza non diviene virtù se non quando ha il bene degli altri per iscopo finale.

eni l' una deriva dall'altra. Nel che la filosofia cattolica ha obblighi inestimabili alla rivelazione, da cui in molti articoli ella ha la certezza assoluta prima ancor di trovare la dimostrazione. Onde non solo empio ma poco filosofico è il rimprovero fatto dal Cousin alla filosofia degl'Italiani di *essere ancora nei lacci della teologia* (1). Di grazia spiegatevi, signor Cousin; intendete voi dire che i filosofi italiani adottano dei fatti di rivelazione per principii a dimostrare le verità filosofiche? sarebbe ciò un mostrarsi o calunniatore o ignorante, e voi non siete nè l'un nè l'altro. Intendete che i filosofi italiani cattolici credono prima per fede molte di quelle verità che con la ragione poscia rendono evidenti? questa è la condizione di tutti i cattolici incominciando da quei di Francia; anzi la condizione di tutti i filosofi che prima hanno creduto o ai sensi o all' autorità ec., poi hanno dimostrato col raziocinio. Il vostro rimprovero dunque non può aver che due sensi: o asserire che non si può esser cattolico e filosofo insieme, ed è uno smentire quanto voi stesso scriveste sulla filosofia scolastica (2); o asserire che si dee discredere in filosofia ciò che si crede in teologia, e questo sarebbe una *bizzarra transazione* con cui il filosofo cattolico *fingerebbe di credere per una parte ciò che negherebbe per l' altra* (3).

XXV. Farebbe ridere chi ci dicesse che gli orologi si formano a caso dalla limatura del metallo che cade di mano al fabbro, mentre egli lavora; e che l' uomo se ne serve a segnar le ore, perchè in essi ha scoperta questa proprietà: chi non vede in quelle ruote, in quella catena ec. un disegno unico diretto ad un fine con mezzi proporzionati?

XXVI. Io comprendo che entro qui nel laberinto del kantismo, perchè il *soggettivo* dee senza dubbio modificar l'*oggettivo* (Ved. Villers *philos. de Kant* pag. 112, e segg.); ma mi è forza supporre sciolto già in metafisica il problema, di cui non fo qui che rammentare gli elementi. Avvertirò solo che chi volesse col Kant mettere in dubbio se l'intelletto tenda al vero obbiettivo, farla lo stesso che se mettesse in dubbio ogni tendenza al vero; giacchè il vero è la conformità del nostro giudizio con gli obbietti. Il kantismo è dunque l'abolizione della filosofia. Quando si giunge a dire (pag. 301) — L'entendement ne tire pas ses lois de la nature, c' est lui qui donne des lois à la nature—, allora l'idealismo è completo, nè si può più sperar filosofia che spieghi la natura: ogni filosofia è ridotta a spiegar l'io, e l'autore lo confessa più volte. E assurdo sarebbe il ragionare contro tal sistema, giacchè la prima risposta che egli farà ad ogni oppositore sarà di domandargli — E voi chi siete? voi siete per me un *fenomeno* subbiettivo e nulla più; i vostri argomenti sono forme della mia ragione che non mi assicurano di obbietto alcuno, sono illusioni trascendenti (pag. 329 segg.) —. Frattanto però, siccome egli stesso mi dice (pag. 394)che—la raison pratique étant la même chez tous les êtres raisonnables; il est donc une raison suprême qui se manifeste à tous—mi sembra poter dire altrettanto della ragione teoretica. Lo dice anzi egli stesso (pag. 407); ma soggiugne — Non può dimostrarsi—. Ma perchè darmelo nel primo caso come dimostrato con quel *donc*? Se ciò è dimostrato per la ragione pratica, perchè non è ugualmente per la teoretica?

XXVII —Ma potete voi negare che, prescindendo anche dalla esistenza di Dio, il quadrato non può essere un circolo? Vi è dunque nel quadrato, indipendentemente da Dio, un principio di essere per cui ripugna alla figura circolare—. Ma di grazia spieghiamoci: che cosa è questo *quadrato*? è una sostanza di forma quadrata? se fosse sostanza, dipenderebbe certamente da Dio principio di ogni essere; se poi ella è una forma, io domando, dove ha ella l' essere? o lo avrà *reale* in qualche sostanza o lo avrà *ideale* in qualche intelligenza; sostanze ed intelligenze create non sono necessarie, dunque in esse non è necessario l' essere del *quadrato*. Resta dunque solo che la necessità del *quadrato* sia nelle idee eterne di Dio.

—Sì; ma da lui non dipende, perocchè Egli stesso non potea far sì che *quadrato* fosse *rotondo*—. Ciò prova che l' essenza delle cose non dipende dalla *volontà* di Dio, ma non prova che sia assolutamente indipendente. Anzi per poco che io vi rifletta, trovo che l' *essere* del quadrato dipende necessariamente dall' *essere* divino. In fatti quando io dico *il quadrato è non rotondo*, attribuisco al quadrato *un essere* ed *essere finito*, poichè esclude il rotondo che è pure anche egli un essere. Or l' essere finito è quello che partecipa dell' Essere assoluto. Dunque il *quadrato* partecipa l' Essere infinito; però dipende da lui come ogni derivato dipende dal principio onde deriva.

Quindi si vede che la prima obbiezione presa in un certo senso involve un equivoco a cui taluni non pongono mente. *Prescindendo anche da Dio*, dicono, *il qua-*

(1) *Sont encore dans les liens de la théologie Intr. leç.* 13.

(2) *Sa somme (di s. Tommaso) est un des grands monumens de l' esprit humain, et comprend avec* une haute métaphysique *un sistème entier de morale et même de politique*; *eppure s. Tommaso era cattolico* (*Cous hist. de la philos. t.* 1, *pag.* 312).

(3) *Un compromis bizarre ec.* (*Ib.* 361).

drato non può essere un circolo: questo *prescindendo* può significare che l'essere di quadrato ripugna a quei di circolo, anche nella mente di chi non riguarda a Dio cagione dell'esser loro, e in questo senso la proposizione è vera, imperocchè la nostra mente essendo per creazione somigliante alla mente divina, ripugna onninamente a congiugnere questi due termini *quadro-tondo*, anche quando non pensa alla cagione dell'essere. Ma se con quel *prescindendo* si pretende che il quadrato pur quando Dio non esistesse (e questo è il senso inteso dagli oppositori) avrebbe *da sè* un principio di *essere* per cui ripugnerebbe al rotondo, questo è 1. un ammettere oltre a Dio qualche altro essere eterno e necessario, 2. è un realizzare delle astrazioni di nostra mente; giacchè, come nota il ch. sig. Galluppi (1), che cosa è mai possibilità interna, impossibilità interna, necessità interna se non il potere, l'impotenza, la necessità in cui una mente si trova di congiugnere certi termini? son dunque co deste astrazioni della mente; se voi supponete per un momento che *niuna* mente esista, cesserà ogni potenza, ogni impotenza, ogni necessità. Ma siccome ripugna che cessi di esistere la Mente infinita, *perciò* ripugna che cessi di esistere *in essa* la interna possibilità delle cose.

Dal che si vede non solamente *che* tutte le verità necessarie dipendono da Dio, ma anche *in qual modo* esse ne dipendano: si vede cioè 1 che l'*essere* delle verità necessarie dipende dall'*Essere* divino da cui partecipano l'essere loro limitato; 2. che la loro *attualità* eterna dipende dalla *Intelligenza* divina in cui ab eterno sussistono (2).

Erra dunque lo Storchenau quando a sostegno della contraria opinione ci reca l'esempio di un artefice creato: Si ponamus nullum existere artificem.... vera manet haec propositio—non est contradictoriom ut ex hoc marmore statua efficiatur. —Erra dico, perchè l'essere della materia *marmo* e della forma *statua* non dipendono qui dall'essere e dalla mente dello artefice, come l'essere del quadrato dipende dall'Essere divino e la sua attualità dalla Mente divina; dunque l'esempio suo nulla dimostra Se volea renderlo meno inetto, avrebbe dovuto dire—Supponghasi che Fidia mai non abbia esistito; ciò non ostante potrebbe esistere una statua di Fidia—.Si sarebbe tosto avveduto della contraddizione nei termini, poichè qui Fidia diviene ipoteticamente *causa necessaria* della forma *statua*.

XXVIII. Poetica dunque, non filosofica diremo la morale del Damiron, il quale personificando la natura e le bestie e le piante e i minerali ci mette seco loro in commercio sociale, e ci obbliga a studiare i *costumi* del cane, del cavallo, del bue, dell'asino affine di *educarli*... (Ved. nota fin. VIII) Stranezze in verità degne di compassione anzi che di confutazione i doveri morali che ci reggono nel buon uso delle creature sono relazioni che abbiamo o verso di noi o verso Dio o anche talora verso altri uomini. Che se fra gli esseri irragionevoli e l'uomo passasse una relazione *morale*, per cui l'uomo avesse verso loro dei doveri morali, anch'esse avrebbero dei doveri morali verso dello uomo; il che è tanto assurdo, quanto è assurdo l'attribuir loro intelligenza astratta e libertà. Non vi ha dunque dovere morale se non verso esseri morali Possiam dimostrarlo anche per altra via. Ogni dovere nasce dal general principio — Fa il bene — (102); se avessimo dovere verso le creature irragionevoli, saremmo dunque obbligati a farne il bene; ma il loro bene è il loro fine, cioè il cooperare a servizio dell'uomo (14); dunque il dovere verso di loro sarebbe realmente un dovere verso l'uomo. In altri termini: il padrone non ha doveri verso il servo *considerato solo come servo*; giacchè lo esser *servo* consiste nell'essere in pro altrui; che se il padrone ha verso i servi molti doveri, gli ha non *in quanto* quelli sono *servi*, ma *in quanto* suno uomini pari a lui. Or le creature irragionevoli non hanno altro essere relativo all'uomo se non di servi, perchè questo è il loro fine. dunque l'uomo non ha dovere verso di esse.

XXIX. Dalla *prudenza* viene accertato il giudizio intorno alla premessa particolare e alla conseguenza che da lei in parte deriva e che forma il dettame di *coscienza* Ognuno può dunque vedere esser noi in tal materia lontanissimi dalla opinione del ch prof. Galluppi il quale dalle definizioni che egli dà della *coscienza* e della *prudenza* si vede astretto ad inferire una conseguenza un po' strana — *Spesso avviene che la prudenza è in contraddizione colla coscienza*—(3). La stima altissima che io professo a quel ch autore più ancora per la sincerità dei religiosi suoi sentimenti che per l'ampiezza delle filosofiche sue speculazioni, mi persuaderebbe che questa proposizione fossegli inavvertitamente caduta dalla penna, e che per poco che vi badasse, egli correggerebbe di buon grado codesto abbaglio, il quale

(1) *Elem di filos. c. 7, del t. III, pag.* 174

(2) *Ravvisò tal verità il Cousin ove disse —Une théorie de Scott et d'Occam fait reposer la morale non* sur la nature de Dieu, ce qui serait très-vrai ontologiquement; *mais sur sa volonté, ce qui detruit à la fois et la morale et Dieu même* (*Hist. de la philos. t I, pag.* 324).

(3) *Filos. morale c.* 5, § 48, *pag.* 217.

se si riduca in espressione pratica, ferisce un animo di delicata onestà quale è certamente il suo. Infatti chi potrebbe sopportare di sentirsi insegnare che *in certi casi l' operare secondo coscienza è una imprudenza*; e che *la virtù della prudenza obbliga ad operare contro coscienza*? E qual è il divario tra la *prudenza* e la *furberia* se non appunto che l'una opera sotto la guida della coscienza, l' altra la contraddice o almen la disprezza?

Sono dunque persuaso che codesta proposizione non è sua; non è nè del suo cuore nè della sua coscienza; ma non ardisco assicurarmi, lo confesso, non ardisco assicurarmi che ella non sia del suo sistema. Avendo egli conosciuta la nozione di *dovere* come primitiva (1) epperò non avendola analizzata, non avendo in essa trovato inclusa la idea di *felicità*, ha dovuto stabilire che l' uomo ha *due ultimi fini* (2), *dovere e felicità*. Se sono *ultimi* entrambi è chiaro che non debbono subordinarsi fra loro, altrimenti uno dei due diverrebbe penultimo (3). Dunque la coscienza dovrà seguire il *dovere* senza badare alla *felicità*: la *prudenza* cercar *felicità* senza badare al *dovere*. Amendue codesti aforismi sono riprovati dalla sana filosofia non meno che dal senso comune; giacchè coscienza e prudenza essendo in un solo soggetto cui è del pari impossibile e il rinunziar all' idea di felicità e l' abolir quella del dovere, i due aforismi divengono impraticabili, divengono inconciliabili.

Nella nostra teoria il fine ultimo essendo un solo cioè il Bene infinito, e da questo nascendo 1. la idea di felicità la quale altro non è se non *il riposo di chi lo consegue*; 2. la idea di dovere morale il quale altro non è se non la *necessità morale risultante da fine necessario* (89); nella nostra teoria, dico, non solo la prudenza non può mai venir a tenzone colla coscienza, ma anzi ella ne forma la guida, aiutandola a determinare i mezzi per giugnere al bene, ultimo obbietto, e alla felicità ultimo riposo verso cui coscienza guida la irrequieta volontà.

(1) *Filosof morale c.* 5, § 30, *pag.* 127, e § 31 *pag* 133.

(2) *L' uomo ama per se stesso la felicità come fine ultimo, e* come fine ultimo vuole il dovere (§ 34, *pag* 149).

(3) *E così avviene al ch Aut. che uscito appena dalle idee sistematiche, e tornato ai sentimenti del nobile suo cuore subordina l'* interesse *al* dovere (§ 51, *pag.* 234), *il che val quanto dire che il* dovere *propriamente l'* ultimo *fine, a cui cede anche l' amor di felicità. E in verità come sarebbe metafisicamente possibile che* due *fossero gli* ultimi *termini di un medesimo oggetto.*

XXX. Così per esempio *dritto naturale, civile, ecclesiastico* ec. è il complesso di quelle leggi che *dritto* ci guidano al fine della natura, della società politica, della religiosa ec.; *dritto giuridico* è quella facoltà di operare, cui niuno può opporsi senza deviare dal dovere, dal *dritto* ordine ec. I latini diceano *ius* il dritto *a iubendo*, perchè non si può comandare se non ciò che è retto; essi davano un nome più pratico e materiale, noi un nome più teorico e spirituale; essi lo deduceano dall' effetto, noi dalla causa

XXXI Singolare è in verità la opinione del Soave (4) che fa consistere la virtù nell'abito di fare azioni buone non comandate o superiori al dovere E in 1. luogo singolare perchè escluderà dal catalogo delle virtù la fede, la speranza, la carità, le quali certamente hanno per loro obbietto un dovere. Nè vale il rispondere esser codeste virtù di un ordine soprannaturale; perocchè oltre che si trovano anche nel naturale, dovendo l' uomo anche naturalmente e credere e sperare e amar Dio, inetta è quella analisi delle idee che vuol considerarne la natura limitandola ad un solo ordine, mentre l' uso le adatta anche ad altri Egli è questo non analizzare le idee comuni, ma affibbiare altrui le proprie; maniera agevolissima di determinarne il valore, ma insieme ingannevole a pervertimento di ogni giudizio

Singolare in 2 luogo perchè esclude dal catalogo delle virtù la *giustizia*, la *fedeltà*, la *pudicizia* ec In verità qual è l'orecchio avvezzo al linguaggio volgare che non sentasi ferire da codesta dottrina?

Singolare in 3. luogo perchè annoverando al catalogo delle virtù l'atto di chi salva la patria, di un sovrano che forma la felicità de' suoi popoli, sembra supporre che codeste azioni sieno di supererogazione

Singolare in 4. luogo perchè ascrive a lode di virtù al Bacone, al Cartesio, al Locke, al Galileo, al Newton l'averci illuminati coi loro scritti. In verità se collo scrivere trattati di ottica, di attrazione (e fosse pur delle spiegazioni dell' Apocalisse) si ottiene lode di uom virtuoso, la virtù non esige tutta quella forza di animo di che l'autore ci parla, nè mai v' ebbe al mondo tanta virtù quanta è a' dì nostri, mentre tanta è smania di insegnare altrui colle stampe.

XXXII Senza parlare degli Aristotelici, carattere della cui dottrina è appunto questa unità, citiamo qui solo alcuni celebri fisiologi moderni, che *dal fatto* vitale trassero questa dottrina

On a considéré l'âme comme essentiellement distincte du corps dans toutes ses

(4) *Etica p.* 2, *sez* 3

opérations, on les a isolés de la manière la plus absolue; tandis qu'il fallait considérer leur union comme un fait primitif, inexplicable ec... Il faut voir l'homme tel qu'il est d'après les faits et dans l'exercice des fonctions sensitives, intellectuelles et morales L'homme est un corps vivant.. pénétré en quelque sorte par un principe sentant et pensant, faisant *une méme chose, un méme être* avec lui, soumis a des lois communes ec. (Bérard, Doctrine des rapports § 394)—De Sauvages crede indispensabile a spiegare le operazioni della fibra vivente o il supporre un motore ignoto, o il ricorrere alla influenza dell'animo... Il nostro proprio senso (diceva egli col profondo matematico napolitano Borelli) ci dimostra che il principio del moto negli animali è l'anima ec. (Tommasini, Fisiol. t I, p 80). Whytt non seppe prescindere dall'influenza dell'animo nel movimenti della fibra viva, e cercò... di provare dipendenti da questo principio senzienle anche i movimenti involontarj e fisici degli animali. Non altrimenti il chiar. Felice Fontana ec (ib pag 82, e segg). Comme l'âme est active dans tout le corps, on conçoit sans peine que les actions nécessaires ou involontaires dépendent d'elle —Les actions volontaires... s'exécutent avec conscience. . la somme de ces fonctions vitales fait naître l'idée da personnalité ec. Platner ap Sprengel Hist de la méd. t. V. p 266. il quale soggiugne: Tant d'efforts inapperçus de l'âme, tant d'effets des passions sur le corps confondent celui qui veut abandonner à la Métaphysyque les affections morales... *on est contraint d'admettre entre la psychologie empirique et l'histoire du corps humain une liaison* plus intime, qu'entre cette dernière et la mécanique ou la chimie (ib. pag 269). Grimaud *n'admit qu'un seul et même principe intelligent* simple et pour la vie el pour la pensée; il le considéra comme appliqué a mouvoir la matière et à lui donner ses propriétés ec. Dumas, physiol. t. I, pag 151. V. Romano, *Scienza dello uomo interiore*.

XXXIII. Analogia alla costoro brutalità è la teoria del Gioia sulla felicità di cui parlammo nella nota VIII. Egli biasima il sistema di coloro che coll'abituarsi a certe privazioni diminuiti i bisogni si credono meno dipendenti epperò più felici. « Il dolore risultante dai bisogni non soddisfatti gli indusse a distruggere tutti i bisogni. Invece di consigliare astinenza generale dalle cose, consigliamo aumento generale delle facoltà necessarie per conseguirle... Notate che avea detto poc'anzi: « Soddisfacendo un bisogno non solo si fa cessare il dolore che l'accompagna, ma si produce anche un piacere. Così chi mangia non solo si libera dalla sensazione dolorosa della fame, ma gusta il sapore delle vivande e si procura una sensazione di ben essere che si diffonde per tutta la macchina ». E prima: «Il tempo che dura la sensazione si chiama momento felice, il bene è la somma dei momenti felici.» Se dunque l'uomo dee tendere al bene, quei Romani avean ragione di procurarsi frequente il sapor delle vivande e la sensazione di ben-essere Ved. Gioia, Filosofia P. III, c. 1, p. 194 e segg.

XXXIV. Strana cosa in vero che il Burlamacchi non abbia veduto in tal distinzione di problemi se non una metafisicheria degli scolastici (V. Dr. nat. p 1, c. 11, § 9). Ma più strana ne è la confutazione: —Una azione in astratto non è, dice, se non un *ente di ragione*; se dunque vi sono azioni indifferenti, come è indubitabile, debbono essere indifferenti in concreto—. Che vale appunto come se dicesse—l'uomo in astratto non è che un ente di ragione; se dunque l'uomo è indifferente all'essere or bianco or nero, or grande or nano come è indubitabile, ei debb'essere indifferente in concreto—; il che come ognuno vede è una ridicolezza non che una falsità O il Burlamacchi pretende abbracciare uno stretto empirismo ed abolire affatto ogni realtà delle idee universali, e in tal caso è impossibile filosofare con lui; o egli ammette nelle idee universali un qualche dritto alla contemplazione del filosofo, e tal caso dovrà ammettere in queste idee una certa indeterminazione che cessa quando vengono ridotte al concreto. Così sebbene egli è indifferente all'uomo considerato in generale l'esser grande o nano, nero o bianco; pure al momento che io voglio determinar un individuo, debbo assegnargli e statura e colore determinato. Dunque anche le azioni, p. es. il sedere, il passeggiare possono avere in astratto una cotale indeterminazione che poi si determini quando vengono ridotte al concreto nell'ordine morale, ove nulla può operarsi senza un fine determinato.

Distinguasi dunque attentamente l'ordine morale teoretico dal pratico, l'astratto dal concreto. È egli conforme all'intento del Creatore che si obbedisca al padre? ecco il problema teoretico. È egli conforme allo intento del Creatore che *in questo atto* io obbedisca al padre? ecco il problema pratico, diverso tanto dal teoretico, che può talvolta esigere soluzione contraria.

XXXV È nota la stima che fecero i Romani delle loro Vestali per la verginità, gl'Indiani del loro ginnosofisti per la lor povertà, i Cinesi del loro Bonzi ec. E generalmente parlando, sembra impossibile che un cuor ben fatto non dia a certe azioni la preferenza sopra certe altre, benché entrambe oneste anzi obbligatorie, quando nelle une veggasi dominar naturalmente la ragione, nelle altre il senso. L'affamato che mangia adempie un do-

vere, come il pietoso che fa la limosina: pure l'approvazione del senso morale è più pel secondo che pel primo; potrà il secondo divenir obbietto di ammirazione, il primo non mai.

XXXVI. Or chi crederebbe che il moralista signor Droz nel libro incoronato come l'ottimo dall'accademia di Francia nel 1824, volesse prendere le difese di codesta indifferenza sotto l'usato nome di *tolleranza?* Egli ai sofisti di Francia—Filosofi, grida filantropicamente, rispettate la fede cristiana, e voi o teologi approvate o almen tollerate tutti i sistemi di filosofia completi—. Se per tolleranza egli intende vietare le persecuzioni, sia pur tranquillo: I teologi di Francia nelle persecuzioni sono stati passivi: alla *Conciergerie*, al *Carmine*, alla *place Dauphine*, alle *noyades* l'attività fu privativa dei filosofi. Ma se rispettar la fede vuol dir *credere*, se approvare i sistemi vuol parimente dir *credere*, difficile impresa mi sembra la sua conciliazione in punti contradditorj Così m' insegna non un teologo ma il corifeo dei filosofi moderni, il Cousin: « La distinzione tra le « verità di fede e quelle di filosofia è una « bizzarra transazione (compromis bizarre) « che permette di negar da una parte ciò « che dalla altra *si finge* di approvare (1) »

XXXVII. L'uom primitivo, il primo germe della *umanità*, incominciò la sua vita col *lodare* il suo Creatore (Eccl. 17), e avrebbe dovuto insieme cominciarla col *sacrificio* del pomo fatale, con cui dovea riconoscere il supremo dominio del suo Signore. Il mediatore, primogenito del Creatore, uomo per eccellenza (*Ecce Homo*), che venne a ristorar l'ordine naturale dell'universo e perfezionarlo, impiegò la sua vita a *lodare* l' Altissimo (*manifestavi nomen tuum hominibus*), la sua morte a *sacrificarglisi*; e lasciando poi sul labbro della Chiesa, suo mistico corpo, sua società, la *verità* infallibile, e sul suo altare la *vittima*, dalla cui santità viene a ricever pregio il sacrifizio di ogni giusto che si *mortifica* (si uccide misticamente) in onor del suo Dio, altro non fece che perpetuare e perfezionare l'adempimento di questi due naturali doveri *lode* e *sacrifizio*, la cui radice sia nell' atto essenziale di ogni intelligenza che è *cognizione* ed *amore*. Questa *lode* e questo *sacrifizio* dell'Uomo-Dio, che dovea un giorno compiere interamente il natural debito dell' uomo con Dio, fu il principio de' riti di positiva istituzione, con cui *ab origine mundi* egli fu simboleggiato, e che dimostrò universale fra i popoli la tradizione di un Riparatore aspettato (Ved. Maistre *des sacrifices*). Il sacrificio dunque del Redentore fu un sublime adempimento del naturale dovere imposto, come a noi, a lui pure dalla assunta umanità; i riti positivi de' sacrifizi che lo precedettero furono una figura profetica di quell'atto solenne; il sacrifizio della Chiesa cattolica ne è una continuazione; epperò i due grandi doveri che ella impone ai suoi ministri, che fanno le veci del suo capo (*pro Christo legatione fungimur*), sono il *dovere di lodare* che ella chiama antonomasticamente *il dovere* (officium). e il *dovere di sacrificare*.

XXXVIII. Potrà sembrar falso che la società mai non conseguisca appieno il suo intento qui in terra; giacchè tante associazioni or di guerra, or di lettere, or di commercio ec. giungono realmente a possedere il loro intento o colla conquista di un tal paese, o colla scoperta di una tal verità, o col conseguimento di un certo lucro ec Ma se si riflette alla natura delle società particolari, come appresso verremo sviluppandola, si comprenderà che tutti i fini particolari impropriamente si possono dire *fini*, non essendo se non *mezzi* ad ottenere il *fine vero*, la felicità. Ed ecco perchè queste società particolari quando giungono a possedere appieno il loro intento *si disciolgono* da se stesse, e i loro associati applicano ad ottener *felicità* quei *mezzi* che conseguirono colle precedenti riunioni Che vuol dir questo *fatto*? vuol dire che l'intento delle unioni precedenti non era un vero *fine*, altrimenti il conseguimento avrebbe cagionato riposo durevole nella società (18, 19), ma era solo un *mezzo*; or il mezzo non può essere che un termine di passaggio (17), dunque al momento che la società vi è giunta *cessa* di aspirarvi, e cessa per passar oltre in traccia del *vero fine*. Dunque ella non avea conseguito appieno il suo intento. Ed ecco perchè, ottenuto il fine particolare, ella non riposa, ma perde il legame *particolare*; e cessa di essere *quella tal* società particolare, trasfondendosi o in altre particolari o almeno nella universal società del genere umano.

XXXIX. Cousin Introd lez. 4, pag. 108 seg. « La ragione umana, checchè ella « consideri . . . tutto concepisce sotto la « alle forme? ella comprende una forma « limitata . . . determinata mensurabile, « e un'altra cosa che è principio di que- « sta forma e che non è nè mensurabile « nè limitata, cioè all' infinito . . . . « (pag. 114). Ogni vera esistenza, ogni « realtà è nella congiunzione di questi due « elementi, benchè essenzialmente l' uno « sia superiore ed anteriore all'altro. Deg- « giono coesistere perchè dalla loro coe- « sistenza risulti la realtà (2). »

(1) *Ved. Cousin, Hist philos. t. 1, p. 361. Ved anche Leibnitz da lui citato nella nota p 408, t. II.*

(2) (*V. Effemeridi gennaio*). *Prosiegue qui l' A. introducendosi ad esporre dottrine che direm soltanto oscure, giacchè*

Le dottrine precedenti (che riduconsi in sostanza alla antica teorìa delle idee platoniche (1) toltane la stravaganza di considerarle *realmente* esistenti) faranno comprendere, come speriamo, sotto quale aspetto prendiamo a considerare la società, e combinare le due opposte dottrine, mostrando come la società reale risulta veramente da questi due elementi l'*astratto* e il *concreto*, i quali isolatamente considerati o condurrebbero a rendere la società sì *necessaria* che non se ne potrebbe spiegare nè ammettere la varietà, o sì contingente che tutta dipenderebbe dal fatto umano

XL. Così il Wolfio assegna per primo principio del dritto naturale—committendae actiones quae ad perfectionem hominis tendunt—(Inst. j n et g. § 43); l'Albertino statum primaevae integritatis (Com. j. n orthod p. 1, e. 1, § 14); il Bodino l'*ordine*, Einecc̀io l'*amore*, Genovesi il *dritto* ec. Tutti questi e tanti altri possono benignamente interpretarsi intendendo del *vero bene* quanto essi dicono del bene in generale. Ma come altrove abbiamo osservato essi peccano ordinariamente, riguardando l'*uom* sociale relativamente soltanto a questa vita mortale; onde il bene di cui parlano non è mai *vero*, o almeno non è adequatamente vero

XLI. Il ch. C. di Haller, pubblicista insigne di cui dovrò far molte volte onorata menzione, non vorrebbe applicare alla monarchia (2) il nome di *società*, perchè la società, dice, è solo fra uguali: e pel motivo istesso egli disapprova il titolo di *civile* che vi si suole aggiugnere, notando che esso deriva dalla irragionevole applicazione delle forme repubblicane ad ogni umana *aggregazione* Riconosciamo verissima la sua osservazione intorno al funesto scambio della *aggregazione* umana col la *repubblica*; e da quanto diremo appresso sarà dimostrato, speriamo, l'essenzial divario delle due forme sociali: ma non ci sembra da riprovarsi il vocabolo *società umana*, giacchè realmente gli uomini sono associati dalla loro natura la quale è *uguale* in tutti; e questa naturale associazione è il principio di ogni altra particolare riunione. Si vedrà fra non molto come questa uguaglianza di natura, lungi dall'escludere le disuguaglianze sociali, ne sia anzi il più fermo appoggio, e la radice. Frattanto trovandosi gli uomini uguali per natura e dalla natura stessa riuniti, il vocabolo *società* è opportunissimo ad esprimerne la congiunzione: giacchè secondo il Valla (3), socius *est par*, *comes minor*, *quippe qui sequitur, et ducem habet*. Onde Tullio (4): *ut* SOCIETAS *hominum conjunctioque servetur*; ed altrove (5): *ratio qua* SOCIETAS *hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur*. Col Valla sente il Facciolati (6): *comes minor*, socius *par est*: *comes euntem sequitur*. socius *agentem adjuvat*; e così pure l'Ambrosio ed altri. Se dunque non può aversi idea di *società* senza *mutui doveri*, nè di doveri senza *tendenza ad un fine* necessario (95); e se questo *fine* è per tutti il medesimo, gli uomini considerati relativamente a questo sono veramente *socii qui agentes adjuvant*; epperò il nome di *società* è all'uopo convenientissimo Tanto più che la *società* detta volgarmente *civile* risulta come appresso vedremo precisamente dal *dovere di società umana*, che potrem chiamare *dovere di umanità* (494) applicato al fatto particolare

Se non che il citato C. di Haller non avendo ben compresa la natura di sovranità e di sudditanza, confusa da lui con padronanza e servitù (7) dovea necessariamente riprovar questo vocabolo in cui si stabilisce un titolo di uguaglianza naturale fra superiore e suddito.

XLII. Dal fin qui detto può agevolmente comprendersi ove stia la radice dell'errore di Hobbes quando snaturando l'uomo ne stabilisce come stato naturale la guerra o almeno la diffidenza; e in prova del suo assunto rappresenta che la reciproca tendenza degli uomini l'un verso l'altro dipende solo dall'amor proprio, non dallo amor d'altrui. « Imperocchè, dice (8), se lo amare altrui fosse *per natura*, non vi sarebbe ragione per cui ogni uomo non dovesse esser amato ugualmente essendo ugualmente uomo; nè accaderebbe che si amasse maggiormente chi ci onora che chi ci disprezza. » Eppoi conclude: non cerchiamo dunque la società ma l'esser onorati in società ». La base di tal dottrina consiste come ognun vede nel non conoscere altra *tendenza* che quella della passione; giacchè passioni sono la bramosia

---

le spiegazioni che egli ha date al ch signor professore Mancino tendono a discolparsi dalla empia assurdità della creazione ne cessaria *che parea stabilirsi nella continuazione di questa lezione; ma questo non fa al caso nostro*

(1) *V. Rogacci Uno necessario t 1, p 1 c 15, § 22*

(2) *Ristoraz d. Sc. politica Introd c. 6 § 3*

(3) *De ling latinae eleg l. 4, c. 38.*

(4) *De offic. l. 1, c. 17.*

(5) *Ib c. 20*

(6) *Alla parola* comes.

(7) *Rest. introd c 5. pag 23, nota 2 « I principi non governano che i loro proprj affari . . . e di quelli dei sudditi si brigano solo in quanto hanno rapporto coi loro » Questi sensi vengono spesso replicati nel decorso della opera. piena del resto di verità e di erudizione.*

(8) *De Civ. l 1, § 2*

d'onore, guadagno, ec; or la passione non è *specificamente* umana; dunque tutta la teoria di codesto misantropo parte dal non aver idea dell' uom ragionevole.

Se ne avesse compreso la natura avrebbe veduto che le ragioni che fanno preferire una società all' altra sono una circostanza *individuante*, un principio da cui si riduce al concreto quella general tendenza sociale *ragionevole* che porta ad amar l'uomo perchè il non amarlo saria *disordine* contrario all'intento del Creatore, il quale volte questo amore poichè diede a ciascuno la natura medesima (314).

Questa tendenza nata dall' amor dello *ordine*, epperò propria specificamente dell' uomo, è ben altro amore che l' amore *commerci causa*, o *offici*, o *animi et hilaritatis* ec., di cui solo ei ci parla; mostrando con questo suo silenzio di neppur comprendere che sia *uomo* e *ordine*. Ma deh che idea poteva aver di *ordine* chi ne ignorava il principio? (1).

XLIII. Avvertasi a non prendere *la opposizione relativa* per una specie di contraddizione come sembra avere fatto il Romagnosi, che si lambicca il cervello per estrarre dall' amor proprio il *sentimento del dritto* (2) e contrapporlo al *sentimento del dovere*. Vero è che *dritto* e *dovere* essendo i due termini di una relazione sono fra loro in opposizione logica, come sono in opposizione senza odiarsi i due termini *padre* e *figlio*; nascono per altro amendue dalla cognizione e dall' amore naturale dell' *ordine*: la cognizione ne dà la idea, l'amore vi aggiunge quell'affetto che nasce spontaneo dalla cognizione di ogni bene vero, come si osservò parlando del senso morale(88). Ma il Romagnosi era in necessità di ricorrere a codesti lambiccati, perchè,come vedemmo altrove, egli avea confuso il *desiderio di sentire* aggradevolmente (piacere) coll' amor del bene (ordine) amor costitutivo della umana volontà, la quale è tendenza ragionevole (30). Ecco d'onde è in lui la necessità di trovare l'amor del dritto nello amor *proprio* mortal nemico dell'ordine; ecco d'onde la necessità di oscurare con immaginarie deduzioni uno dei più naturali sentimenti dell'uomo, il sentimento primitivo del *giusto* (VI*). Dice pur bene a tal proposito il Droz: « Un raziocinante sottile può spiegare coll'amor di sè tutti i moti del nostro animo; ma siccome a stento vi giunge, è d' uopo credere che egli sostiene una opinione poco naturale In onta alle sue ingegnose investigazioni, la maggior parte degli uomini crederanno sempre che i sentimenti benevoli (lo dirò: *l'idea e l'amor del giusto*) nascono in noi senza che sia d' uopo che l' amor di sè il produca ». (Manuale c. 8. pag. 50.) L' intelletto è fatto *essenzialmente* per l' ordine, pel numero, per la proporzione: non ha dunque bisogno di altro interesse per amarlo in sè e negli altri, a dispetto ancora delle proprie passioni (3).

XLIV. Ed ecco confermato ciò che altrove si disse (101) intorno alla vera origine della autorità, che il Burlamacchi ripone nel *potere*, *sapienza e bontà* di chi comanda. Benchè ogni dritto non sia autorità (346), l'autorità è però un dritto (potere di ordinare secondo ragione (114)); nasce ella dunque dall' *ordine naturale*, come spiegheremo fra poco, e non già da *qualità accidentali* di questo o di quello individuo. E la stessa eterna autorità di Dio non la vedemmo noi spuntare da quello ordine eterno che forma nella mente divina la necessità delle cose? (116)

XLV. Non so perchè il dotto ed assennato Roselli se la prenda in tal proposito contro l' Eineccio, perchè chiamò imperfetti i doveri che a questi dritti corrispondono. Egli che professa di scrivere la sua filosofia sulle tracce del sommo tra i moralisti, dovea pur sapere che anche s. Tommaso ammette debiti men rigorosi di giustizia (2 2 q. 80).

XLVI. Ed ecco la soluzione dell' equivoco che fu sul terminare del secolo scorso, come era stato in molte altre epoche di delirio, l'incantesimo di tanti cervelli tumultuanti — Gli uomini sono tutti *naturalmente* uguali — dicevano essi, e ne deducevano esser *contro natura* tutte le diversità di condizione che fra loro si trovano. Confondeano in questa voce *natura* due idee diversissime che con essa talora indichiamo cioè l' astratto specifico ossia *la umanità*, e l' ordine concreto stabilito dal Creatore nel formar l' universo da cui si conoscono le leggi naturali (112); e dall' essere una in tutti *la umanità* concludeano esser *legge di natura* la uguaglianza individuale. Falso, falsissimo: altro è il dire—tutti gli uomini son per natura ugualmente uomini — altro il dire — tutti sono per natura uguali (cioè ugualmente grandi, belli, dotti, santi, ricchi, virtuosi ec.)—.La seconda proposizione concreta è tanto evidentemente falsa quanto è vera la prima astratta Eppure alla seconda e non alla prima poteva appoggiarsi la loro *uguaglianza*; giacchè essi voleano dimostrare una uguaglianza individuale e concreta *di dritto*, che non potea dimostrarsi colla sola uguaglianza astratta *di fatto*. Tutte dunque le loro declamazioni erano appog-

---

(1) *Secondo che pare Obbes era ateo Spedal. Dr. dell'U. L. I*, c. 17, § 22)

(2) *Introd.* §§ 196. *Esiste nel cuor dello uomo un* sentimento o amore giuridico *che sostanzialmente non è diverso dall' amor proprio. .... e sembra agire* in ragione inversa del dovere.

(3) *V. Maistre Soirées t.* 2, *pag.* 115.

giate su un puro equivoco, confondendo la *natura* ordine dell' universo colla *natura* essenza dell' uomo, e la *uguaglianza* di questa *natura* in tutti colla *uguaglianza* di tutti gli *individui* fra di loro.

Quindi si rileva la verità di una osservazione fatta dal Cousin (1) la quale, opponendosi direttamente a pregiudizio del secolo XVIII e al preteso sacrifizio fatto nel patto sociale, può sembrare a certuni un paradosso, eppure è una verità evidente. « Dans la société primitive tous « les hommes sont nécessairement inégaux par leurs besoins, leurs sentimens, « leurs facultés physiques, intellectuelles « et morales: mais devant l'état qui ne « considère les hommes que comme des « personnes libres, tous les hommes sont « égaux, la liberté étant égale à elle-même, « et le type unique et la seule mesure de « l'égalité, qui hors de là n'est qu'une « ressemblance, c'est à-dire, une diversité ».

XLVII Notisi qui l'equivoco stesso che sopra abbiamo osservato in materia di *uguaglianza* da cui deriva il dritto di *indipendenza*.

Si è tanto parlato della *indipendenza naturale!* ma che vuol dir *naturale?* (2) vuol dir *natia?* no, perchè l'uomo anzi nasce dipendentissimo; vuol dire termine di sua perfezione? neppure, perchè l'uomo non giunge mai a *perfetta* indipendenza, e assai di rado alla *imperfetta*. Indipendenza naturale vuol dire soltanto quel *dritto* di regolarsi da sè col lumi della propria ragione, il quale compete alla *natura* umana *considerata in astratto*. Coloro dunque che colla *naturale* indipendenza della ragione hanno preteso di sostener *in pratica* la libertà di pensare (374) hanno ragionato come ragionerebbe il meccanico se pretendesse applicare *al pratico* le teorie *astratte* della dinamica senza brigarsi degli attriti, della rigidezza di certi corpi, della imperfezione di elasticità ec.

Ma potrebbe obbiettarsi — a che serve dunque la teorìa astratta dei dritti e doveri, se non vale in pratica?—La risposta è evidente per l'esempio fisico da noi recato: a che serve la teoria dinamica astratta? serve a determinare il concreto applicandola alle condizioni della materia. Così noi, stabilite le condizioni di fatto, vedremo spuntarne naturalmente le varie società con tutta la serie dei loro *dritti* e *doveri*. E per fermarci nel soggetto presente, dato che l'uomo è indipendente in *astratto*, ne siegue che ha dritto e dovere di cercar il bene dove *ei conosce* colla sua ragione di poterlo trovar con sicurezza. Fate ora che l'*umanità astratta* venga individuata in *una tal* persona, il cui *intelletto* e altri mezzi di cognizione sieno inferiori, udrete tosto la sua stessa ragione intimarle il dovere di assoggettarsi a lumi superiori, appunto perchè ha il *dritto* e il *dovere* di cercar il vero *con sicurezza*, e frattanto *conosce* che nei lumi superiori potrà più sicuramente trovarlo. Ecco la indipendenza di *natura* divenuta radice della dipendenza *personale*, come poc'anzi vedemmo la uguaglianza di natura esser base della disuguaglianza individuale.

XLVIII. Potrebbe qui forse obbiettarmisi il caso di guerra ove ognuno dei due combattenti ha dritto ad uccider l'altro Ma questa apparente contraddizione nascerebbe da poca esattezza di idee. Il soldato non ha il dritto di uccidere il nemico se non in quanto la guerra è giusta; e la *guerra giusta* a parlar propriamente non è dritto di *offendere* ma di *difendere*, come altrove si vedrà, giacchè anche la guerra *offensiva* non sarebbe giusta se non tendesse a riparar un torto ricevuto; e dritto, non dell' individuo ma della società che maneggia l'individuo come suo membro e stromento. Il dritto di uccidere il nemico è dunque della *sola società* che *giustamente guerreggia*; e questa nell'ordine di giustizia *teoretico* e necessariamente *una* in ciascuna quistione, in ciascun litigio Potranno talor amendue i litiganti vantar dritti, e forse anche persuadersi di averli, e persuadersene per innocente errore; e allora, per un cotal *dritto apparente*, che nasce dall' ordine *logico* nella coscienza erronea, sarà loro lecito *praticamente* l'urto scambievole. Ma il dritto *reale*, che nasce dall' ordine *delle cose* e non *delle idee*, non potrà mai assistere ad ambe le parti senza una contraddizione manifesta: imperocchè se io ho dritto a ripetere una soddisfazione *perchè questa è voluta dall' ordine* (nel che consiste *il dritto*), è impossibile che l'ordine voglia che voi me la ricusiate; altrimenti l'ordine *vorrebbe* e *dis vorrebbe*.

XLIX. Non ci fia però disdetto l'accennare soltanto qualche abbaglio del Romagnosi il quale mena in questo proposito alti schiamazzi contro i teologi che pretendono ergersi maestri di natural dritto (quasi che i teologi dovessero insegnare

---

(1) *Introduz. à l' hist. de la philos. Leç I, pag. II, seg.*

(2) *Il Rousseau che in questa materia accumulò i paralogismi i più grossolani confonde la* indipendenza *colla* libertà *ossia* libero arbitrio. *Renoncer à sa liberté, c'est.... incompatible avec la nature de l' homme: c'est ôter toute moralité à ses actions que d' ôter toute liberté à ses volontés (Contr. Soc. l. I, c. 4, pag. 12). Ma una dottrina sì apertamente erronea non merita confutazione, essendo confutata dalla nozione di* libertà *data nella prima parte c.* 3.

contro natura (1), ovvero insegnar potessero secondo natura ignorando il dritto naturale) e sostiene essere apertamente assurda, perniciosa, empia, la dottrina di molti che ad un contratto ove il consenso sia stato estorto col timore accordano qualche *validità*, rescindibile però dalla autorità (2). Nelle prove che porta di sì terribile accusa *tralasciato*, dice egli, *l' assai più che potrebbe trarre dalla più recondita psicologia*, si limita a questo.

« Quello che è contro giustizia non può « partorir *dritto* a favor dello ingiusto. « Dunque è impossibile che produca ob- « *bligazione* correlativa ». Bastano i primi elementi da noi stabiliti per comprendere che il dritto a sapere il vero, e ad ottener il promesso, e il dovere di mantenerlo non nascono dalla sola reciprocità di chi lo domanda; ma precipuamente dalla essenzial conformità della parola colla volontà, e del fatto colla parola di chi ha volontariamente consentito (370). Dunque, presso i teologi da lui citati, il dritto a favor dell' ingiusto non è *parto della ingiustizia*, ma dell'ordine naturale che passa fra la volontà, la parola, il fatto.

L' A. che non badò a questo primo principio di ogni *veracità*, riduce il *principio* di valore nelle convenzioni alla sola *uguaglianza di dritto fra uomo ed uomo*, e dice che la libertà e la cognizione sono soltanto *condizioni*. Dottrina invero un po' curiosa, che il valor degli *atti umani* nasca da altro principio esterno all' uomo, e che l'*uomo* in essi sia *una pura* condizione! Ma gli si trasmetta l'abbaglio; se il valor delle convenzioni nasce da uguaglianza o indipendenza di dritto (la quale a me sembra una pura condizione), il consenso sarà invalido ogni qual volta la uguaglianza o indipendenza non sono pari da ambe le parti, qualunque sia il motivo da cui nasce la disparità. Dunque un povero che vende *per necessità* ad un ricco non dà valido il suo consenso; dunque un timore *anche non ingiusto* impedirà la validità delle convenzioni, giacchè sempre è vero che *res et imperiosa timor*.

Sembra strano all' A. che i teologi accordino all' ingiuriato il dritto di farsi sciogliere dalla obbligazione di sua parola per pubblica autorità; ma perchè? forse perchè la pubblica autorità non può? Sarebbe questo un limitarle eccessivamente i poteri: forse perchè egli intimorito si allacciò? ma perdette egli però il dritto che ha ciascuno a rivendicare qualsivoglia ingiuria presso la competente autorità?

Cessi pur dunque il signor Romagnosi di muover lai sulle sventure che questa dottrina prepara all' uomo onesto, e sui trionfi del brigante. In quanto a me temo peggio assai dalla sua; di cui se il brigante fosse una volta persuaso, sarebbe molte volte incitato a metter il colmo alla scelleratezza uccidendo l' uomo onesto, giacchè qualsivoglia promessa e giuramento di questo non saprebbe fargli sperare nè compenso nè impunità. E finalmente non dee dimenticarsi che la dottrina da lui confutata e svillaneggiata, formò in un pagano, in un Regolo, un motivo sì possente che lo condusse alla morte, e lo rese oggetto di ammirazione a venti secoli *che non sapeano dritto di natura* (del Romagnosi). Basti ciò a mostrare che la sentenza di quei tali teologi che egli impugna non è poi quel prodigio di stolidezza che a lui parve.

L. Il Grozio, seguito per lo più dai protestanti in tal materia, credette incombinabile cogli altri doveri sociali questa perfetta armonia della parola col pensiero, epperò secondo lo stile dei filosofi di quel tempo cangiò la definizione della menzogna, dicendola (3) *un parlare ripugnante al dritto di colui con cui si parla*, e si trovò in tal guisa agevolata la morale. Imperocchè da tal definizione inferiva poi non esser menzogna dir delle falsità ad un fanciullo; dirle ad uno che non ne sarà ingannato, benchè possano ingannarsi gli astanti; dirle a colui cui giovano epperò non dispiacciono; dirle ad un inferiore su cui si ha qualche autorità; dirle per salvar un innocente ec. Non può negarsi che, dopo tali dottrine, ei potea a bell'agio dichiarar la guerra alle *restrizioni mentali* (4); chè in verità esse divenivano del tutto inutili, e potea esser sicuro di averne sterminato non pur la frequenza ma perfino la tentazione.

Ma il cangiar definizione è egli un cangiar la natura? parliamo dal fatto naturale: la natura ha fatto l' uomo *parlante* affinchè egli esprima il suo pensiero; lo ha formato uno imprimendogli un naturale impulso a conformare l'esterno coll'interno; gli ha impresso un naturale ribrezzo e rossore al farsi *doppio* col mentire; sulla buona fede ha piantate le basi della società. Dunque dire contro ciò che si pensa è contro natura, ed è male in sè, indipendentemente dal dritto altrui: il violare per soprappiù qualche altro suo dritto aggiugne alla immoralità la ingiustizia, ma non costituisce *tutto* il male della menzogna.

(1) *E il comico di questa diatriba è che mentre l' A. da un canto rinfaccia loro la arroganza di insegnar dritto naturale, dall' altro ne dimostra loro la necessità combattendoli col dritto di natura.*

(2) *Veggasi in fonte la Introduz. al dr. pubbl.* p. 2, § 336.

(3) *De jure belli et pacis*, l. 3, c. 1, § 11. *Sermo repugnans cum jure existente et manente ejus ad quem sermo dirigitur.*

(4) *Ibid* § 17, n. 3.

Il bene della società che serve di pretesto a tal dottrina è da lei interamente rovinato; giacché ammesso una volta potersi mentire, il commercio delle intelligenze è divenuto impossibile. E se a di nostri è sì universale la mala fede lo dobbiamo in gran parte alla favorevole accoglienza fatta alle dottrine del Grozio.

LI. Stupirà forse taluno che fra gli scrittori di natural dritto venga da noi annoverato il Suarez, giacchè è invalsa in molti la opinione che questa scienza sia creazione dei protestanti Grozio, Puffendorf, ec. (1) L'abbaglio è nato dal confondere il *crear* la scienza collo *isolar* la scienza. È verissimo che prima delle opere di codesti autori le leggi di morale naturale venivano per lo più (2) insegnate una colla morale cristiana dai teologi che ne mostravano accuratamente la consonanza, e per conseguenza la distinzione. In questo essi procedeano secondo un sistema a quei tempi generalmente adottato di non isolare giammai interamente le scienze una dall'altra: sistema a dir vero molto analogo alla natura del *vero* il quale è essenzialmente uno.

Il bisogno di internarvisi colla analisi obbligò forse a poco a poco a dividere in varj rami il sapere umano; forse la superficialità dello studio e il disamore alla fatica crebbe un tal bisogno anche fra i cattolici. Ma presso i protestanti codesta divisione fu di assoluta necessità; giacchè avendo attribuito a ciascun uomo il dritto d' interpretar *colla* SUA *ragione* il vangelo, furono astretti a farsi una morale indipendente dal vangelo, giacchè chi giudica non dee dipendere da chi è giudicato: e la fecero sì bene che il vangelo divenne per loro un libro superfluo. Ecco perchè essi sogliono riguardarsi come i fondatori del dritto naturale: perchè lo isolarono, e lo resero *ateo* dice, autor non sospetto di cattolicismo soverchio, il a Simon (3).

Ma questo isolarlo è egli stato un bene o un male? Nei protestanti fu un tratto di apostasia; epperò certamente fu male; ma parlando in astratto questo quesito è una applicazione particolare di altro più general quesito che può proporsi in questa forma: è egli bene studiar le scienze isolatamente? Ogni più lieve idea di scienza basta a comprendere che l'analisi giova a penetrare, ma rende falsi i giudizj se poi non venga la sintesi a ricomporre il decomposto. Così per esempio se il matematico dopo aver isolate dalla materia le quantità dello spazio del tempo, del moto ec. non tornasse ad applicarle ai corpi, nulla saprebbe di *reale*. Il soverchio della analisi è dunque per sè un difetto.

Ma la scienza almeno della religione non debbe ella isolarsi dalle altre? Chi tiene la religione per una favola insignificante, per un formolario di complimento, per una moda, per un uso di paese che obbliga chi vi nacque come *servo alla gleba*, certamente deve isolarla: ma chi la tiene per verità, e verità connessa colla natura umana come potrebbe egli isolarla? Se la religione ci manifesta gli intenti del Creatore riguardo all'uomo; se l'impulso che spinge l'uomo a compierli è ciò che diciam natura (7) ognun vede che la religione dà all'uomo una cognizione perfetta della propria natura. Ed ecco perché certi problemi sono insolubili in filosofia senza le nozioni religiose, certe istituzioni sono deboli senza gli stimoli della pietà Accade qui ciò che nota il Romagnosi in altro proposito (4): vi meravigliate, dice, che lo uomo selvaggio *isolato* non ci si mostri in uno stato nè di perfezione nè quasi intelligibile? qual meraviglia? egli non è destinato per questo stato. Dite altrettanto dell' uomo *filosofico*: vi meravigliate che la filosofia non renda pienamente ragione dell'essere umano, dell'esser sociale: qual meraviglia? l'uomo è destinato a compiere il proprio sviluppamento per mezzo della religione. L'isolarne dunque dalla religione e la metafisica e la morale è tanto assurdo per un cattolico quanto è conseguente e necessario per un protestante.

Dunque l' essere il Suarez un esimio teologo non è ragione per cui non debba mirarsi come un profondo filosofo politico.

LII. Una mente un po' metafisica potrebbe forse bramare di penetrare ancor

—

(1) *Così presso Romagnosi nel primo assunto sc.* § 2, *pag.* 100, *il Warnkoenig*

(2) *Per lo più io dico, perchè non mancano opere di dritto naturale, e di dritto politico, quali sono per esempio le due*—de regimine principum—, *una di s. Tommaso, l' altra di Egidio Romano* (*V. Villemain, cours de littér.*, *Leç.* 14, *t.* 1, *p.* 2, *pag* 28, 29).

(3) « *On peut dire que à toute époque organique la Science a été théologique, puisque c' était dans le temple et par les prêtres qu' elle était cultivée . . . Elle s' est divisée en sciences* sacrée *et science* profane *chaque fois qu'on a commencé* à protester; *alors . . .* LA science *disparaissant il ne restait plus que* DES sciences. *C' est dans un pareil état que se trouvent aujourd'hui les connaissances humaines . . Depuis la dissolution du pouvoir spirituel européen,* résultat de l'insurrection de Luther, *l'esprit humain s' est détaché des vues les plus générales .. La science est aujourd' hui athee ec. . . . . la science reprendra le caractère religieux . . . sc.* » *Exposition de la doctr. s Simon I. années* 1828, 1829 *Seance* 14, *pag.* 364 *e seg.*

(4) *Genesi del dr. penale.* §§ 103 *segg*

più addentro il principio primo di questa gran legge morale che forma la base di tutto l'essere sociale. Che nel cuor dell'uomo ella sia scritta a caratteri indelebili egli è un *fatto* evidente, testimonio ne è la indegnazione che si desta in ogni cuore al veder *disuguagliati* dall'uomo coloro che erano e per natura umana e per individual condizione fra loro uguali o all'opposto ragguagliati i disuguali. Ma questa indegnazione del cuore suppone una apprensione di sproporzione nella mente (29); questa sproporzione apparisce evidente in una aperta ingiustizia, ove a torto si toglie altrui ciò che egli non vuol rinunziare: ma come ne sorge la idea quando un donatore, per esempio, con gratuita generosità dona senza nulla richiedere? Egli rinunzia qui ad ogni compenso, e frattanto il senso morale lo vuol compensato, e sembra protestare in favor suo contro la stessa sua generosità.

L'arcano di tal sentimento consiste, se mal non mi avviso, nella prima radice di ogni nostra nozione, che è l'idea dell'*essere*. L'essere può riguardarsi e nella sua origine e nelle sue comunicazioni. La *prima* origine è l' Essere creatore; verso il quale gli esseri creati stanno perpetuamente in relazione di necessaria dipendenza (209); ma esso partecipò alla sua creatura in certo grado limitato il divenir essa pure *origine secondaria* di altri *esseri*, questi hanno dunque una cotale dipendenza da lei, come ella dal suo Creatore; e tanto è maggiore questa *dipendenza* quanto più *vera origine* ella è del nuovo essere che ella produsse. Quindi è che la creatura ragionevole e *libera* essendo origine più efficace, viene da noi riguardata come più giustamente *proprietaria* di ciò che ella produce; è questo suo dritto nasce non *dalla volontà* che ella ha di possederlo, ma dall'ordine di dipendenza necessaria che passa fra la causa e l'effetto; ordine che alla ragione presentasi sotto forma di proporzione *necessaria* e dalla umana volontà del tutto indipendente. Quindi, benchè questa rinunzi ad ogni suo dritto, la ragione protesta che il *bene-fatto* (benefizio) è cosa del *bene fattore* e ne dipende necessariamente e dee tornare a lui o in sè o in equivalente. La riconoscenza è dunque un dovere di ordine puramente morale; epperò inalienabile per chi usa ragione; mentre il ricambio lucroso è fondato sulla necessità di mezzi materiali la quale può non esistere nel donatore, epperò un tal ricambio può essere da lui rinunziato.

LIII. Che la sensazione non si operi nell'organo sensorio, ma nel cervello (1), che i colori non sieno nei corpi colorati (2) questi erano dogmi nel secolo scorso adottati, e sostenuti talora con acerbità accanita; e guai a chi avesse voluto porre in dubbio questi articoli di fede cartesiana. In prova che l'*anima* negavasi nell'*animato*, basterebbe rammentare la ipotesi cartesiana intorno ai bruti (3); ma chi comprende che voglia dire *animato* e *vivente* comprenderà insieme che nella dottrina cartesiana anche il corpo umano non potea dirsi *animato*: esser *vivo* non è lo stesso che esser *mosso*; la vitalità è un principio *intrinseco* dell'essere, il moto un principio *estrinseco* dell'*operare*. Or la anima dei Cartesin, rinchiusa nella glandola pineale, null'altro facea sul corpo se non che *muoverlo* (4): il corpo dunque non era animato. V. chi vuole intorno a queste materie il Bérard, Doctrine des rapports du physique et du moral, da cui è estratto un passo della nota XXXII nella prima parte, analogo alla materia presente, confermato ivi da altri fisiologi.

LIV. Nasce dalla distinzione e dal paragone di queste nozioni una conseguenza che vien posta dal fatto perpetuamente sotto gli occhi nostri, senza che sia forse

—

(1) *Haud satis scio an revera manus habeam*: id tantum novi *quia illo temporis momento quo manus movere mihi videor excitantur quidam motus in quidam cerebri mei parte quae ut fertur est sedes sensûs communis Malebranche, Illustrationes cap* 10, *de inquisit verit. T* 2, *pag.* 225. *Edit Genevae De tournes* 1753. Id tantum novi! *Chi crederebbe che giunga tant'oltre l' immaginazione ipotetica? Questa anzi è la sola cosa che io non conosco*: id tantum non novi.

(2) *Oculi nostri repraesentant colores in superficie corporum . . . certum tamen est omnes illas qualitates non esse extra animam quae illas sentit. Ib. pag* 224

(3) *Evellendum praejudicium quo praeoccupati sumus circa bestiarum sensum . . . ostendendum eas non nisi machinas esse manu supremi Artificis fabrefactas Clerselier in praefat ad Cartesii tractatum de homine: edit. Elzevir* 1677.

(4) *Naturales et vitales functiones, sed insuper animales, hoc est spirituum animalium musculorum nervorum ec motus, quatenus a cogitatione aut a voluntate nostra non pendet ,.. in aliquo automato concipi haud aegre possunt. Id. in notis ad c.* 2, *partis primae pag* 3

Consideramus mortem nunquam accidere vitio animae sed solummodo quod quaedam ex principalibus partibus corporis corrumpitur, et judicamus corpus hominis viventis differre tantum a corpore mortui, quantum differt horologium cum recte dispositum est et habet in se principium motuum, ab eodem horologio cum rumpitur ec. Cartes de pass. anim. P. I, art 6 *Amstel. ed. Elzevir.* 1077, *pagina* 3.

da molti avvertita, anzi se si esprima nella forma di paradosso apparentemente contraria al comun pensare La conseguenza è questa—il servo è naturalmente uguale al padrone, ma il suddito è naturalmente inferiore al superiore—.Questa proposizione, sa di paradosso, perocchè d'ordinario la dipendenza del servo riguardandosi come vile sembra degradarlo assai più di quella di suddito Frattanto però chi può negare che il servo patteggiò col padrone da uguale, da uguale ne pretende gli stipendii, da uguale più sotto le condizioni *convenute* o rimanere o congedarsi? (1) mentre il suddito obbedisce per dovere inevitabile, e da lui per lo più non voluto, non scelto. Ma appunto per questo è più vile la condizione di servo, e questa stessa viltà conferma i nostri principii. Imperocchè ciò che nasce da natura non avvilisce ma perfeziona; la dipendenza dunque del suddito non può essergli *per sè* di alcun disonore. Ma la dipendenza del servo non essendo necessità di natura sembra degradarlo, e può talvolta imprimergli qualche nota di infamia tanto più che *coll'esser di servo* egli tende non al proprio ma al bene del padrone.

E questa medesima considerazione ci può spiegare in che consiste la VERA *dignità dell'uomo*, di cui tanto si parla dagli autori del contratto sociale, che non cessano di millantarla e poi di avvilirla. L'uomo che obbedisce *all'uomo* si avvilisce, perchè si fa dipendente dal suo uguale; or l'essenza della ipotesi di patto sociale consiste *presso i sofisti* (564) precisamente nel produrre una autorità *tutta umana*; ella dunque degrada l'uomo malgrado tutte le finzioni con cui pretendono colorirla (2), dimostrandogli poi *che egli obbedisce* solo *a se stesso* (V. la nota LXX verso il fine).

All'opposto nella nostra teoria poichè necessità di natura è l'ordine epperò la dipendenza sociale, l'uomo obbedisce non all'uomo, ma alla natura e al suo Autore. Verità filosofica espressa dal Divino Legislatore del Cristianesimo con quella sì concisa e sì profonda sentenza: *chi vi ascolta mi ascolta, chi vi sprezza mi sprezza*. Sentenza che sublima lo stato del suddito a conversar coll'Altissimo, mentre assicura l'ordine sociale sulle basi della eterna sapienza e dell'Essere necessario (117).

(1) *V. Romagnosi assunto primo ec.* § 18, *pag* 162 *segg.*

(2) *Lo Spedalieri impiega in tal dimostrazione tutto il* § 3 *e* 4. *del c.* 13, *lib I, dei dritti dell'uomo.* « *Come possono tra-* « *sferirsi dritti* inalienabili? *Questa seconda* « *difficoltà è un' altra illusione* ... *Son io* « *che obbedisco ed io che comando: io sono* « *il suddito ed io il principe ec.* »

LV. Il Gallo che smarrisce innanzi a Mario suo generale, Alfieri appiè di Carlo Emmanuele IV, suo sovrano, l'entusiasmo dei Francesi pei loro principi anticamente, e a di nostri pei non loro Bonaparte, per cui correano sì lieti a certa morte, e tanti altri fatti di simil tempra, mostrano qual sia l'istinto del suddito verso il sovrano. Indarno vorrebbero opporsi le avversioni, l'odio dei repubblicani ec.; queste apparenti anomalie, queste epoche di delirio mostrerebbero *al più* che l'uomo può *talor* traviare, ma non mostrerebbero che l'amor reciproco fra Sovrano e sudditi non sia istinto di natura, come è *bisogno* della società

Che se dopo l'istinto di natura voi consultate la storia, vedrete nel fatto che lo istinto è conforme alla ragione, giacchè d'ordinario il poter sovrano non nacque e non crebbe se non perchè fu benefico: e sebbene potè essere poscia abusato, pure l'abuso fu ordinariamente posteriore alla influenza benefica. Così nel sappiamo che nel popol santo il poter sovrano fu prima in mano al suo liberatore e legislatore, poi agli eroi che spezzarono le sue catene e ne forono i giudici; finchè bramoso di assicurarsi da nuove schiavitù *implorò per grazia* un Re. La colonia Albana che fondò Roma volle governo simile alla sua madrepatria, *perchè avea a lodarsene* (3) In Grecia la dignità regale nacque pei Temosfori che la incivilirono (4). Presso gli Unni coloro a cui la nascita dava dritto alla dignità suprema soleano riguardarla come un peso (5). In Ispagna, in Portogallo, in Sicilia divennero re coloro che liberarono quei popoli dai Saracini. In Francia i d'Herisial avean regnato coi beneficii prima d'ottener la corona; in seguito il celebre « Suger preparò i ran- « giamenti legislativi in modo che i sud- « diti stessi furono i primi a desiderar « aumentata la possanza del re che pro- « teggeva il popolo (6). » E se più tardi « le cause riservate al Re si moltiplicarono « ciò avvenne perchè ognuno volea essere « giudicato dal santo re Luigi (7).» Nè altre furono le arti con che ebbero poter più assoluto Filippo il Buono in Borgogna, Cosimo e Lorenzo de Medici in Firenze, e gli Oranges in Olanda, e il Wasa in Isvezia. Insomma il principio ordinario della autorità sovrana è la beneficenza o già sperimentata o almeno sperata. E il colonnello de Weiss che, dopo tanti altri, ci afferma (8)

(3) *Dion. Alicarn. l I.*

(4) *Pouqueville, St. d. Grecia (nell' Universo) pag* 6 *e* 7

(5) *Müller, t I pag.* 304

(6) *Ivi, pag* 569

(7) *Ivi, pag* 624

(8) *Principes philosophiques politiques moraux par le colonel de Weiss pag* 103 *On*

magistralmente esser probabile « d'après « l'histoire et la connaissance de l' esprit « humain, que la plupart des états furent « *fondés par la force* » pare che conoscesse poco non solo la *storia* e lo *spirito* umano, ma perfino il *corpo*; giacchè chi non vede, anche senza essere colonnello, che *la forza* presuppone la *associazione*? Qual è quell' Ercole che senza aver sudditi *volontarii* possa violentar *le masse*? La storia dunque e la cognizione dell'uomo così morale come fisico è qui di accordo colle teorie metafisiche per mostrarci che la società e la autorità sono parto di natura non di violenza; e che la violenza usata contro una società presuppone un'altra società già esistente.

LVI. Il signor Cousin nella sua introduzione alla Storia della Filosofia, lezione 5, dimostra che nella natura rinviene il filosofo immagini ammirabili dell' ineffabil mistero, primo arcano della credenza cattolica, il mistero della adorabile Trinità. Non è proprio dell' opera nostra d' esaminare quanto sieno ortodosse le dottrine di quel profondo, ma troppo libero speculatore; ci giova qui l'ammettere ciò che esse hanno di vero, vale a dire trovarsi nella natura ovunque impresso un qualche vestigio di sì incomprensibile arcano; *vestigio* che se *per sè solo* non ci rappresenta al vivo quell' Essere infinito da cui in lei fu stampato, ci rende però evidentemente credibile, e direi quasi intuitivamente visibile la verità di questo mistero, tosto che dalla inestimabile sua bontà ci viene colla rivelazione manifestato.

Nella società, capo d' opera del Creatore, ben dovea, più che in molti altri esseri naturali, scintillar vivace la luce di quel vestigio divino essendo ella l' immagine della eterna società formata in un esser solo dalle tre divine persone; e questo appunto ravvisa ogni savio nelle due persone sociali e nella intima e necessaria congiunzione che un esser solo ne forma. Nella prima persona sociale, *origine* da cui spunta come dimostrammo, tutto l' essere sociale e in cui risiede la *forza*, noi ravvisiamo il padre detto dai Santi Padri fonte ed origine della Divinità; al quale essi attribuiscono particolarmente le opere di *potenza*. Nella seconda persona sociale che *ordina* reggendo gli intelletti e muovendo le volontà, noi ravvisiamo il Verbo per cui tutto fu *ordinato* essendo egli sapienza del Padre. Nella congiunzione delle due persone sociali che, come vedemmo, è naturalmente l' *amore* (447) (benchè le teorie incomplete dei pubblicisti protestanti e di molti o cattolici o naturalisti distruggano questo sacro nodo soavissimo) viene evidentemente raffigurata la terza persona della *Triade proto tipa*; persona che non ha nome suo proprio ma prende qual proprio il nome di tutto l' Essere divino che è *Spirito Santo*; appunto come nella *Tria de effigie* il nome *società* proprio dei due principii sociali congiunti significa eziandio in astratto la lor congiunzione. A noi non appartiene lo svolgere questi cenni; ma i dotti, per cui principalmente scriviamo, gradiranno, se cattolici sinceri, vedere in tal guisa stampata in faccia alla figlia la fisonomia paterna; i miscredenti, se mai ci leggessero, capiranno almeno che il credente cattolico è ben lungi dall' abbracciar mistero senza comprenderne i termini (240); che anzi i misteri stessi i più astrusi son nuovi raggi di luce a chiarire non pur il soprannaturale ordine della fede, ma anche il naturale della filosofica speculazione (Vedi sopra LI).

In fatti il miscredente, quando sia giunto, ove *Ragione* ci condusse, a discernere i tre elementi sociali, conoscerà i principii della società, conoscerà che ella ha, oltre questi principii (*essenziali nella sua natura*, ma *contingenti nella sua esistenza*) ella ha, dico, un Creatore da cui ricevè l' esistenza. Ma se vaghezza lo prendesse di poggiar più alto col volo, e interrogare l' Eterno perchè di questi tre soli elementi volle egli formare il suo capolavoro qui in terra; qual altra risposta ne avrebbe egli per bocca della ragione se non che — *così è il fatto, perchè così* VOLLE *il Fattore*—. Ma il cattolico scorto dalla sua ragione al santuario della fede vede splendervi allo scintillar di sua fiaccola la prima causa che nel triplice esser sociale stampò se medesima; e ode rispondersi che—*così è il fatto perchè così È il Fattore*—.

Altro non piccolo vantaggio ricava un filosofante cattolico dal paralleli che egli stabilisce fra le teorie dimostrate colla sua ragione e le verità rivelate dalla sua fede; ed è una robusta conferma della aggiustatezza con cui ragionò.

La materia che abbiam fra le mani ce ne porge un bell' esempio. Dimostrammo poc'anzi esser l'*amore* il vincolo sociale; nel dimostrarlo non prendemmo certamente le mosse dal mistero della Trinità; chè poco sarìa filosofico il dire la società esser congiunta da amore perchè da amore è congiunta la Trinità. Ma poichè dai principii naturali siamo stati condotti a tal verità, come non allegrarci al vederla coerente col più sublime dei nostri misteri?

LVII. Avremo occasione altrove di applicar questa regola universale. Frattanto a chiarire la mia proposizione basta ricordare la smania di certi pubblicisti che fabbricano costituzioni ad uso di popoli da loro non mai conosciuti. Era conosciuta da Platone Siracusa: pure quando « gli « amici di Dione gli scrissero per propor-

—

zième édition. Bruxelles 1828 chez de Mat

« re loro una forma di governo, e il fi-
« losofo propose tre re, un senato, una
« assemblea, un magistrato ec. . . . *Ciò
« non ebbe e forse non potea aver luogo»*
dice lo storico Palmieri (1). Or che sarà di certe *Utopie* scritte da penne assai men capaci di quella che ebbe titolo di *divina?* Qual proporzione possono avere codesti sogni colle società a cui sono destinati? Ogni società ha dei dritti, dei bisogni, dei doveri, delle abitudini ec da cui dee spuntare ogni suo operare; come potrà dimenticar di botto tutta la sua esistenza anteriore per adattarsi alle idee di un filosofo che nel suo gabinetto detta leggi ad un essere ignoto? Ottimamente al nostro proposito osserva nella sua storia degli Stati Uniti il signor Roux de Rochelle che la costituzione scritta da Locke per la colonia della Carolina nel 1662 « bisognò ben
« tosto modificarla quando si ebbe assog-
« gettato alla sperienza la astrazione delle
« teorie (2). » All' opposto il saggio Guglielmo Penn nella sua Pensilvania dopo aver assicurato agli abitanti *i loro antichi dritti*.. è difficile, diceva, disegnare un buon governo, *ma tale può renderlo l' esperienza* Il medesimo Roux de Rochelle parlando delle costituzioni delle varie provincie unite al momento della insurrezione
« ciascuna delle provincie, dice, fece en-
« trare nell' organizzazione del governo
« ciò che si potea conservare delle istitu-
« zioni precedenti... Le stesse leggi d' In-
« ghilterra... continuarono ad esser valide
« sotto il nuovo governo, e la rivoluzione
« *fu resa facile perchè non iscommoveva le*
« *antiche basi* della società (3) » Onde quella smania frenetica che indusse la Francia sotto il governo del filosofismo a volersi dividere da tutto il passato, a demolire ogni avanzo non dico della religione, del governo, delle leggi dei costumi, ma per fino della topografia, e del calendario antico, fu un guerreggiar di Titani, che non potea parar ad altro che ad accumular ruine, e a sparger sangue. E appena un braccio robusto arginò quel torrente di furore e di sangue, la Francia si affrettò a rannodar le sue sorti alle sorti delle età trapassate, e così soltanto potè aver tregua dalle sue sciagure.

Bastino questi cenni storici a mostrare col fatto la verità di questo teorema fondamentale, che *ogni società è un risultamento di fatti anteriori*: se volessimo svilupparlo più a lungo dovremmo tôrre in mano la storia universale e mostrare in ogni società novella gli avanzi della antica, in ogni società invecchiata i germi di altra novella. Eseguir insomma per ogni popolo ciò che sul popolo romano ha lavorato il Niebuhr:
« C' est dans l' auteur allemand qu' il faut
« voir la société romaine *se former du mé-*
« *lange de plusieurs peuples avec des droits*
« *divers*. C' est lui qui, par des exemples
« pris à la Grèce ec.. nous fait compren-
« dre bien des choses de l' histoire romai-
« ne, sur les quelles on passait sans y
« regarder ». (Villemain, Cours de littér. Leç. 14 pag. 18)

Non vogliamo però tralasciar di accennare un' altra importantissima conseguenza che scende da questo teorema; ed è che somma stoltezza saria di uno storico, di un critico, di un filosofo, che prendesse a ragionare intorno ad una società, il volerla giudicare *nelle positive sue istituzioni* coi dritti e coi principii dati *dal fatto* ad una altra società Ogni società è una *persona morale*, e la persona morale come la fisica ha un *essere specifico* o un altro *individuale*: lo *specifico* determinato da leggi universali dee trovarsi in tutte un medesimo, l' *individuale* dee variare secondo che variano i fatti Dunque chi vuol di questo essere individuale portar retto giudizio (giudizio che molto poi può influire sul rimanente) dee colla fantasia e col pensiero trasportarsi ai tempi (4) di che discorre o scrive; e così e non altrimenti potrà giudicar rettamente dell' operar sociale, delle istituzioni pubbliche, dei doveri e dei dritti ec. In quella guisa appunto che rettamente non giudica il medico se non riguarda oltre il tipo generale della malattia anche la individualità dell' infermo. Veggasi in tal proposito il bell' articolo inserito negli annali di scienze religiose di Roma vol. XI, fasc. 33 (1840), sulla storia d' Innocenzo III, per Feder Hurter.

LVIII. Mentre era sotto i torchi questa seconda parte della nostra operetta comparve nel giornale di statistica un articolo, opportunissimo a confermarci nelle idee che finora abbiamo appena abbozzate, e che domandano nella terza parte di molte dichiarazioni. L' articolo è dettato dal ch signor Francesco Perez il quale, da vero filosofo, stabilisce la idea normale del *perfetto civile* non doversi ripetere se non dalla proporzione dei mezzi al fine, giacchè, come egli osserva egregiamente, la idea di *bontà è una idea (* parliamo degli esseri creati), una *idea di mero rapporto*. *la attitudine del mezzo al fine la costitui-*

---

(1) *Stor di Sicilia c.* 8, *pag* 169.
(2) *Trad. di Falconetti. Venezia Antonelli* 1839. *pag.* 66.
(3) *Ivi, pag* 310.

(4) *On voit qu' il (Voltaire) n' a pas vécu par l' imagination dans les temps qu' il décrit.. Tous ces personnages, dont il parle, sont figures mortes ec (Villemain, cours ec. T I, p.* 2, *leç.* 16, *pag* 120) *Ce qui manque à son ouvrage c' est la chose même qu' il promettait, la philosophie, c' est à dire le jugement impartial de toutes les époques* (*ivi, pag* 130)

sce. Ci stimiamo felici di esserci in tal principio fondamentale sì perfettamente incontrati con un tal pensatore, avendo (308) dedotto appunto dalla tendenza al fine la prima idea qui abbozzata dalla social perfezione, come altrove al bene in generale (16).

Ma nel rendere all' egregio A. questo tributo della nostra ammirazione non ci crediam vietata una qualche osservazione che tende a dare alle stesse sue dottrine maggior lume ed ampiezza e forse anche maggior realtà. Filosofo come egli è, epperò uso a considerar gli obbietti in tutta la loro estensione, egli non niegherebbe certamente ciò che nella prima Parte abbiam dimostrato, la scienza dell'uomo non poter esser perfetta, se non lo considera in *tutto* il suo *essere*: il suo *essere* non andar circoscritto a pochi anni di vita: la scienza dell' uomo non poter dunque essere perfetta se non ne ricerca i destini al di là della tomba. E là infatti si ricercano oggidì, non pur dal cattolici ma dai filosofi miscredenti eziandio, le soluzioni di molti problemi, che entro i limiti del nostro mondo riescono e tormentosi e insolubili (1).

Or se questo è lo scopo della scienza *speculatrice*, egli è evidente questo pure dover essere il principio della scienza *pratica* la quale, come avverte il ch. A, presuppone la prima, e ne adotta come norme direttrici i teoremi. Ond'è che a dare una giusta e adequata idea del *perfetto* civile è assolutamente necessario considerare le relazioni sociali in tale ampiezza che abbraccino anche quel termine estremo in cui solo trova perfezione la *idea dell' uomo*.

Studiata sotto tal punto di vista la perfezione sociale parmi presentare dei risultamenti alquanto diversi da quelli che l'A. ha sviluppati, e senza abbandonare quella sua bella e veramente filosofica idea (§ V) che ripone la *perfezione* nella *proporzione fra gli intenti e i poteri*, aggiugnervi un termine costante che assegni loro una qualche misura e realtà, dicendo perfetta la civiltà in quelle società ove *i poteri sono proporzionati agli intenti*, E GLI INTENTI REGOLATI DALLA ONESTA'.

Eviterassi in tal guisa uno scoglio in cui parmi aver urtato il ch A. declinandone un altro: egli volle abbattere e la gratuita determinazione di uno *statu quo* di un tipo immutabile di civiltà e il pregiudizio di tanti che pigliano per norma del *perfetto civile*

—

(1) *V. Damiron philos in varj luoghi*; *e nella storia pag* 130. *La psychologie* n' a rien plus à coeur *que d' arriver par des recherches consciencieuses et suivies à des principes qui constituent un véritable système sur la nature morale et* la destinée *de l'homme.*

il proprio secolo, senza avvedersi che tal norma sarebbe sproporzionata, e ai secoli antichi perchè troppo sviluppata, e ai futuri perchè troppo scarsa (§ VIII). La osservazione è giustissima; ma che ne deduce l' A.? Ne deduce che « *Roma nascente* ove . i padri legislatori sacer-
« doti capitani; gli altri costretti ad arare
« i campi, a ritrarne appena il vitto, a soggia-
« cere sotto il peso delle armi: i primi
« contrarre nozze civili, agli altri concessa
« solo la venere naturale Da un lato pa-
« dronanza personale, reale, familiare, mo-
« rale, civile, dall'altro nulla; da un lato in-
« telligenza, volontà, potenza in certo modo
« sviluppate, dall' altro lo stupore di ser-
« vitù ec. » Sì questa Roma nascente,
« *questa società per quel tempo è perfetta!*
« Che la vagante indipendenza del Beduino
« e la raffinata convivenza dell'Europeo » saranno due stati di civiltà uguali se avranno ciascuno ciò che bramano (§ VI). Queste conseguenze all'A. medesimo presentavano un non so che di ripugnante al *buon senso* contro cui ha dovuto armarsi egli stesso con un atto di fede nella sua *logica*: atto di fede che forse non tutti i suoi lettori avran coraggio di ripetere (1).

Or se alla sua legge di *proporzionalità* egli aggiungerà la nostra legge di *onestà*, egli è chiaro che questa conseguenza svanisce in quella parte che al *buon senso* ed alla *onestà* ripugna, e sussiste per quella parte che riguarda il material progresso delle scienze, delle arti, della industria; e ugualmente *civile* potrà dirsi, se abbia e segua leggi proporzionate allo sviluppamento, la Firenze di Dante e quella dei Medici, la famiglia del Patriarca attendato in Mambre, e quella di Luigi XVI nelle Tuileries

Un altro inconveniente verrà ad evitarsi non meno funesto alla società che alta virtù; ed è la mutabilità delle *idee di giustizia* dedotta dal' A. medesimo in conseguenza dei suoi principj « Immaginate,
« dice egli, che a poco a poco lo stato
« di intelligenza, di volontà, di potere (nella
« plebe . . .) si vada allargando, e tenda
« a ragguagliarsi ai padri . . . ecco im-
« pegnarsi una lotta ostinata fra una clas-
« se gelosa degli antichi *diritti che già più*
« *noi sono*, è un'altra avida di esercitare
« quelli che *pria non avea*, e che ora ha
« acquistati ec. » Ecco che dal *conoscere*, *volere* e *potere* è nato il dritto di insurrezione tribunizia, e di sovvertire l'ordine dello stato.

Se all' opposto colla *proporzionalità* dei poteri e degli intenti, sacra rimanga ed

—

(2) *Ove anche per legittima conseguenza ciò derivasse, io non uso a spaventarmi dei risultati di un principio logicamente provato, assentirei francamente* (*Giorn. Statist fasc.* 14, *pag* 201 *anno* 140)

inviolabile la legge del giusto e dell'onesto, si comprenderà che nè in Roma nascente fu giusta la oppressione, nè in Roma crescente fu giusto il tumultuare: si comprenderà che Roma nascente saria stata più felice sotto patrizj meno duri e interessati, Roma crescente più tranquilla con tribuni meno inquieti ed arroganti.

Anche la idea di *felicità umana*, ridotta nel § IV. ad una *serie di bisogni soddisfatti*, prenderà sotto l'influenza della *onestà* un aspetto meno materiale, epperò più retto e più costante, giacchè non dipenderà solo dagli *intenti*, ma anche dalla loro *onestà*. A ben comprenderlo si noti che il solo bisogno *assoluto* dell'uomo secondo queste leggi dell' *onestà è l'ordine* e la *verità*: gli altri tutti sono *accessorii* che aggiungono eccitamenti momentanei, e, sodisfatti che sieno, momentanei appagamenti; ma non possono costituirne la essenzial felicità (19 20). Dunque la essenzial felicità dell'umana società è una: l' ORDINE MORALE. Il rimanente è felicità accidentale, che può non esservi senza che l'uomo pur se ne avvegga. Ed ecco in tal guisa ridotta ad una *idea reale* la verità dal ch. A. adombrata, che potea a prima vista aver l'aria di paradosso, la verità, dico, della *uguaglianza di civiltà* in due società, l'una rozza, l'altra sviluppata. L'essere felice nella idea dell'A. sarebbe una semplice *apprensione immaginaria*: il selvaggio *si crede* felice con *una pelle, una tana, un rozzo cibo* (§ IV), dunque è felice se può averli: l'europeo *crede* necessarj palazzi, livree, cocchj ec. dunque se non gli avrà sarà infelice. Ognun vede che in tal sistema il più pazzo degli uomini ben potrebbe essere talora il più felice se si credesse essere ciò che essere vorrebbe, ma che veramente non è *(1)*.

All' opposto, stabilita la idea di felicità nell'ORDINE, l'uomo può ottenerla in ogni grado di incivilimento purchè proporzioni gli intenti e l'uso dei mezzi che egli ha alle leggi dell'ordine ossia alla *onestà*. E l'ordine essendo un bene universale, eterno, costante, si potrà a tutto rigore affermare che la società rozza quando è ordinata è felice quanto la società la più colta, perchè possiede l' *essenzial* suo bene.

Dunque, concluderemo col ch. A., lo sviluppo possibile dei poteri esistenti di retto dalle leggi dell'ordine racchiude la idea del normale *perfetto civile*, purchè per altro l' *ordine* si riguardi in tutta la sua ampiezza, talchè assicuri non solo l'adempimento degli intenti ma ancora la loro onestà.

Ma avvertasi che codesta *idea normale* se ci dà la *nozione essenziale* del *perfetto civile*, ancor però non arriva a svilupparla in tutta la sua *estensione*; la quale estensione dee pur contemplarsi dalla *statistica* se ella vuol mirare a quella perfezione che dovrebbe sforzarsi di conseguire. Nella teoria che abbiamo dedotto dalla idea di *società*, e con cui abbiamo stabilito la base del *perfetto civile* nella perfezione di *unità* e di *efficacia*, ogni lettore attento potrà vedere un germe che qui brevemente svolgeremo per dar alla materia, per quanto in una nota è possibile, uno sviluppamento adeguato.

Se la perfezione della *unità* è un elemento di perfezione sociale (435) quanto più perfetta sarà l' *unità*, tanto sarà più perfetta la *società*. Or la *unità* tanto è più perfetta quanto più abbraccia ed unisce; onde il perfettissimo UNO, l' UNO infinito tutti abbraccia gli esseri a cui si comunica; e fra le *unità* create quelle riguardiamo come più perfette che in un semplice essere uniscono maggior numero di *forze*, di *facoltà*, di *elementi* ec. Così una verità *universale* e *scientifica* si riguarda come più nobile di una verità *storica* e *particolare*, l'anima dell'uomo come più nobile di quella dei bruti ec. Per questa ragione sarà tanto più perfetta la *unità* sociale quanto sarà più numerosa (in parità del rimanente) la società. In fatti quanto la società è più numerosa, tanto più vaste sono le imprese a cui può distendersi; epperò la società domestica suol riguardarsi come più perfetta della sol coniugale, la politica della domestica.

Se dunque esiste un tipo perfettissimo di *estensione* sociale, egli è chiaro che la statistica ad ottenere con perfezione il proprio intento colà dovrà drizzar le sue mire e i suoi passi. Or egli è chiaro ugualmente che il *maximum* della naturale estensione nella società umana consiste nella associazione di *tutti* gli uomini. Questa è dunque *nella estensiva sua ampiezza* la compiuta idea del *perfetto civile*.

E notate che la tendenza della natura umana a questa perfezione di *estensione*, dimostrata da noi con principj *metafisici*, ci viene fisicamente confermata dalla osservazione *del fatto*. L' individuo tende a propagarsi *in famiglia*, la famiglia a svilupparsi *in città*, le città a riunirsi in *stati* (2). Gli stati nascono angusti e si vanno a poco a poco dilatando, e a misura che si dilatano sentono il bisogno di confederarsi, e di stabilire relazioni ognor più vaste. Così leggiamo esser cresciuti i popoli anti-diluviani, così i Noachidi, così

(1) *Tal sarebbe per esempio quel pazzo che si credea d' essere il sovrano.*

(2) *Il corso dell' incivilimento ci mostra tantosto le sue quattro grandi divisioni di temosfori, di maggiorenti, di città, di nazioni* (*Romagn. Origine e fattori della civ* p 15, ed *Firenze*)

tutti quasi i popoli primitivi come diremo al c. 9.

Che se dal fatto umano volgerete lo sguardo alle vie tenute dalla provvidenza divina nello sviluppamento delle forme religiose, voi vedrete la religione verace, chiusa dapprima nelle pareti domestiche, uscirne per opera di Dio medesimo e divenir religione *nazionale* presso gli Ebrei divenuti nazione, dilatarsi colla loro dispersione fra le genti, e finalmente divenire per opera del Riparatore religione universale (*cattolica*).

E in questo progressivo sviluppamento avvertite che lo stato inferiore sempre riceve, anzi diciam meglio, implora dagli stati superiori una perfezione che egli conseguir non potrebbe abbandonato a se stesso. L' individuo ha dalla famiglia il primo appoggio in ogni ordine di beni; la famiglia trova nella città un correttivo ai disordini che ella non potrebbe riparare nel proprio seno; la città trova nello *stato*, lo stato nelle *confederazioni*, nelle *alleanze*, quelle forze che da sè non avrebbe (1). Tutte poi codeste società particolari dove trovano la lor perfezione se non nella onestà naturale, elemento di universal società, ovvero, parlando dei tempi nostri, nella religione *cattolica* sola base *reale* della universale associazione?

Dunque la estensione della associazione ai termini i più lontani, dee formar parte ancor essa delle contemplazioni del filosofo quando voglia con una saggia statistica accelerare i passi di una civiltà verace; e dopo averne stabilita l' *essenza* nella onestà degli intenti e nella proporzione dei mezzi, ne darà compiuta idea collo stabilirne tale la *estensione* che tutte abbracci le nazioni del globo.

Questa conseguenza, che spontaneamente derivasi dalla nostra teoria di social perfezione, fondata sulla UNITA' ed *efficacia*, quanto dee rendere cara al cattolico quella società augusta di cui forma parte, e in cui egli ravvisa, anche naturalmente parlando il sommo della perfezione! Vero è che a dì nostri, mille e ottocento anni dopo che il Divino nostro Legislatore ne promulgò il disegno, ne intraprese la esecuzione e ne predisse il riuscimento (2), la sonnacchiosa filosofia dei miscredenti, svegliatasi repente, ci va millantando come sua invenzione la fraternità universale, e mentre detesta come grettezza di idee e proscrizione di fanatismo la *intolleranza cattolica*, si vanta di venire a perfezionare l' istituzione dell' Uomo-Dio (3) colla tolleranza filosofica. Ma in questo stesso ella mostra che non solo non fu capace di ideare questa perfettissima società universale, ma (ignoranza veramente umiliante per cotesta rigeneratrice e maestra dell' universo) ideata e promulgata dall'Uomo-Dio: *neppur sa ancora comprenderla* e imitarla. Imperocchè se il primo elemento di sociale *unità* è la unità di intelligenza (302, 304), egli è evidente che la filosofia tollerante dell' indifferentismo è una distruzione totale, uno sterminio radicale della vera *unità* sociale. Cresca ella pur dunque a suo talento il commercio, moltiplichi i *vapori*, trapassi colle ferrate sue strade e monti e golfi ed istmi, ella riuscirà ad *avvicinare materialmente* gli uomini, ma non ad *unirli*, ad *associarli* MORALMENTE. Ogni moralità ha il principio in un giudizio dello intelletto; dunque anche l' *unità morale* nella *unità di giudizio*. Or la *unità di giudizio* della tolleranza filosofica consiste nel *non contraddir* veruno, cioè in un giudizio puramente *negativo*, che *nullo* afferma; sul *negativo*, sul *nulla* sarà dunque appoggiata la loro sociale *unità*: appoggio degnissimo in vero di una società che si separa dall' ESSERE, da Dio. Qual esito poi possa avere codesto spiritual edifizio fabbricato su qualche cosa di meno che il *punto di Archimede* essi sel vedranno; ma ricordinsi che una torre materiale fabbricata su terren sodo venne meno appena mancò l' *unità di discorso*.

LIX. La società di tutti gli uomini non può avere *per sè* un essere concreto, essendo impossibile moralmente la cospirazione effettiva di tutti gli uomini, corrotti come sono, al vero obbietto di lor felicità. Per altro siccome l' intento primitivo del Creatore fu di ottener *realmente* in tutta sua pienezza questa associazione del genere umano (4), il ristoratore dell' ordine dall'uom violato, volle per quanto era da Lui ripristinare anche in questo punto i divini disegni, epperò formar una società universale che avesse una concreta esistenza visibile. E in qual modo prese ad eseguirne il lavoro? collo stabilire una autorità concreta e visibile da cui partisse come da centro la universale unità; e col

(1) *Opportunamente al nostro proposito osserva il Muller, pag 156, t. 2, l. 18, che fino a questi tempi (secolo XV) poco car teggiarono fra loro politicamente gli stati dell' Europa, perchè ognuno attendea agli interessi del proprio paese. Ma.. allora incominciò a comprendersi la necessità di un equilibrio politico, che guarentisse la tranquillità ec.. onde la diffusione del sapere umano pur vantaggiò.*

(2) *Docete omnes gentes — illi praedicaverunt ubique — fiet unum ovile.*

(3) *V. Domiron, hist. de la philos p. 91, e prima pag 53 e 54. ma sopra tutto a pag 18; veggasi pure Exposition de la doctrine de S. Simon nelle prime sedute e specialmente al fine della quinta seduta, pag. 170.*

(4) *Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.*

renderla *infallibile* venne ad accordarle il drillo di collegar gli intelletti, col renderla *santa* di collegar le volontà. Così egli suppliva e all' oscuramento della ragione e alla corruzione della volontà che rendono nello stato presente della natura impossibile fuor della Chiesa la società universale; e formava in terra la più *compiuta* non meno che la più perfetta di tutte le società: perfetta per le forme di sua legislazione, compiuta per l' ampiezza di sua estensione (1).

All' opposto quegli eretici che tolsero alla Chiesa la sua esistenza visibile e concreta poteano, anzi doveano per necessaria conseguenza negarle ogni autorità visibile e concreta; e ridurla ad occultarsi nelle tenebre dei divini decreti e della impenetrabile predestinazione. E così appunto operarono i protestanti e riuscirono maravigliosamente nell' intento: sgretolatisi, sgranellatisi in una infinità di sette, essi mostrarono col fatto la necessità di una autorità ovunque debbe essere una società (V. la storia delle variazioni di Mgr. Bossuet).

LX. Dissi *poco sensata* e non *del tutto* falsa questa espressione—l' anima dipende dall' uomo—; perchè veramente non potrebbe usarsi senza qualche stranezza e fallacia. L' uomo è il soggetto operante, di cui l' anima forma una parte; dunque non può dirsi che l' anima nello operare sia indipendente dall' uomo, giacchè se l' uomo non opera neppur opera l'anima. Ma siccome l' uomo non opera se non colle forze dell' anima, le quali ben possono almeno in parte esercitarsi anche quando, disciolta dal corpo, ella ha perduta la integrità dell' essere *umano*; così il dire che l' *anima dipende dall' uomo*, include un principio di falsità che rende questa proposizione almeno equivoca e fallace.

A questa o fallacia o stranezza viene a ridursi, se ben si mira, quella opinione di alcuni teologi i quali sostengono la superiorità del concilio sul pontefice: se la autorità pontificia è il principio di unità che dà ad una unione di prelati l' *essere* di concilio, egli è chiaro che *concilio superiore al papa* vale altrettanto che *uomo superiore alla anima* (2).

LXI. Fate qui meco una osservazione che gioverà ad ampliare e rendere più universali le dottrine colle quali abbiam reso ragione dell' essere sociale. Il Cousin ha notato (3) con gran verità che la metafisica contenendo i principii di tutto lo scibile umano, tende perpetuamente a trasfondere in ogni ramo di scienze quelle teorie da cui ella trae il proprio alimento: onde sempre vedrete trasparire una certa segreta armonia fra le scienze ancor più disparate quando vengono coltivate in una medesima scuola.

Così, paragonate il dritto sociale del secolo XVIII colla sua fisiologia, vedrete che il suo materialismo (4) fisiologico non era (mi si permetta l'espressione), non era che *il patto sociale* trasportato dalla persona morale alla persona fisica Infatti su che si fonda quella teoria sociale? sul

---

(1) *Degnissimo di esser letto in tal proposito è un articolo degli* Annali di scienze religiose *di Roma, estratto della rivista di Edimburgo, scritto da un protestante t XI. pag* 446 « *Non ci è, non ci fu mai su questa terra opera di umana politica cotanto meritevole di esame quanto la chiesa cattolica Romana L'istoria di questa chiesa congiunge insieme le due grandi epoche dell' umano incivilimento. Niuna altra istituzione esiste tuttora in piedi, la quale possa ricondurre indietro i nostri pensieri a quei tempi quando il fumo dei sagrifizii s' innalzava dal Pantheon, e quando i leopardi e le tigri saltellavano entro l'anfitea tro flavio. Le più boriose stirpi di regi non son che di jeri, se si paragonino alla linea dei sommi pontefici Noi rintracciamo questa linea in una serie non interrotta dal Papa che coronò Napoleone nel secolo XIX a quello che coronò Pipino nell' VIII secolo; e ben più oltre dall'epoca di Pipino si estende l'augusta dinastia, finattantochè si perde nei crepuscoli della favola (è un miscredente che scrive). La repubblica di Venezia tiene in fatto di antichità, il secondo posto. Ma la repubblica di Venezia ci comparisce moderna, in paragone del pontificato; e la repubblica di Venezia è già sparita, ed i pontefici rimangono. La sede pontificia rimane tuttora, non già in istato di decadimento; non già come un semplice monumento di antichità; ma piena di vita e di giovanil vigore. La chiesa cattolica invia tuttora ai più rimoti confini del mondo intiero i suoi missionarii, non men zelanti di quell'Agostino, che disbarcò in Kent (contea d' Inghilterra) coi suoi compagni, e tuttora affronta i potentati ostili con quel medesimo coraggio col quale essa affrontò Attila.*

Il numero dei suoi figli è maggiore di quello si avesse in qualsivoglia altra epoca Le sue conquiste nel nuovo mondo l'hanno più che compensata delle perdite già sostenute nel vecchio. La sua spirituale dominazione si estende sopra le vaste contrade che ec.

(2) *V. Maistre du Pape t. I, c.* 12. *pag* 120, *e Puffendorf* (*de habitu relig christianae ad vitam civilem* § 38) *citato dal medesimo a pag* 76.

(3) *Cousin, introd leç. XII.*

(4) *Non intendo già dire che tutti gli autori seguissero tal dottrina, anzi ho protestato in contrario (I): parlo dello spirito generale della scuola sensistica di quella epoca.*

dogma che tutta la *autorità* ossia il principio di unità e di operazione sociale è un effetto o una somma delle volontà e forze individuali. E la teoria nel materialismo fisiologico? sul dogma che tutta la unità ed operazione dell' animale è un effetto o una somma delle forze chimiche e meccaniche Dal che ne siegue che la organizzazione è *causa* della vita, come il patto organizzatore della società è una *causa* della autorità (1)

Come fa il politico per unire gli individui? Considera nell' *amor proprio* o nell' *interesse ben calcolato* (2) una forza che è insieme e attrazione e repulsione: il bisogno unisce gli uomini, la limitazione dei mezzi di soddisfarli li disunisce: l' equilibrio di queste due forze costituisce il movimento sociale E come fa il fisiologo organista per congiungere fra loro le molecole elementari? considera in esse due forze una di attrazione l' altra di repulsione; il loro equilibrio costituisce il corpo e la vita.

Ma questa materia come può ella aver unità nell' operare non essendo mossa da una unità di forza? si crea una unità materiale conglugnendo in un punto del cerebro i nervi operatori della cognizione e intellettuale e morale; e traendone poi il moto spontaneo e volontario. In questo stesso modo si dà alla società una unità di operazione congiungendo in una assemblea i deputati della moltitudine che formano la legge, e comunicano il movimento a tutto il corpo sociale. Onde la legge non è che il giudizio ossia il pensiero della moltitudine, come il pensiero non è che la sensazione delle molecole concentrata e trasformata.

Questi cenni possono bastare a mostrare la analogia delle dottrine nelle due scienze disparatissime Facciamo il confronto medesimo nelle dottrine opposte, si vedrà come la nostra teoria morale armonizza con quelle teorie che si appoggiano alla dottrina media (3) nelle scienze fisiologiche.

Infatti che ci dice la fisiologia animistica? Che in ogni animale, in ogni pianta è forza ravvisare un certo principio impermeccanico che abbraccia la materia, trasfonde in lei un essere unico, ne forma l' organismo e lo ordina ad un unico scopo; e lungi dall' essere un risultamento delle forze chimiche e fisiche, è anzi un reagente opposto dalla natura alle loro azioni distruttive (4).

E che dice la nostra teoria sociale? Che in ogni società è mestieri ravvisare anteriore a lei un principio sociale universale (323) che unisce moralmente gli uomini appena si incontrano, trasfonde in ogni associazione una autorità (424), ne determina le forme (462), e le ordina ad un unico fine (453); e che questa autorità lungi dall' essere un risultamento di tutte le volontà associate, è anzi un reagente opposto dalla natura alla libertà dei particolari *amor proprii* sovvertitrice della società (426).

Legittima è dunque ogni organizzazione sociale che spunti dalle leggi di natural giustizia; nè perchè un governo sia naturale è necessario che sia assolutamente monarchico o assolutamente repubblicano (525), rappresentativo o senza rappresentanza: basta solo che sia legittimo (532). In quella guisa appunto che non v' ha alcuna necessità per aver idea degli esseri viventi di concentrarne tutte le operazioni in un punto materiale, ben potendo la natura concentrarle negli uni, dividerle negli altri; giacchè l' unità dell' essere dipende non da unità materiale ma da un principio di forza uno *per sè*, qualunque sia la complicazione dell' organismo con cui naturalmente egli opera (5).

La nostra teoria sociale è dunque essenzialmente connessa colle dottrine spirituali, come la dottrina opposta colle materiali; sebbene, come ognuno conosce, possano dalla debolezza della umana ragione sconnettersi fra di loro, e mozzarsi.

---

(1) *On peut ramener à deux les principales opinions sur la force qui se déploie dans l'univers: la première la conçoit comme un effet de la matière, la seconde comme un principe à part qui s' associe aux élémens matériels;... d' une part on explique la force par la matière,* la vie par l'organisme; *de l' autre le mouvement de la matière par la force, le jeu de l' organisme par la vie (Damiron, Hist pag 248)*

(2) *Veggiamo l' amor delle ricchezze ec. stendersi indefinitamente in ogni monade individuale.. e rattemprarsi il conato di ciascuna in forza di questi medesimi tentativi. Romagn. Ved fondam pag 702.*

Dès qu' on eut placé les seos *sur le trône de la métaphysique, l'analogie conduisit* l' intérêt *sur celui de la morale (Villers, Dottrina di Kant pag. 189)*

(3) *V la introduz. t. I, pag 9, ed anche la nota 9 verso il fine pag 139*

(4) *La matière organique est le produit d' une force qui n' agit pas d'après les lois de la physique Souvent tout-à-fait contraire aux affinités chimiques (Brandis ap. Sprengel hist. des scienc médic t. 6, pag 501, v. anche p 312) — L' acte conservateur qui s' oppose a la corruption ... est celui qui constitue essentiellement la vie (Stahl. ap Dumas Physiol. t. I, pag 128).*

Le molecole del cadavere erano impegnate in combinazioni contrarie alle forze chimiche, mantenute dalla sola attività vitale: la putrefazione è il ritorno alle leggi generali chimiche e meccaniche (Adelon, Fisiologia t I, pag 36 e 41)

(5) *V. Bérard, Doctrine des rapports ec.*

LXII A dimostrare come in sostanza non differisce la nostra sentenza dalle *idee* del ch. C. di Haller benchè differisca dalle sue espressioni, basta riflettere al luogo poc'anzi citato (1. 2, c 18. pag. 239). Ivi a dimostrare che il governo è cosa accessoria nel principe porta per ragione che « il governo *non è un essere differente, ma* « una semplice deduzione del dritti privati « della persona che regna, conseguenza « naturale del suo potere e della sua pro- « prietà, da cui non si può separare la « sua autorità più che l' ombra dal cor « po » Bastano queste poche parole a dimostrare parlarsi qui dall' A della origine materiale, ossia di quello che noi abbiam chiamato il principio *concreto* del la autorità. Ma che l' A. sentisse esistere un principio di questa autorità nell' intimo della umana natura, nella legge di giustizia e di benevolenza, apparisce dal ripetere che egli fa continuamente esser fondato in questa ogni dovere e dritto del sovrano (1).

Sia ciò detto per giustificare gli intenti di questo celebre politico: non può negarsi per altro che la idea di superiorità Ei la confonda alquanto colla idea di padronanza; e che il dritto sociale, come ci viene da lui presentato, conduca a dottrine talor mal sicure intorno a certi dritti che egli attribuisce ai privati come di punire i colpevoli, di render giustizia ec. Ne vedremo altrove qualche applicazione particolare: per ora bastimi citare la frase seguente che mi cade fortuitamente sotl' occhio — Il soccorso ottenuto dai deboli chiamasi *servitù*, dagli uguali *compiacenza*, dai più potenti *giurisdizione*: ma in tutti tre i casi l' *essenza della cosa rimane la stessa* (t. 2, c. 15, pag 191). Ognun vede l' abbaglio: la *giurisdizione* nel soccorrermi impone al mio avversario un *dovere* quando anche essa non abbia la forza; mentre l'aiuto che io ricevo dai miei servi o dai miei amici potrà talora forzare il mio avversario ma non può imporgli un *dovere*.

LXIII. Ognuno vede non essere noi qui d' accordo col Romagnosi, il quale (Assunto primo ec § 12, pag 144) *unifica nella società patriarcale la patria potestà colla regia*; il che ci sembra tanto falso quanto l' asserire che l' *esser padre* è lo stesso che *esser re*, essendo il *potere* una conseguenza dell' *essere*. L' unirsi di due poteri sopra una medesima testa è un fenomeno giornaliero nell' ordine sociale, ed anche oggidì sono ben pochi i sovrani che non sieno padri; nè però fu mai detto che i due poteri uniti sieno *unificati*

Ma l' abbaglio del Romagnosi nasce qui dal non avere ancora abbandonate interamente le dottrine del secolo passato (a cui però, abbiane pur la sua lode, egli portò i primi colpi). Quindi il distinguere che egli fa dalla *patriarcale* e *senatoria* la società *civile*, perchè *in questa predomina il consenso di tutta la società riunita*. Egli si lascia qui strascinare dalle prevenzioni sistematiche: altrimenti come non avrebbe veduto *un fatto* sì evidente, non esservi forse società ove il *consenso* sia meno reale e men possibile che nella società civile?

L' analisi da noi fatta in questo capo ci sembra porre in chiaro la essenzial differenza che passa fra la società patriarcale e la civile, ed è che nella prima il potere è domestico cioè sopra persone la cui unione dipende da relazioni di unità quasi individuale (492), mentre nella seconda è pubblico e nasce *pel fatto* della associazione; nella prima l' unità è causa della unione, nella seconda l' unione causa della unità Quando nel *padre* io considero il principio che dà esistenza alla famiglia, nel *padrone* lo scopo dei di lei operate, il *padre*, il *padrone* mi si presentano come *causa* della famiglia; ma quando io riguardo questa famiglia come un' aggregazione di individui *per natura* uguali e veggo il padre e padrone obbligato dai doveri di umanità e capace pel suo potere di guidare la famiglia al vero suo bene, allora io lo chiamo *superiore* o patriarca e veggo nella famiglia il fine, *la causa* della sua patriarcale *superiorità* A questa superiorità aggiugnete sudditi *non-famigliari*, *non domestici*, avrete una autorità *pubblica*; alla pubblica autorità aggiugnete la indipendenza avrete una *sovranità*.

LXIV Egli è strano invero il vedere un autore sì cristiano, come è lo Spedalieri, ed insieme robusto ragionatore, cadere in meschini cavilli per istiracchiare le autorità scritturali al suo sistema del contratto sociale, dicendoci che, quando la scrittura riguarda nella sovranità una partecipazione della divina autorità, ella la attribuisce a Dio come a Dio si attribuisce l' essere causa della fame (2) Strano vanto sarebbe in vero sulle labbra di un Re ispirato il dire a Dio: *tu me elegisti regem populo tuo* (3): strana esortazione agli altri sovrani il dir loro: *data est a Domino potestas vobis* (4): se essi dividessero codesta gloria colla fame e colla peste: strano in bocca dell' apostolo S. Pietro il precetto: *propter Deum . . . regem honorificate* (5): strano sul labbro di S Paolo lo stesso precetto: *omnis anima potestatibus subdita sit, non est enim potestas nisi a Deo . . . itaque qui potestati resistit*,

—

(1) *Veggasi per esempio il cap. 15 del t. I, verso la fine.*

(2) *Dritto dell' U* l. 1, c 17, § 27.
(3) *Sap.* 9, 7
(4) *Ivi*, 6, 2
(5) *I. Petr* 6, 6

Dei ordinationi resistit (1) E all' udir tal precetto i primi fedeli avrian potuto agevolmente liberarsi da ogni obbligazione facendo osservare al Maestri della terra che anche la peste vien da Dio, nè però siamo obbligati nè ad onorarla nè ad obbedirla e lasciarla a suo bell' agio mieter le vittime. Nè certo così la pensava Davidde quando inorridiva al pensiero di offendere l'unto del Signore; nè così Tertulliano quando dicea: *inde est imperator unde et homo*, INDE POTESTAS ILLI UNDE ET SPIRITUS (2); nè così Santo Ireneo quando ripetea *cujus jussu homines nascuntur* HUJUS JUSSU ET REGES CONSTITUUNTUR (3); nè così S. Agostino quando vietava: *ne tribuamus dandi regni atque imperj potestatem nisi vero Deo: Deus ipse dat regna terrena bonis et malis* (4); nè così San Grisostomo quando asseriva: *quod principatus sint, quod isti imperent hi vero subjecti sint, divinae sapientiae opus esse dico* (5); non così in somma tutta la antica chiesa che mandò delle intere legioni di martiri alla mannaia senza mai mandare un deputato alla convenzione.

E tanto è più strano il linguaggio di Spedalieri su un labbro cattolico che do vrìa ripetere riverente il parlare della scrittura e dei padri, quando si ascoltano i pagani riconoscere quella verità che col principj di ragione abbiamo dimostrata; quando gli Egizj (6) *existimant non sine quadam Dei providentia pervenisse reges ad summam de omnibus potestatem*; e gli Essenj al dir di Porfirio (7) *non contingere cuiquam imperium sine speciali Dei cura*; e tanti altri che veder si possuno nella confutazione scritta dai Tamagna contro Spedalieri (8)

In quanto a me non la fo da Teologo ma da filosofo: nè mi sarei indotto a registrar qui tanti squarci di autorità, se colte autorità il filosofo a cui rispondo non mi avesse tratto mal mio grado fuor dello steccato in cui combatto.

LXV. Alquanto diversa potrà sembrare la divisione recata dal Montesquieu, il quale divide i governi in Repubblicano (Democrazie e Aristocrazie), Monarchico e Dispotico. Strana divisione in verità, ove il vizio di governo viene annoverato fra le sue forme Se un naturalista dovesse darci con pari logica la descrizione del genere umano, ci direbbe che tutta la specie umana si divide in *maschi, femmine e zoppi* Ma tali aberrazioni non recano meraviglia in un autore che sembra non avere nè di segno, nè principj determinati in tutto il corso della sua opera. Egli vuol dettarci le norme di ogni legislazione e ne stabilisce per fondamento questa falsa divisione senza darsi la briga pur di accennarne una prova nè di fatto nè di ragione nè di autorità (9).

Poscia assegna i suoi pretesi *principj* di operazione per ciascuna di codeste forme, virtù per la democrazia, moderazione per la aristocrazia, onore per la monarchia, terrore per lo dispotismo. Per poco che si conosca il cuor umano si comprende agevolmente che tutti codesti mezzi sono necessarj in ogni governo ben ordinato, giacchè in ogni moltitudine vi sono naturali capaci e bisognosi or dell'uno or dell' altro di tali impulsi. Vero è che un governo più imperfetto avrà bisogno di maggiori virtù individuali affin di sussistere; ma ciò non fa che senza virtù possano sussistere gli altri. Nulla dico del senso che egli dà alla parola *virtù* escludendone la morale e la religione; il che in sostanza è un dirci che la virtù è l' entusiasmo di chi (134) tutto sagrifica agli interessi politici della sua patria (10) Domandate voi che cosa è *libertà politica*? Al capo 3, della parte 2, ella è il *dritto di fare ciò che è permesso dalla legge* (definizione a dir vero un po' curiosa giacchè è egli impossibile che non si abbia *dritto* di fare ciò *che è permesso?* ci si può impedir l' *atto* ma il *dritto* è implicito nel *permesso*), e al capo sesto, è quella quiete d' animo che proviene dalla opinione della propria sicurezza. Da questa singolar definizione deduce l' A essere necessaria per la libertà la divisione dei poteri e su tal base prosiegue poi a ragionar lungamente come se il suo detto fosse un dogma ed egli un oracolo . . . . . . In verità ebbe ragione l'Haller quando del Montesquieu ci dice che, leggiero e sofistico come è, non merita la riputazione di cui ha goduto (11) Simil sentenza ne porta il ch. C. De Bonald e fino ad un certo segno anche lo Stewart il quale, benchè per altro al Montesquieu assai favorevole (12), lo ac-

---

(1) *Rom* 13
(2) *Apolog. cap* 30
(3) *Adv haer. l.* 5, *c* 24
(4) *De civit Dei c* 21 *e* 33
(5) *In hom.* 13. *in ep Rom*
(6) *Ap Diod sic l* 1
(7) *Porph l* 3
(8) *Lettera I, c* 6.

(9) *Esprit des loix l* 2, *c* 1
(10) *Esprit des lois l.* 3, *c* 5
(11) *Restauraz. della Sc. polit. T I, c* 6, *n* 7 *Veggasi in fonte questo erudito e saggio articolo.*
(12) *Hist. des sciences métaph. T. I, pag.* 303 *segg* « *Ses faits sont si peu liés que* « *nous sérions tentés de croire qu' il y a* « *etè conduit à son insçu, et plutôt par* « *une curiosité fortuite que par aucun des-* « *sein conçu d'avance* » *ec. Poco da questo diverso è il parere del Villeman:* « *Autre-* « *fois j' avais cru voir dans l' ouvrage de* « *Montesquieu une composition savante,* « *complète en toutes ses parties. ... En la* « *étudiant davantage je l' ai moins com*

ensa di avere scritto senza connessione, senza disegno e quasi senza sapere con certezza ove andasse a parare.

Ciò non ostante per quella leale imparzialità che professiamo anche verso i nemici del vero, dobbiamo riconoscere che lo *Spirito delle leggi* fu una transizione del dritto sociale dall' astratto al concreto; e se l' empietà allor regnante non avesse strappato all'A. degli incensi che egli abbominò morendo; se la sua mente, falsata dalle dottrine repubblicane, non avesse pervertite le idee suggeritegli dal suo ingegno; il pensiero di ricercare nelle *individualità* di ogni popolo la base della *individualità* di sue leggi, avrebbe potuto meritargli dei titoli di riconoscenza per parte della filosofia politica. Ma egli precipitò nel puro empirismo allor regnante e invece di ravvisare nelle condizioni individuali *un fatto determinante* le leggi universali ed immutabili di natura, parve *talora* (benchè altrove si contraddica) voler seppellire in questo materiale elemento e la umana libertà e la virtù e la giustizia, deducendo da tali elementi ogni moralità, o almeno assoggettandola ad essi *(1)*.

LXVI. Ma—e che, obbietterà forse taluno, vorreste voi sostenere che il predominio di questo o quel corpo elettivo non abbia a cagionare effetti essenzialmente diversi? che sia lo stesso aver un solo senato, o avere una seconda o anche più adunanze or legislative or esecutive ec? che un Doge o un Re dotati di potere esecutivo non cagionino varietà nella forma del governo?—No, non niego che vi sia tal differenza, ma dico solo che tal differenza non è nè *essenziale*, nè *sì* chiaramente contornata e *precisa* da poter caratterizzare una specificazione filosofica, dedotta cioè dalla natura della cosa e non dalle sue accidentalità infatti tutte le circostanze dianzi enumerate, un Doge, più camere ec., non possono elle trovarsi in qualsivoglia repubblica sia democratica sia aristocratica? dunque non costituiscono differenze *essenziali*. Di più chi può negare al Montesquieu sopra citato (507) che una aristocrazia numerosa non divenga, *nel sistema che combattiamo*, una vera democrazia ove il popolo è contato per nulla come per nulla eran contati gli schiavi nelle democrazie antiche? E viceversa chi negherà che, paragonate ai non cittadini, queste pretese democrazie non fossero vere aristocrazie? *(2)*

Dissi nel *sistema* ipotetico *che combattiamo*, giacchè nelle dottrine di Haller, che abbiamo in tal materia seguito, ogni *poliarchia* o nasce o diviene ben presto per inevitabil legge della natural propagazione una *aristocrazia* composta dei fondatori di essa società o dei loro successori come vedrem fra breve (519 e 524), e la vera democrazia *di tutti* non è se non uno stato momentaneo e passeggiero (3).

Almeno non negherete che quando le leggi dipendono dalla doppia sanzione del Re e della nazione, si ha un vero governo *misto*, distinto dall' *uno* e dal *non-uno*—. Non credo di potere accordare tale asserzione, anzi se ben si comprenda la nostra dottrina, la obbiezione apparirà *contraddittoria*. Noi non diciamo essere impossibile che molti individui formino una *sola autorità*; anzi abbiamo dimostrato che la autorità è essenzialmente *una* e nella democrazia e nella aristocrazia, insomma in ogni società, giacchè è il principio della unità sociale (421 seg.). Ma altro è *unità di autorità* altro *unità di superiore*, cioè di possessore della autorità (467). La autorità *una* è posseduta nella monarchia da *un individuo*, nella poliarchia da *più individui*: è egli possibile trovar via di mezzo fra queste due forme? *quando le leggi dipendono dalla* DOPPIA *sanzione* è chiaro che due sono i principii formanti la legge, ossia *obbliganti* la società; or chi ha dritto di obbligare è possessore della autorità (114 segg); dunque *due* qui sono i possessori della autorità; or il *due non è uno*; anche questa forma cade dunque sotto la categoria del *non-uno*. — Ma qui i *due* se

« *pris : j'ai cru y remarquer des contra « dictions, des lacunes et plus d'un problème « sans réponse... Il a le mérite d'être sur « tout histoire (Cours de littér. Loc. 14, T. I. p. 2, pag 46). Montesquieu mancava della prima guida per trovar il vero, il giusto, l'utile ec. (Romagn. Introd.* § 370)

(1) *V. per es. l. 4, c. 2, de l'éducation ec. l. 24, c. 5, e cap. 19, ec.*

(2) *Qu' est-ce qu' une république dès qu' elle excède certaines dimensions? C' est un pays plus ou moins vaste, commandé par un certain nombre d' hommes qui se nomment* la république, *mais toujours le gouvernement est UN, car il ne peut y avoir de république disséminée* (*Maistre du Pape, T. I, c. I, pag 5*).

(3) « *Dione discepolo di Platone odiava « come lui la pura democrazia che quel filo« sofo chiamava non governo, ma mercato « di tutti i governi conciossiachè* diventava « nel fatto o aristocrazia o oligarchia *o « peggio che* monarchia *secondo che uno « o più furbi agitavano e dirigevano a po« sta loro la plebe* sempre ignorante, vo« lubile sempre, *e che pur sempre è la « parte più numerosa della società* » (*Palmieri, St. di Sicil. C. 8, pag 166*). *Ecco fatto da due antichi saggi, assai periti uno in pratica l' altro in teoria di governo repubblicano, un bel panegirico del popolo sovrano, e confermata, ma sotto aspetto dal nostro un po' diverso, la insussistenza della democrazia.*

non *sono uno* ben *formano uno* epperò un vero *misto* —. E qual è quel governo ove i *più* non formino *uno*? Se è *essenziale* alla *sociale autorità* l'essere *una*, è chiaro che ogni governo di molti in questo senso potrà dirsi *misto*, essendo impossibile un governo ove non esista un qualche elemento di unità che ne formi la *legge*: nella monarchia questo principio *uno* è una volontà, nella poliarchia *un* consenso, ma sempre è un elemento *solo* e ripugnerebbe che l'*uno* nascesse dal *più* (1) Ciò in che le due forme essenzialmente differiscono è che l'*unità* sociale nella monarchia nasce dall'*uno* naturale, nella poliarchia dall'*uno* artificiale o morale; nella monarchia il sovrano è proprietario della autorità sociale; nella poliarchia proprietarii ne sono i *socii* ossia i *veri* cittadini (2); nella monarchia la unità di autorità viene aiutata da molti ministri perchè un solo individuo non potrebbe stendersi alla materia che dee muovere; nella poliarchia la moltiplicità dei proprietarii viene a concentrarsi in un consesso per trovare una unità di giudizio e di volere, un *principio di ordine* che nei molti non può nascere se non dall'*uno*.

LXVI. Mi furon proposte in questo proposito due obbiezioni: 1. Il padre non avrebbe egli dritto di impedire i traviamenti dei figli emancipati, e stabiliti in terre non sue? se ha tal dritto, la sua autorità non può ripetersi dal dominio territoriale. 2 E i figli non hanno dritto di impedir al padre un qualche eccesso? pure non può dirsi che sieno superiori.

A questa seconda obbiezione già abbiamo risposto al num 495: l'impedir gli eccessi, dritto e dovere di chi può impedirli senza causare maggior male, non è per sè esercizio di autorità ma giusto esercizio di forza. La autorità si esercita allora quando questi eccessi si vietano con dritto di provveditore universale, di centro della operazione sociale, a cui si appartiene non solo impedir il male, ma anche ordinar il bene. Or il figlio non è provveditore universale di questa società che abbiam contemplata; egli dunque, frenando gli eccessi del padre, oprerà con dritto ma non *per autorità*.

Quindi apparisce la risposta anche alla prima difficoltà. Il padre che ai figli emancipati e stabiliti in terre non sue vietasse un qualche delitto, al più eserciterebbe un avanzo di dritto paterno ma non una autorità di superiore, giacchè separato da essi e di interessi per la loro emigrazione e di relazione per la loro emancipazione, più non è provveditore della loro società. I figli dovranno dunque obbedirlo se vieta il male non perchè egli ha autorità di governarli ma perchè essi sono obbligati a non fare il male; e il rispetto ed amore che gli debbono ancora benchè emancipati, renderà questo lor dovere ancor più sacro.

Ma i figli che rimasero sulle terre del padre non hanno isolato dai suoi i loro interessi; or la comunità di interessi non può procedere con ordine senza unità di direzione; questa unità di direzione niuno ha dritto a darla fuorchè il superiore comune; dunque ove un ben comune richiede tal direzione solo il padre è in dritto di imprimerla ai figli anche emancipati, finchè una totale separazione di interessi non ne forma società distinta.

LXVII *. Ed ecco spuntar dalla natura stessa dell'uomo il primo germe e la prima idea del *patriziato* intorno a cui tanto si è disputato a dì nostri dai *demagoghi*, i quali non seppero ravvisarvi se non la prepotenza dei forti e la oppressione dei deboli.

Eppure la stessa etimologia del nome dovea rammentarne la origine di fatto registrata negli annali di Roma; e bastava la più superficial considerazione della umana propagazione per farci intendere che dovunque una società di uguali fonda o da se sola o sotto un sovrano società novella, ivi la società di uguali diverrà a poco a poco corpo di patrizj. Così degli Etruschi ci dice l'erudito sig. C. Ariaud (3) che « la somma del poter sovrano trovavasi soltanto nei patrizii, *originali e legittimi* cittadini ». Così in Firenze i Buondelmonte, gli Amidei, gli Uberti ec., che professero la prima ragunata di gente, ne divennero naturalmente *la nobiltà*, *i patrizii*; e la governarono fino alla tirannia di Gualtieri de Brienne (4) Così in Venezia il patriziato venne composto da quelle famiglie che governavano nell'anno della *serratura del consiglio* (1297 dell'E. V) (5). Così il Ragusa il governo si tenea « dai discendenti dei primi fondatori di quella

(1) *Nous ne concevons pas que dans l'ordre intrinsèque des choses la variété puisse exister, sans que préalablement n'ait existé l'unité. Cousin, Intr. leç* 3, *pag.* 113... *C'est l'unité qui préexiste à la variété.*

(2) *Questa essenzial differenza di ogni poliarchia dalla monarchia fondata sulla* uno o non-uno *proprietario dei potere fu già osservata dall' A dell' opuscolo de regimine principum l.* 4, *c. I*, *che va fra le opere di s Tommaso Ivi dopo aver detto che ogni specie di poliarchia* dividitur contra regnum, *soggiugne che la precipua essenzial differenza dei due governi in ciò consiste che il* vero *Re è proprietario del potere* in ipsius pectore sunt leges: *allo opposto nella poliarchia* quamvis unus dominetur, regimen tamen pendet ex pluribus.

(3) *Storia d'Italia* (*nell'Universo*) *pag.* 83 *e* 85.

(4) *Müller, T.* 2, *pag.* 15, *e* 45.

(5) *Ivi, pag.* 19 *e* 20.

repubblica e dai nobili del territorio da essi comprato nella Bosnia (1), la plebe era composta dei marinai, merciai, contadini; insomma delle persone di servizio Il patriziato di Berna nasce dai piccioli nobili adunati in quella nuova fondazione da Bertoldo di Zeringen (2) »; le prerogative de« gli odierni abitanti delle Asturie dal no« bile coraggio del loro antenati nel man« tenere la religione e la indipendenza (3) » E generalmente parlando la nobiltà *feudale* è composta dei successori di coloro che già comandavano negli eserciti barbari, conquistatori delle romane provincie (4).

La *nobiltà* dunque ossia il *patriziato* nasce, come la società di cui forma parte, dalle circostanze *di fatto*; e sebbene tra i *fatti* ve ne possano essere ancor dei violenti ed ingiusti, non dee però attribuirsi ogni prerogativa a violenza e ad ingiustizia; anzi, generalmente parlando, la nobiltà nasce come la sovranità dalla beneficenza di chi l'acquista, e dalla riconoscenza sociale dei beneficati (470 segg.)

La stessa *nobiltà* conferita dalla libera volontà dei Sovrani, che potrebbe sembrare una eccezione alla regola, pure se ben si riflette conferma anzi questa nostra dottrina dedotta dai fatti. Imperocchè a qual titolo suol ella conferirsi? Ognuno sa che per tre vie era aperto l' accesso a nobilitar la famiglia nei tempi anteriori alla rivoluzione, cioè per via o di fondi acquistati, o di laurea, o di milizia, i quali titoli corrispondono appunto alle tre maniere benefiche di acquistar superiorità da noi sopra indicate (460) cioè di aiutar i più deboli or col sostentarli nella vita, or coll' istruirli nel vero, or col difenderli dall'oppressione Il conferire un titolo era un *dichiarare* la nobiltà piuttosto che un crearia; con quel titolo il sovrano o la repubblica dichiaravano essere il titolato atto a giovare altrui per la copia dei mezzi or di ricchezza, or di scienza, or di valore che egli avea a sua disposizione.

Ed ecco perchè la natura stessa della nobiltà escludea il professare mestieri *per lucro*: il faticare *per guadagnare* sarebbe stato quasi un riconoscersi bisognoso di sussidio, epperò incapace di prestarlo altrui: sarebbe dunque stato un degradarsi, uno *snobilitarsi*.

Non prendo io nè a lodare nè a biasimare questi sensi di cui l' abuso portò talora non solo a boria e a prepotenza, ma a scialacquamento e a pazzia Osservo soltanto questo *fatto*, questi sentimenti formatisi *naturalmente* in tutta la società europea, come ne ho osservati tanti altri, perchè ravvicinando queste varie osservazioni si può andar conoscendo il vero lavorio di natura nell'essere sociale, specialmente nella società in cui viviamo, e sceverarlo da ciò che la smania sistematica si è sforzata primieramente di stabilire colle dottrine poi di eseguire colla violenza La nobiltà, il patriziato considerato così *nel fatto* si vede, 1. essere un parto naturale della associazione che potrà essere *traslocato* ma non mai distrutto: 2. essere quel medesimo *fatto* su cui si fonda ogni superiorità di dritto (470): 3 essere un primo passo verso la sovranità, la quale null' altro è se non la superiorità indipendente (ed ecco perchè lo spirito anarchico del 1791 prese di mira ugualmente e le monarchie e la nobiltà): infatti voi vedete mille volte la *nobiltà* divenir *sovrana* divenendo indipendente senza violenza alcuna, pel solo fatto della cessazione di un poter superiore. Così si trovò sovrana in molte città di Italia la nobiltà a misura che andò radendo la autorità dell' Impero di Allemagna (5); e quando quella autorità risorse ricadde talora nel grado di nobiltà onde era surta ad aristocrazia

LXVIII. Infatti il sofista di Ginevra che ha almeno certe volte una specie di sincerità, o arroganza che dir si voglia, nel sostenere i paradossi anche più arditi, lo dice apertamente: tout gouvernement légitime est républicain; e nella nota lo prova, perchè non è legittimo un governo se non sia guidato dalla volontà generale; dunque in ogni monarchia *legittima* il sovrano è ministro del popolo; allora la monarchia stessa è una repubblica — alors la monarchie elle même est république — (Contr. soc. l 2, c. 6, pag. 63)

Il fondamento di codesto suo argomento lo avea piantato prima nel c 2, p 41, ove determinando la nozione di *volontà generale* dice che « Il n' est pas nécessaire qu' elle soit unanime, mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées; toute exclusion formelle rompt la généralité » Ecco una vera associazione di *uguali*, da cui *per necessità di natura dee* risultare un governo a comune (524)

Dal che risulta un' altra conseguenza di molto rilievo che dichiarata da Gian Giacomo tanti anni fa, pure ancor non è

(1) *Müller, st univ pag.* 63 *e segg.*

(2) *Ivi, T. I, pog.* 73 *e segg.*

(3) *Ivi, T I, pag* 461.

(4) *Da questi frotelli d'* orme *venne il corpo della alta nobiltà (Ivi. T I, pag.* 426*) Nell'* onno 1060 *i baroni Normonni scacciondo i Saraceni dalla Sicilia si univono per provveder alla guerra in assembleo, la quale.... fu della braccio baronale o militare (Colletta, stor. del R. di Nop. T.* 2, *pog* 305*)*

(5) *Müller, T.* 2. *l* 17, *pag* 14: *Di questi giorni molte città di Italia, divenute indipendenti, si riscattarono sotto Rodolfo di Habsbourg dai dritti regali,..* acconsentirono ad essere governate da grandi famiglie, *ec.*

stata pienamente compresa; ed è che tutti i governi ove il sovrano riconosce la dottrina del patto sociale vengono per questo stesso a dichiararsi non più monarchie ma repubbliche, poichè il sovrano viene a dichiararsi *amministratore* della autorità comune, e a protestare di non averne *la proprietà*; nella qual *proprietà* consiste l'essenza della monarchia.

E di questa verità aveano un segreto sentimento i repubblicani, senza forse avvertirlo, quando tanti schiamazzi menavano contro il titolo di *Re di* FRANCIA cui cangiarono in *Re dei* FRANCESI; dicendo che la dignità della *nazione* non comporta che essa venga riguardata come *proprietà* di un individuo. Essi venivano con tal fatto a ridurre il linguaggio in armonia colle dottrine repubblicane che non ammettono monarchia *proprietaria*; e dichiaravano col titolo stesso che il re non era proprietario non potendo gli uomini divenire proprietà altrui se non sono schiavi. All'opposto l'antico linguaggio creato dalla natura degli avvenimenti esprimeva una verità *di fatto* che i sofisti avrebbero voluto cancellar dalla storia, cioè che il sovrano governava i Francesi perchè ereditava i dritti del conquistator della Francia. Era dunque *padrone* della Francia e *Sovrano* dei Francesi; e siccome la Francia era sua *proprietà*, così *sua proprietà* era il dritto colà di governare (518) benchè sua *proprietà* non fossero gli uomini governati.

Le teste sofistiche confusero dunque lo esser *proprietario* del *dritto* coll'esser *proprietario degli uomini*, e persuasero al dabbenuomini che il suddito di un monarca è schiavo ogni qual volta il monarca è *proprietario* della sovranità. Il Burlamacchi, che forma un anello tra le opinioni storiche del medio evo e le opinioni dei sofisti che si andavano a'suoi dì pronunziando, il Burlamacchi, dico, dall'un canto ammette che il principe ben può essere *proprietario*, giacchè nulla viela che il dritto di governare *venga in commercio come ogni altro dritto* (1); che il dritto di conquista rende il sovrano proprietario del suo reame (2); ma soggiugne poi molte limitazioni colle quali dimostra che assai dura gli parea ad inghiottire questa pillola. Io sono persuaso che se egli avesse ben penetrato d'onde e come nasca una monarchia patrimoniale (518), ogni difficoltà saria cessata; ma egli partiva dal suo principio sistematico della *convenzione tra principe e popolo* (3), nel qual sistema ogni sovranità è del popolo, almeno finchè non se ne spoglia (4) anzi anche poichè se n'è spogliato (5). Il popolo è dunque in possesso secondo il Burlamacchi: or il possessore non può essere spogliato se non con titoli certi ed evidenti: quindi la gran difficoltà nell'ammettere i regni patrimoniali, e la pretesa necessità del consenso dei popoli o *espresso o tacito*.

La storia per altro ci presenta moltissimi regni patrimoniali, moltissime alienazioni di provincie e di regni, e lo confessa il Burlamacchi; or questa confessione è un riconoscere che *il fatto* è contrario alle sue ipotesi e favorevole a noi; e il ricorrere per ispiegarlo a *consensi taciti* o a *violenza* egli è un dichiarare di volere stiracchiare il fatto al sistema anzi che appoggiar il sistema sul fatto.

LXIX. Tutta la storia vien qui ad attestare la verità della nostra teoria, la quale tiene in mezzo come ognun vede fra il sistema esclusivo dei sofisti che vogliono tutte repubbliche (6) e la sentenza di certi autori ai quali sembra necessario stabilire come primitivo governo presso tutti i popoli il governo monarchico (7). Vero è che non pochi autori antichi danno buon appoggio a questa ultima sentenza; vero che nella prima divisione delle genti in Sennaar ogni nazione comparisce sotto il suo patriarca (8), vero finalmente che lo sviluppo naturale della famiglia, quando la vita umana durava ancora i due o tre secoli, dovea formare di ogni famiglia un popolo prima che il padre morisse, epperò dovea formar di ogni padre un monarca (316). Ma forse che da quella epoca in poi non possono formarsi popolazioni novelle? Finchè vi ebbero ragioni disabitate (e forse non ve ne ha ancora oggidì?) le colonie che vi si stabilirono potevano essere composte or di individui già soggetti ad un padre o duce o sovrano, or di uguali associati fra loro per ispontaneo consenso: nel primo caso dovettero nascerne monarchie, nel secondo repubbliche.

Monarchie infatti voi vedete nascere nella Grecia quando un Cecrope, un Inaco, un Danao ec. (9), riportano agli Ellenti, inselvatichiti dopo la loro separazione dal centro della civiltà asiatica, la luce delle antiche tradizioni conservate in Fenicia in Egitto; monarchia fra gli Unni quando un Attila li guida alla vittoria (10), monarchia fra gli Arabi quando un Maometto vi si presenta qual Profeta dominatore; monarchia fra i Mogolli quando un Gengis-kan

(1) *Dritto Polit. p. I, c.* 7, § 53
(2) *Ivi*, § 52
(3) *Ivi*, § 53.
(4) *Ivi*, *p I, c* 6, § 6.

(5) *Dritto Polit p* 2, *c.* 6 § 24 *e p I, c* 7 § 14
(6) *V. nota preced LXVIII*
(7) *Haller, Restaur della Sc. polit c* 23.
(8) *Genes cap* 10 *e cap* 14
(9) *V. Pouqueville, St. della Grecia* (*nell'universo*) *pag.* 7
(10) *Müller st univ. T I, pag* 400.

ne forma (1) un sol popolo; monarchia in Ispagna e in Portogallo quando Pelagio ed Enrico I eol loro successori rianimano il coraggio dei cristiani, e ne creano nazioni novelle E quanti fra i conquistatori d' America avrebbero potuto stabilir colà nuovi regni, se per istabilirvisi non avessero avuto bisogno di sussidio dai sovrani di Europa! (2).

All' opposto osservate come nascono novelle popolazioni in Sicilia: unioni uguali di liberi concittadini partono da alcune repubbliche greche, approdano alle coste Sicane e trovansi formate in repubbliche fin dal primo lor nascere: tali sono Nasso fondata dai Megaresi, Siracusa dai Corinti, Acre, Casmena e Camarina dai Siracusani, Gela ed Agrigento da Cretesi e Rodiotti, ed altre (3). E questo carattere repubblicano lo conservano tutte quasi le Colonie Greche e nell' Italia e sul Ponto Eusino (4) come provegnenti tutte da colonie di uguali associati. Repubbliche nascono e Firenze e Venezia e Friburgo e Berna e Ragusa e tante altre città cresciute insensibilmente per l' adunamento di persone fra loro o straniere o uguali. E molte ancora di quelle popolazioni il cui elemento è per sè monarchico, pure colle confederazioni prendono bene spesso un aspetto repubblicano. Tali sono generalmente parlando i popoli ancor semi-barbari: così tra i Germani ogni tribù avea il suo principe, fra gli Etrusci ogni nazione il suo Lucumone (5), fra i Tartari Kamuchi ogni tribù il suo Kan (6) dalla assemblea dei quali era governata la intera nazione, se la guerra non obbligava a darsi un capo. E i Greci sotto Troja non erano, come nota Pouqueville, una vera repubblica federale?

E poichè abbiam fatto parola di confederazioni, perchè tengono esse ognora forme repubblicane, se non perchè si formano di stati fra loro legalmente uguali? La confederazione Anseatica, l'Olanda, la Svizzera, gli Stati Uniti furono repubbliche perchè nacquero dalle associazioni di popoli fra loro uguali. L' impero stesso ai tempi di mezzo, benchè dall' unico imperatore prendesse aspetto di monarchia, era realmente una vera aristocrazia come pur la Polonia (7).

La teoria dunque da noi presentata, e dedotta dalla osservazione del naturale sviluppamento di una famiglia, viene giustificata perpetuamente dai fasti del genere umano.

LXX. Chi vuol vederne una prova per ricrearsi qualche momento può interrogare il Burlamacchi al cap. 5, parte prima del dritto politico, *come* ogni suddito *dipenda pel proprio consenso* Ivi gli si dirà che « i primi fondatori degli stati *vengono riputati* avere stipulato che i loro figli « avrebbero dritto di godere dei vantaggi « comuni » (§ IX) Ma siccome « la stipulazione del padre non può aver forza « di sottomettere i figli malgrado loro » (§ X) l' A trova una maniera comoda per fargli consentire senza loro saputa; ed eccola al § XI: « Basta che i figli giunti alla « età di discrezione vogliano vivere nel « luogo della loro famiglia e della lor « patria perchè *si reputi* che essi sottomet« tonsi ». Egli non si dà carico di un caso che pure meriterebbe considerazione; ed è: se *sarebbe reputato consentire* alla sommissione quel figlio che volesse vivere in famiglia, ma *protestasse* frattanto positivamente di non sottomettersi? pretendere che *perchè egli è libera* non possa vivere in famiglia *se dissente*, egli è un ridurre la *libertà naturale* ad una condizione assai trista: pretendere che *si reputi consenso il dissenso*, egli è un obbligar il filosofo ad inghiottirsi una contraddizione madornale; eppure se il dissenso non è consenso, quel giovane godrà tutti i vantaggi sociali senza aver prestato assenso veruno Lo costringerete voi in nome della libertà ad andarne esule e a spezzare tutti i vincoli più soavi *di naturale* affetto a padre, a madre, a fratelli, a sorelle ? . . .

Mentre aspettiamo la soluzione di questo problema proseguiamo la lettura; troveremo altre *riputazioni* non meno strane delle precedenti. I forestieri che vivono in un paese sarebbero liberi da ogni legge non avendo preso parte al patto: come faremo a legarveli? « Ella è massima *considerata* come legge naturale ».... (Adagio: che vuol dire questa frase? il senso ovvio di tal frase vuol dire che per comodo del sistema *si finge* esser legge (8) naturale). « È « massima considerata come legge natu« rale che coloro che entrano nelle terre « di uno stato *sono riputati* rinunziare alla

(1) *Crimea* (nell'Universo) *Famin pagina* 13.

(2) *È nota l'* influenza quasi regia *esercitata dal famoso Diego Alvarez sui Topinambi nel Brasile* (*V.* l'Universo: *Brasile pag.* 37 *e seg*).

(3) *V S. Filippo*, *Compendio della storia di Sicilia e I, pag.* 9

(4) *V. nell'Universo la Crimea di Famin pag.* 7 *e* 8, *e il Müller T* 1, *l* 2, *pag* 67

(5) *Müller, T I*, l. 8. *Artaud*, *Italia* (*nell'* Universo) *p* 85

(6) *Famin: Ivi Regione Caucasia pagina* 46.

(7) *Müller, T.* 2, *pag.* 188 *e* 277.

(8) *Se fosse realmente legge di natura l' A. avrebbe detto francamente, è legge di natura che chi entra in un territorio altrui rinunzia alla propria libertà; ma qual orecchio non si sarebbe accapricciato allo udire un simile strafalcione? Quel* considerata *che non dice niente, aggiusta tutto*

« loro libertà naturale a sottomettersi. » Oh questa in verità è curiosa, che la libertà mia naturale venga legata così che io non possa più viaggiare senza rinunziarvi! e con qual dritto? « Affinchè, ri« sponde, se ricusano obbedir alle leggi « abbiasi dritto di considerarli come ne« mici » Come! si vuol dunque supporre il mio consenso per potermi maltrattare! Di grazia, signori associati, maltrattatemi se vi aggrada; commettetele una ingiustizia perchè io son libero: ma almeno non aggiugnete alla ingiustizia lo scherno dicendomi che ho consentito a codesta violenza *con una specie di convenzione tacita* (§ XII): questo è un *riputarmi* mentecatto o stupido, nè io mi curo di tal *riputazione*.

Or se di tante supposizioni abbiamo avuto bisogno solo per fabbricar un consenso di persone pacifiche, immaginate poi qual lambiccato di sottigliezze ci vorrà per creare il consenso fra due popoli nemici che si stanno scannando fra loro. Eppure se voi passate al capo 3, della seconda parte, voi vedrete un popolo che colle armi alla mano sta prestando il suo consenso e protestando la sommissione ai nemici nell'atto che ei si argomenta di sterminarli (§ VIII): « I vinti *vengono « riputati* aver *anticipatamente* prestato un « tacito consenso alle condizioni che loro « imporrebbe il vincitore. » E perchè? « Perchè si sono impegnati in una guerra « ingiusta ». Così i poveri popoli che nulla sanno ordinariamente dei veri motivi di una guerra, pagano il fio di una involontaria ignoranza col sopportar prima tutti i disastri di una guerra, e cader poscia *per propria volontà* in una disperata schiavitù: sì, si consolino: *per propria volontà*.

Ma, e se la guerra fosse giusta per parte dei vinti, e ingiusta per parte dei conquistatori? Il caso allora è più serio ed intricato; ma *non disperiamo della repubblica* (1): con qualche altra supposizione tutto si aggiusta « *si presume* che il « sovrano legittimo e suoi eredi abbiano « rinunziato alla corona (§ IX) . . . basta « che l'usurpatore abbia regnato pacifi« camente per qualche tempo per *dar luo« go a credere* che il popolo si accomodi « al suo dominio »: ed ecco tutto aggiustato; ecco combinati insieme due termini che una logica un po' schizzinosa avrebbe giudicati contraddittorj: ecco combinato un *consenso violento*, ossia *volontà violentata*; *quod erat demonstrandum*: giacchè questo ci avea promesso l'A. al principio di questo capo « Il *solo* fondamento le« gittimo di *qualunque* acquisto di sovranità « è il consenso o *la volontà* del popolo « (§ *I*)..... Si può acquistare la sovranità « *per violenza* (§ II). » L'assunto era scabroso, ma non può negarsi che l'A. *omne tulit punctum qui miscuit*.....

Giunto a sì alto segno il potere della logica ipotetica, più non avea se non una impresa da tentare, ed era il dimostrarmi che quanti vanno malfattori alla forca tutti vi vanno *pel patto* che *liberamente* hanno fatto. Ma questo volo parve al Burlamacchi sì ardito, che, perduta la lena, abbandonò le vie del mondo immaginario, e ricadde, Icaro novello, nel mondo reale (2): e guai ai miseri giustiziati se, Dedalo più robusto, all'uscir dal labirinto che egli avea fabbricato lo Spedalieri non avesse adoperato tutto il nerbo della sua dialettica a dimostrare questo ultimo paradosso. Sì: egli che nel capo 13 del lib. 1. § 3, ci ha dimostrato dapprima come sia possibile che il Cittadino *abbia ceduto tutto* eppure *non abbia ceduto nulla*, egli, dico, ha potuto agevolmente dimostrarci che se un malfattore va alla forca ci va in forza della sua volontà (3), senza di che l'amministrazione della giustizia sarebbe contro natura (4). Anzi potea di più dimostrare che ogni appiccato si è strozzato manu propria, imperocchè avendoci detto poc'anzi che nel patto sociale io individuo reale ho pattuito *con me ente astratto e collettivo*, e che *io sono quello che giudico, che voglio, che opero nel giudizio volere e operare sociale* (5) parmi evidente la conseguenza che io sarò ad un tempo e il carnefice e l'impiccato: in *astratto* impiccherò me *concreto*. Il che, non può negarsi, debbe essere consolante per quello sventurato che va al patibolo, giacchè avrà il conforto di morir *sovrano* quale lo formò natura, e di godere perfin nello strozzarsi un ultimo frutto del suo *dritto inalienabile di libertà*.

LXXI. Pongasi mente di grazia al *vero* stato della quistione che vien travisato dal

---

(1) *Gratiae actae quod de rep non desperasset* (*T. Liv. l.* 22).

(2) *P.* 3, *c* 4, § 4 « *Alcuni giureconsulti pretendono che quando il sovrano infligge pena ai sudditi lo faccia in virtù del proprio loro consenso* § 5 *Ma sembra difficile* assai *una presunzione di questa natura ». In verità ci vuol buono stomaco per inghiottirla*

(3) § 6, *e segg.*

(4) *C.* 12, § 3

(5) « *Le idee collettive non esprimono cose che realmente esistano.... sono soggetti di astrazione che si realizzano risolvendosi nelle menti, nelle volontà, nelle forze degli indivi« dui. Per la qual cosa se nella mente pubbli« ca che giudica, giudica la mia mente, e « nella volontà pubblica determina la mia « volontà*, se nella forza pubblica esegui« sce la mia forza » (*Dr d. U. lib I, c.* 13, § 3, *seg*) *parmi evidente che l' impiccato dalla forza pubblica si impiccò da se medesimo.*

difensori del patto sociale anche colle prove che recano in favore della loro opinione Quando pure essi riuscissero a trovar documenti che dimostrassero gli uomini essersi *sempre* associati per via di patto, avrebbero, non può negarsi, un gagliardo pregiudizio in loro favore, ma ancor non avrebbero *dimostrato* il loro assunto nè toccato il *vero* punto di cui si tratta. Non si cerca qui *il fatto*, si cerca *il dritto*: non si dimanda *se l' essere il tal uomo superiore dipenda da un patto?* ma *se* POSSA *uomo aver superiorità senza il* LIBERO (1) *consenso del suddito?*

Frattanto osservate terribil potere delle opinioni; su questa teoria sì assurda si appoggiarono e segretamente quasi tutte le rivoluzioni moderne, e palesemente le tre più famose: quella di Inghilterra quando innalzava al trono Guglielmo III (2), quella degli Stati Uniti nel celebre atto della indipendenza (3), quella di Francia nei dritti dell' uomo e del cittadino, e nelle costituzioni che poscia ne nacquero (4)

LXXII. E tali infatti voi vedete nella storia quelle popolazioni che per lungo tempo hanno conservato o conservano pur tuttavia l' uso di vita *nomade*: o scorrono, squadre desolatrici, le contrade più colte divorandosi le fatiche dell' agricoltore pacifico, come fecero al cadere dell'Impero quegli sciami di barbari che se lo ingojarono; o dimorano rare tribù disperse nei boschi e nelle montagne di America o nelle sterminate pianure delle *Steppe* ove gli stenti e la crudeltà vanno perpetuamente mietendo la popolazione (5)

All'opposto come si diedero a vita agricola quegli Unni feroci che aveano desolata l'Europa? « La resistenza che ad essi « opposero i re di Alemagna e i Margravj « di Austria li costrinsero a rinunziar alla « vita di masnadieri ... onde Geisa rivolse « i suoi sudditi alla vita sociale e alla agri« coltura » *(6)*. Come fissarono lor sede in Gessen i discendenti del patriarchi Abramiti? Spinti dalla fame che li spronava, e allettati dalle dolcezze di una regione uberiosa (7). E i Casci o prischi Latini « quando si ordinarono a stato sociale? « quando furono debellati dagli Etruschi « E allorchè questi domarono gli Umbri « ed altri popoli antichissimi dall a vita « *nomade*, l'Italia vide fiorire l'agricoltura, « il commercio, le arti *(8)*.

Il Romagnosi nell' opuscolo intitolato Primo assunto del dritto naturale al § IX sviluppa assai bene la *necessità naturale* che astringe gli uomini, almeno dopo un tempo determinato, ad abbracciar la vita agricola dovendo altrimenti o perire o distruggersi. Ma per pagare un tributo alla teofobia del secolo XVIII (9), che sembrò dice il C. de Maistre non poter mai dire intera e schietta una verità, Egli stabilisce la sua dimostrazione sul presupposto che « non esiste una potenza esterna superiore « illuminante l'uomo nell' ordine dei beni « e dei mali, sui doveri e dritti ec... la « quale sospinga ec *Dunque*, prosiegue, « ha dovuto precedere un lungo periodo « nel quale a forza di milioni di sperimen« ti, di errori, di vicende, l' uomo grezzo « ed ignorante è passato a *bel bello* allo « stato di *ragionevolezza* e di lumi . . . « Questo corso della di lui natura . . si « può considerare come una legge di fatto « della di lui natura Dunque il regime « della fortuna ... il diverso stato di in« fanzia, di fanciullezza, gioventù, e virilità « dei popoli è parimente una legge ne« cessaria di natura »

---

(1) *Dico* libero *perchè se il suddito è* obbligato *a consentire*, *la superiorità già più* non dipende dal patto *(577)*

(2) *Lo Statolder fece che si adunassero i rappresentanti della nazione i quali assunto il nome di convenzione dichiararono vacante il trono atteso che il Re Giacomo* violato il patto primitivo *statuito fra il sovrano e il popolo ec. Così Müller T 7, pag. 3, c. 353 E più chiaramente il Rapin T. XI, l 23, pag. 21. La chambre basse décida que le Roi Jacques ayant taché de renverser la constitution du Royaume en violant le* contract original *entre le Roi et le peuple.... ayant violé les lois fondamentales ec., le thrône était devenu vacant*

(3) (*Dei 4 luglio 1776*) *Noi abiamo per evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati uguali: che dal loro Fattore sono dotati di certi dritti inalienabili, nel qual numero sono e la vita e la proprietà e il procurarsi felice esistenza; che per assicurarsi questi dritti furono fra gli uomini istituiti i governi i quali riconoscono il legittimo loro potere dal consenso dei governati; che dovunque una forma di governo a tal meta è contraria il dritto del popolo è di cangiarla o di abolirla e istituire un nuovo governo ec* (*Roux-Rochelle storia degli Stati Uniti* (*Universo*) *pag* 211.

(4) *La France rompant avec le passé et voulant remonter à l' état de nature, dut aspirer à donner une déclaration complète des droits de l' homme et du citoyen déclaration célèbre placée en tête de la Constitution de 91* (*Thiers hist. de la revol Assemblée const* (1789), *pag.* 41.

(5) *Assicurasi presso i Nogai trovarsi quelle infermità che Erodoto afferma aver osservato presso gli Sciti*. per le fatiche della vita nomade *gli uomini divengono imberbi, tremolanti ec. ec* (*V. l' Universo: regione Caucasia pag* 46)

(6) *Müller, st univ. T I. lib* 16, *pag.* 613

(7) *Genes.* 45

(8) *Univ. pittor Italia pag* 31 *e* 44

(9) *V Introduz. T I, pag* 185 *et t* 2. *pag* 336, *ove egli se ne professa discepolo*

Che i popoli camminino in tal materia per le vie consuete di tutti gli altri esseri viventi i quali passano successivamente a stati più sviluppati, niuno vorrà negarlo. Ma che questo sviluppamento dimostri quel lungo periodo e quei *milioni* d'esperienze e d'errori, che abbia dovuto accadere *senza veruna superior potenza illuminante*; che l'uomo abbia dovuto passare *a bel bello* allo stato di ragionevolezza, dopo esser nato *ignorante, ignudo ed inerme in mezzo alla gran selva della terra*;.... queste ed altre simili proposizioni non sono soltanto empie perchè contraddicono la rivelazione divina, ma sono eziandio *storicamente* false, *filosoficamente* o inesatte o assurde, *personalmente* contraddittorie e incoerenti nel Sig. Romagnosi.

Sono storicamente *false*, perchè il Genesi ancor che non si voglia riguardare come libro ispirato, pure è di somma autorità storica; e il contraddirlo senza pur farne motto è una prova di animo lontanissimo da quella imparzialità sulla quale dovrebbe fondarsi e la storia e la filosofia politica. In questo punto poi il Genesi è corroborato da tutta la storia profana, come ci dirà fra poco lo stesso sig Romagnosi.

Sono filosoficamente *inesatte*, perchè una sana filosofia dee distinguere l'incivilimento morale dal materiale: che l'incivilimento materiale possa talora e nascere e per qualche tempo progredire senza esterni conforti è facile ad accordarsi, giacchè lo uom sensitivo lo promuove naturalmente, come naturalmente ne risente il frutto. Ma l'incivilimento morale è fondato su due elementi che ne rendono difficile e quasi impossibile non solo lo *spontaneo* nascimento in un popolo selvaggio, ma anche la conservazione in un popolo già colto: e questi elementi sono le *nozioni filosofiche* su cui la morale si appoggia, e la *lotta* del dovere contro il piacere, nella quale consiste gran parte del vivere morale. Questi due elementi sono evidentemente contrarii alle propensioni dell'uom sensitivo; or il sensitivo suol predominare sul ragionevole almeno nel maggior numero degli uomini, se non abbiano aiuti avventizii; dunque naturalmente parlando l'uomo nè sorge da sè a civiltà *morale*, nè vi dura a lungo *senza esterna potenza illuminante*. Onde, come ben nota il Villemain, negli ozii delle nazioni colte sempre nascono scettirismo ed epicureismo (1). Se dunque il Romagnosi volea sostenere lo *spontaneo* incivilimento, dovea almeno limitarlo al materiale, in tal sua tesi saria meno intollerabile; ed esprimere con maggior esattezza la sua proposizione.

Che se pretendea sostenere *anche nello ordine morale* l'incivilimento *nativo spontaneo*, quale insomma viene spiegato in quell'*uomo* IGNORANTE, *ignudo, inerme* che sorge *a bel bello a ragionevolezza e a lumi*, allora la sua tesi non è *inesatta* ma *assurda* essendo almen *moralmente* impossibile, come altrove si dimostrò, che l'uomo giunga a filosofare senza parlare, e a parlar senza maestro e senza società (330 seg) come confessa l'A medesimo. Or se senza società non si può parlare e senza parlare non si può nè formar società nè acquistar luce di filosofare, come potrà giungersi *senza esterna potenza illuminante* ad uscir da quello stato di ignoranza selvaggia? Il suo teorema dell'incivilimento *nativo senza esterna potenza illuminante* è dunque *filosoficamente* o inesatto o assurdo.

Personalmente poi è contraddittorio ed incoerente; imperocchè il sig. Romagnosi stesso ci disse altrove esser necessario « sbandire la prevenzione che ogni popolazione selvaggia possa almeno col corso « dei secoli elevarsi a civiltà *colla sola* « *propria energia* Questo pensiero sarebbe « erroneo .... Questo serva di avviso *a* « *quei male informati tessitori di civili* so- « *cietà*, i quali *mediante fantastiche spe-* « *culazioni* pretendono far sorgere ove « lor piace le città. Sappiano che la storia « non ci fornisce verun esempio di incivili- « mento *nativo* (ecco la storia d'accordo « col Genesi); cioè originario e proprio, e « ricorda solamente il *dativo*, cioè comu- « nicato ed iniziato per mezzo di colonie, « di conquiste o di tesmosfori..... Le no- « tizie rimaste dei primordii delle nazioni, « *tutte* segnano uno stato anteriore di na- « tiva barbarie, e la derivazione dell'in- « civilimento da gente straniera .... L'opera « dell'incivilimento è faticosa ad introdursi, « difficile a conservarsi, più difficile a « perfezionarsi, non perchè non sia di « esigenza naturale, ma perchè viene « *facilmente* soffocato, e *abitualmente* so- « verchiato da nemiche potenze. La bar- « barie per lo contrario non esige arte « veruna per essere *originariamente* in- « trodotta. Essa inoltre facilmente può in- « vadere un paese incivilito senza alcuna « esterna violenza, e finalmente colla « conquista FACILISSIMAMENTE si può far « perire la civiltà. » Sareie voi forse attonito di udir il Romagnosi così apertamente incoerente, e domanderete d'onde dunque è venuta la *civiltà* se non può nascere da sè, e non fu data da VERUNA *potenza esterna illuminante*? Rincuratevi, che *se la storia non fornisce* VERUN *esempio di incivilimento* (2) *nativo*, ben ve lo fornira

(1) *Deux philosophies sont nées toujours dans les loisirs des nations polies, le Scepticisme et l'Epicuréisme* (*Cours de litter* *ec* 14, *pag.* 47).

(2) *Logica del Genovesi con vedute fondamentali di G. D. Romagnosi* (*nella Biblioteca dell'intelletto. Milano* 1832) *Veduta sull'incivilimento pag.* 688 690

il Romagnosi: « Pel concorso delle più « felici circostanze in un paese *unico* prima « spuntò, crebbe e si diffuse lo incivilimento; « (di là poi) colla maniera sperimentata « efficace fu trapiantato di fuori ».

Molte cose vorrete voi qui domandarmi, io penso; come il Romagnosi *senza storia* e senza *fantastiche speculazioni* sia così *ben informato*: come quel *paese unico* creasse ciò che ad ogni altro è impossibile; quali fossero quelle felici circostanze che resero possibile l'impossibile; perchè queste non si possano rinnovare ma debbano accadere *una sola volta* nella serie dei secoli; come le conquiste e tante altre cause della barbarie non abbiano annichilato lo influsso benefico di questa *unica combinazione* dopo tanti secoli;.... Queste e tante altre interrogazioni abbisognerebbero di un Edipo che sciogliesse enigmi: di che lo mi professo incapace.

In quanto a me, pago di aver saputo dal Romagnosi medesimo essere impossibile l'incivilimento *natìo*; esser facile che esso si perda anche senza esterna cagione: inferirò da queste due proposizioni che l'altezza dell'incivilimento europeo, lungi dal mostrarmi un *lungo* periodo e *milioni* di sperimenti con cui l'uomo grezzo sia *passato ai lumi senza potenza esterna illuminante*, mi dimostra che è ben poco tempo che *questa potenza* ha parlato per illuminarlo, e che continua tuttavia a spargere sopra di lui i suoi benefici influssi. E se il sig. Romagnosi bramasse saper il nome di questa a lui ignota potenza illuminante, glie l dirà dalla cattedra di Parigi, autor non sospetto, il già citato sig. Villemain. « A' Londres, à Paris (poteva aggiugnere « anche *à Pavie*) le christianisme a été « souvent renié, méconnu; mais au loins « il s'étend avec la civilisation elle-même; « *qu'elle veuille ou non*, IL EST INSÉPA- « RABLE *de son triomphe*,... et au milieu « de toutes les puissances de l'industrie « humaine *s'établira de soi-même la reli- « gion* (1). Glielo ripeterà dal seno del « protestantismo razionale il Müller. » La « religione cristiana fu la elettrica scin- « tilla che trasse dall'intorpidimento i bar- « bari abitatori del Nord. » (2) Glielo « dirà dalla sua cattedra stessa il Roma- « gnosi *la istruzione morale cristiana* (ope- « rando di dentro con motivi superiori) e « la giuridica romana furono due antici- « pazioni di perfezionamento ... che coronar « dovea il futuro vivere civile della mi- « glior parte di Europa (3). E se ne bramasse una conferma *dal fatto* vada alla *place Dauphine*, e vedrà la più colta (dirono) delle nazioni europee, abbandonata per pochi giorni da questa potenza illuminante, mangiarsi arrostite, orribil passo, le sue dame e i suoi sacerdoti; vada alla Convenzione e vedrà un eroe della Repubblica presentar in omaggio alla patria i teschi sanguinosi aristocratici del padre e della madre, vada a Naoles, vada a Lione.... Ecco la civiltà umana senza esterna potenza illuminante!

(1) *Cours de litter. Leç. 15, T. I, p. 2, pag. 57.*

(2) *Stor. Univers. T. I, pag. 545*

(3) *Vedute fondamentali, l. 3, § 20, pag. 783*

LXXIII. Degna di riflessione è in tal proposito la spiegazione data dal Redentor medesimo al Preside romano che lo interrogava gioridicamente intorno alla sua sovranità. « Sì, gli rispose, io son re; pe- « rocchè venni nel mondo *affine di inse- « gnare la verità*, ed ogni seguace del vero « *ascolta la mia voce. Rex sum ego: ego ad « hoc veni in mundum ut testimonium per- « hibeam veritati; omnis qui est ex veritate « audit vocem meam* (4). Degna, dico, di riflessione è questa idea di regno fondata *sul vero* se si paragoni colla descrizione lasciataci dai profeti del regno del Messia, ove lo scettro e le armi si fanno consistere nella giustizia — virga *aequitatis* o *directionis* virga regni tui — accipiet pro thorace *justitiam*, pro galea *judicium* certum sumet scutum inexpugnabile *aequitatem* — judicare populum tuum in *justitia* ec. ec —

Questo carattere non dipende solo dalla perfezione *morale* del divino Legislatore incapace di mancar alla giustizia, ma dalla *natura* stessa della autorità *dottrinale* di cui la sua Chiesa, visibil suo regno, dovea ricevere le prime sue forme. Dalla natura di questa autorità deriva, come abbiamo dimostrato, che il governo spirituale è essenzialmente *fondato* sul vero e sul retto: justitia et judicium *praeparatio sedis* tuae: e mentre le altre specie di governo sussistendo principalmente per la forza, non di rado possono alterare la giustizia o perdere il dritto senza perdere tutto il potere con coi governano, nel governo spirituale se questa rettitudine cessasse cesserebbe non solo ogni dritto ma in breve ancor ogni forza. Nel che apparisce il gran beneficio compartito dall'Uomo-Dio ai suoi fedeli lasciando loro per infallibile interprete dei suoi voleri la Chiesa: essi vivono così sotto una autorità la cui esistenza suppone necessariamente la osservanza della giustizia; giacchè se la autorità spirituale divenisse tiranna cesserebbe di esistere (5). Non già che non possa la umana malizia abusare in qualche fatto particolare anche di questa autorità; ma questo abuso non può mai essere stabile senza

(4) *Jo: XVIII. 37.*

(5) *Il Damiron dice in altro proposito una gran verità: pour que le règne d'un sistème s'établit dans la societè il faudrait que ce sistème fut vrai d'une infaillibilité: L'infaillibilité seule justifierait la souveraineté. Hist. de la philos. pag. 53.*

distruggere la stessa autorità da cui nasce (1).

Il Legislatore divino ha dunque formato nella società cristiana quel capo d'opera cui da tanti anni vanno vantando e vanamente tentando nelle loro costituzioni fallizie i sofisti politici, IL POTER LEGISLATIVO INDIPENDENTE DAL POTERE ESECUTIVO. Nelle società lavorate da costoro a poco a poco il potere esecutivo impara l'arte di comprare i legislatori (2) e presto perdono la loro indipendenza: nella cristianità, le virtù personali e la grazia assistitrice insegnano al *corpo legislativo* a morire se occorra anzichè violare le leggi del giusto; il dominio temporale assicura al suo capo la indipendenza nel profferir i suoi oracoli; e la debolezza temporale di tal dominio ne impedisce i trascorsi, e lo costringe a non isperar salvezza e forza se non dalla verità dei dogmi, e dalla giustizia del governo.

Coloro che declamano talora, e sì accaniti contro i dominj temporali del Papa, hanno eglino mai riflettuto alla importanza di tal sua indipendenza? A dir il vero la provvidenza divina non abbisognerebbe del temporale per mantenerla, e la mantenne infatti nei primi secoli, e la ha mantenuta a dì nostri senza codesto appoggio: ma volendo servirsi di mezzi umani, potea trovarne uno più efficace a far sì che gli oracoli della chiesa fossero liberi da ogni influenza e perfino da ogni leale sospetto di umano suggerimento?

Un'altra osservazione decorre spontanea dalle considerazioni precedenti. Molto si è parlato delle *usurpazioni*, *prepotenze*, *pretese* ec., della *corte di Roma*, che sono ormai uno dei *luoghi comuni* di certa setta di politici i quali non la perdonano nè al merito di ingegno nè ai titoli di santità. Se io volessi prendere la cosa in burla, mi metterei qui a declamare contro le *invasioni e prepotenze* della repubblica di S. Marino; chè in verità il potere temporale dei papi, a fronte di quelli con cui cozzarono, ben potria paragonarsi alle forze di questa repubblica decaua. Ma i miei avversarj mi risponderebbero tosto le loro declamazioni non vituperar tanto l'abuso della forza che fecero i Papi della loro spirituale autorità. Or io domando: questo abuso in quella ampiezza e durata e violenza che gli avversarj suppongono (3) è egli possibile?—Possibilissimo, grazie alla rozza ignoranza di quei popoli su cui i papi gravarono il giogo—. Ma in questa *universale ignoranza* erano essi *soli* i veggenti? uscili or dal clero, or dal chiostro non trovavano essi in ogni tempo e nel clero e nel chiostro degli antagonisti che o imprestavano o vendeano ai nemici del Papa lumi, accortezza, influenza umanamente parlando non minore della sua? Frattanto il Vicario di Cristo, combattuto, spogliato, bandito, parlava ed era creduto, comandava ed era obbedito! non è egli forza riconoscere che in lui parlava il *vero*, comandava il *dritto*, giacchè niun altro appoggio gli rimanea di poter temporale? (342).—Che volete? tale era allora l'opinione perfino dei nemici della prepotenza romana—. In verità eran costoro i gran dabben uomini; eppure portarono vanto a di loro di avere pur qualche ingegno e capacità. Checchè ne sia, era dunque codesto l'opinare allora di tutti i grandi uomini: or io domando, come può farsi al Papa un delitto di averlo seguito, e di essersi regolato su questa norma, e di aver sacrificato e dominj e vita anzichè violare ciò che *da tutti* allora fu creduto giusto? Egli errava, dite voi, *col* suo *secolo*: or perchè bandir la croce addosso a lui solo?

Così io parlo per accordare a codesti animi prevenuti tutto ciò che domandano, e che ottenuto pur non giustifica le loro invettive. Non intendo però ammettere per vero il preteso *errore di tutti*: *nemo omnes, omnes neminem fallunt*. Quando le impressioni funeste del fanatismo protestante avranno ceduto il luogo al tranquillo giudizio della ragione e della storia, tutti gli spiriti imparziali ammetteranno le savie riflessioni del *Romagnosi* (4) il quale osserva 1. che *una religione* ILLUMINATA *ten-*

---

(1) *Ed ecco l'origine di quel sì giusto elogio dato dal Villemain alla legislazione della Chiesa « Il faut le dire, dût cette » parole déplaire, le droit canonique a été » la première émancipation de l'esprit hu» main: car émanciper l'homme... c'est le » faire passer du joug de la force a celui » de la morale, de l'obéissance aveugle a » la croyance, du supplice au repentir » (Villemain, Cours de littérat. leç. 14). Le « droit canonique chez plusieurs peuples se » fondit avec le droit commun et le tran« sforma... c'était de nouveau le pouvoir » législatif exercé par les sages (pag. 27).*

(2) *Sotto il regno di Elisabetta incominciò la corruzione delle elezioni dice il Müller: « Tommaso Longo fu per quattro sterline nominato da un borgo » St. Univ. T 2, pag 263 — « Est il possible que des « abus aussi révoltants puissent subsister? « Quel désordre, quelle ignorance, quelle cor« ruption! Je n'en juge que sur la voix « des Anglais mêmes » Così il Weiss pr philos. Lois en général pag 172 parlando della venalità dei deputati inglesi.*

(3) *Qualche abuso passeggiero poter accadere e per errore e per malizia già l'abbiamo accordato: ma tali abusi non potrebbero giustificare la veemenza delle costor diatribe.*

(4) *Vedute fondamentali l 3, § 20, pag. 731, segg.*

de costantemente a PADRONEGGIARE *le suste dell' uomo interiore* (1); 2 *che la sua voce sarebbe inutile senza l'organo di una corporazione venerata e* INDIPENDENTE; 3. *che nel suo ministero si mescola* INEVITABILMENTE *l' istinto al predominio*, giacchè ella DEE *far fronte alle esteriori vicende* DEGLI UOMINI *e della fortuna*.

Da questi principii, sostenuti in una opera politica non sospetta di parzialità per la religione, gli animi equi comprenderanno qual fosse *la prepotenza* della chiesa cattolica in quei secoli in cui ella DOVEA *far fronte* a barbari armati di tutte le forze della terra, e intolleranti di ogni freno alle loro passioni. Se la chiesa cattolica allora non avesse eseguito ciò che DOVEA e se avesse abbassata la croce agli adulteri di Germania, come la chiesa anglicana al drudo della Bolena, non si declamerebbe adesso contro *i focosi Ildebrandi*; ma dove sarebbe la civiltà europea?

Taccia dunque (e ben sarebbe tempo ormai mentre gli stessi protestanti han cominciato a cangiar linguaggio) (2) taccia il fiele dei sedicenti cattolici, e finiscano di predicare per disdoro della religione cattolica questo assurdo della loro filosofia, che possa un uomo senza *forza* e senza *dritto* piegar il mondo a proprii voleri E quei cattolici sinceri che dalla costoro arditezza ingannati si lasciarono persuadere un fatto sì incredibile incomincino almeno a dubitarne, e ricercando il vero non nelle moderne storie di autori accaniti, ma nei fonti genuini liberi da ogni partito si avvedranno ben presto quante volte codeste declamazioni si appoggiano o sulla aperta falsità or di fatto, or di dritto, o sulla pretensione ridicola di volere che i Papi e i popoli del secolo X giudicassero colle idee del sec. XIX.

LXXIV. Dissi *finchè sussiste per base della autorità il sapere*; giacchè ordinariamente parlando essendo proprio della menzogna lo svanire ben presto allorchè viene contemplata da vicino, tutte le società di errore, se giungono a *signoria*, perdono ben presto l' appoggio della dottrina che le formò, e adottano base più ferma nella sovranità territoriale o militare ec. Solo i Musulmani ci presentarono un trono sostenuto più secoli sulla base dell' errore; ma perchè, sentinella terribile, vegliava a sua difesa l' ignoranza armata di crudeltà. Anzi forse anche in quei secoli il dispotismo militare diedegli miglior appoggio, senza cui non avrebbe ottenuto, pur col sussidio della ignoranza, stabilità sì durevole.

Osservazioni analoghe a queste potremmo fare sull' impero della Cina ove l'autorità partecipa assai dello spirituale; ma vien sostenuta con mezzi men rei 1. dal bando contro gli stranieri che vi mantiene una specie di ignoranza patriottica; 2 da una certa verità di moral naturale, che forma il fondo delle dottrine cinesi. A questo stato si accostava prima di Pietro il grande la Russia allor semi-barbara.

L' Inghilterra sotto Arrigo VIII e Lisabetta, la Prussia e la Svezia nei furori del Luteranismo, la Boemia sotto gli Ussiti, la Grecia ai tempi dello Scisma trionfante, ci presentano delle immagini svariatissime della attività che esercita il principio di associazione *spirituale* mescolandosi in varii gradi al principio di autorità or *territoriale* or *militare*, e può dar campo ad un saggio che vi rifletta, a spiegar viemmeglio quanta e quale influenza debbano esercitare questi elementi sul carattere, o, come l' abbiam chiamato, sulla *fisonomia* sociale.

Ma quella fra le politiche società spirituali che necessariamente primeggia è la autorità temporale di Roma Chi ne consideri attentamente il nascimento, il progresso, lo stato presente, non può, benchè sistematicamente avverso, non ammirarsi, oltre il fine importantissimo a che fu ordinata, come accennammo poc'anzi (LXXIII), il magistero della provvidenza che la formò *per vie sì soavi* e pose sul trono quasi a lor malgrado i maestri della società cattolica.

Sudi che parli un protestante, e protestante a lei avverso. Qual fu la prima origine? della sovranità temporale dei Papi? la affezione del popolo a loro devoto: « Gli Imperatori di Costantinopoli volendo risolvere « quistioni teologiche.... inacerbirono gli « animi (3).. I pontefici zelanti non meno « nel difendere la fede che nel *proteggere* « *le prerogative dei Romani* (4) se gli al-

(1) « *Chiunque chiamò molte genti sotto una religione costituì sempre una vera sovranità* » (*Ivi*, pag 715)

(2) *Recentissima è la bella vita di Innocenzo III scritta da Fed. Hurter V. Annali di scienze religiose, vol. XI, pag. 374, Roma 1840. Mille altri potremmo citarne da Lutero Melantone e Leibnitz fino ai di nostri* (*V. Maistre du Pape. T 1, c. 9. Témoignages protestans pag 72*).

(3) *Muller, st. univers T. I, pag* 424.

(4) *Spieghi chi può perchè mai certe lingue e certe penne che alzano a cielo i Tell e i Washington, non sappiano rifinire di inveire contro questi proteggitori di Italia.* « *Nè solo di Italia : utile fu a (tutti) i* « *Sovrani delle selvaggie popolazioni che* « *rovesciaron l' impero la autorità della* « *Santa Sede ; poichè la lor possanza con-* « *solidò : e perciò essi riguardando come* « *tutore e padre comune di tutte le genti* « *cristiane il R. Pontefice posero ogni forza* « *a sostener la Romana corte contro i Re* « *di Alemagna intesi a procurarsi i dritti* « *della caduta dominazione occidentale* » (*Muller, T. 2, pag 65*) *Queste parole possono valere di commentario ad un altro*

« fezionarono ». Avranno abusato di tale affetto questi *ambiziosi* Pontefici? Dopochè (1) « andato a Roma Costante II, « levatine i capo lavori dell'arte e spogliato « persino il Pantheon del prezioso suo « tetto; accompagnato dalla esecrazione « dei sudditi, andò a depredare nella stessa « maniera Italia, Sardegna e Sicilia; i Ro- « mani intolleranti del giogo dei Greci, « che li riguardavano come barbari . . « sotto Bardane vennero in deliberazione « di non più obbedire all'imperatore..... « e a mal partito si sarebbero trovati i « partigiani dell'imperatore, *se a sedar il* « *tumulto non si fossero frapposti i preti*, « portando in processione la croce ec..... « Tentarono i Romani una seconda volta « di farsi indipendenti allorchè Leone Isau- « rico pubblicò un decreto contro le im- « magini .... Lo scegliersi novello impe- « ratore fu pure loro divisamento (degli « Italiani); *ma Gregorio II*, siccome uomo « accorto (2), *insinuò loro non esserne ma-* « *turo il tempo*; chè la grazia potea, toc- « cato il cuore all'imperatore, ricondurlo « alla fede ... Così l'Italia non riconobbe « imperatori e solo capo *di una possente* « *lega* RIMASE *il Pontefice* » *Rimase*, vale a dire si trovò superiore e indipendente di fatto in mezzo ad un popolo abbandonato in mano dei barbari dalla impotenza dei suoi Principi, che prima ne aveano stancata la pazienza colle vessazioni E come venne in mente a codesto popolo di voler loro superiori i Papi? (3) « In ciò gran « merito ebbero molti sommi uomini che « non interrottamente si succedettero nel « pontificato. Fra questi furono il corag- « gioso e dotto Zaccaria ec. ec. . . . una

—

passo dell'Autore medesimo (*T. I, pag* 607) *e forci comprendere con quali arti i Papi* padroneggiassero la pubblica opinione, *quando il lor nemico « evirati, messi alle « forche, arsi vivi molti ecclesiastici, rivolse « ad uso volgare i vasi sacri, fabbricò in « Sicilia una Moschea ai Musulmani (ne « mici sì fieri del nome cristiano*) ; . . . « *quando all' aspetto delle crudeltà eserci- « tate da Ezzelino luogotenente dell'impe- « ratore . . . le ribellioni in Italia ogni dì « rinascevano » : Qual meraviglia che allora i principi Alemanni, che* riguardavano il Papa come tutore e padre *dei cristiani, cedessero alle esortazioni di Innocenzo III la cui autorità* consolidava la lor possanza?

(1) *Muller, l. c, pag* 475, *e appresso pag.* 478 *e* 479.

(2) *Quanto veleno in queste tre parole! un fatto che porta a commendare la mode stia e lealtà del Pontefice vien trasformato in una finzione di un'anima vile e politica Ma andate a sperar buona fede da una mente preoccupata da pregiudizj*

(3) *Ivi, pag.* 480.

« raccolta di lettere che questi Pontefici « indirizzarono a lui (Carlo Magno) e al « padre di lui ben dimostrano come la « prevalenza che i Pontefici ebbero sul « loro contemporanei fosse un necessario « effetto della politica, dell'accorgimento, « della eloquenza per cui i medesimi si se- « gnalarono ». Le quali voci in bocca di un protestante dicono espressamente che sapienza, prudenza e dottrina indossero i popoli ad obbedir volontarj alla paterna loro voce: essi poi trovaronsi forzati per difesa dei medesimi a *stringersi in lega* contro i Longobardi *con Carlo Martello* (4) e con Pipino; il quale « vinto Astolfo lo « costrinse a cedergli una parte di sue « conquiste, che come troppo lontana dal « novello padrone fu poi affidata alla am- « ministrazione dello stesso Pontefice Ste- « fano III » (5) . . . Carlo M. confermò « poi » LE DONAZIONI *che da Pipino avea « avuto la Chiesa* » (6). Ecco per qual via, *a confessione di un nemico*, gli *ambiziosi* Maestri della cristianità, 700 e più anni dacchè dettavan leggi a tutto l'Orbe conosciuto, 400 e più anni dacchè vedeano pendere dal loro oracolo i Costantini, i Teodosj, i Marciani ricevettero dall'amor dei popoli e dalla generosità dei principi in un picciolo distretto d'Italia uno scettro da loro ricusato più volte. Non può negarsi che codesta *ambizione* non si diè molta fretta fuorchè nel meritare la sovranità: in quanto all'esercitarla durò ancor lungo tempo in una cotal riverenza all'impero già decaduto, che servì di nuova conferma della poca avidità con cui l'avea acquistata (7) Solo allorquando « tanto « oltre era giunto l'incivilimento in Italia « della imperial dignità che un Duca di « Benevento avea osato tener prigioniero « Luigi II, i Romani più non si curarono « che l'imperatore confermasse le elezioni « dei papi » le quali *per diritto* dipende- « vano unicamente dal clero e dal popolo».

Allora finalmente quando « l'Italia *ab- « bandonata dai Carlovingi*, perduta la « consuetudine e della obbedienza e della « libertà fu divisa fra una folla di potenti « signori; quando nè coraggio, nè destrez- « za, nè ardor guerriero (di grandi prin- « cipi) valsero a riornare concordia ed « ordine » qual meraviglia se i Pontefici non andarono a chiedere un giogo a qualche Duca lor pari e si rimasero in quella indipendenza in cui tutte quasi le città italiane?

—

(4) *Ivi, pag.* 481, *N.B Chi* si stringe in lega *già è superiore* di fatto, *e in faccia al suo alleato anche* di dritto.

(5) *Ivi, pag.* 482 *e* 483

(6) *Notisi quel* donazioni *che spiega che voglia dire superiormente* amministrazione.

(7) *Ivi, pag* 487 *e poi pag* 518 520 521

Abbiam voluto esporre più distesamente il lento progresso di questa sovranità, sì perchè dimostra mirabilmente il vero di nostra teoria, sì perchè molte prevenzioni sussistono pur tuttavia intorno a tal materia cui nulla può distruggere se non una *vera* storia imparziale e ben munita di autentici documenti. Mentre aspettiamo da qualche critica penna equa e coraggiosa un dono sì prezioso, ci parve alla men trista poterci valere come di autor non sospetto delle asserzioni del Müller Chi più bramasse può leggere il Bianchi, Sacra polizia della chiesa; il Maistre du Pape; il Pallavicino storia del Conc. di Trento, ed altrettali autori nei quali troverà citati i documenti di loro asserzioni: di che non ci sono ordinariamente cortesi (e ne hanno buone ragioni) gli accaniti nemici del Papi quando ne raccontano le *prepotenze*

LXXV. Necessaria dissi una qualche forma monarchica, giacchè la guerra senza unità di consiglio fallirebbe: e il fatto è sì evidente, sì notorio che basterebbe solo a giustificare quanto direm fra poco intorno alla efficacia innegabile della unità monarchica (553 segg.) E dalla evidenza appunto di tal verità dee ripetersi il ricorso alla dittatura che dappertutto si adopera quando il pericolo incalza. « Panticapea e Fanagoria colonie greche repubblicane sentirono il bisogno di sottomettersi ad « una autorità unica in presenza di un « nugolo di barbari ec (1). Fra i Germani « ciascuna tribù avea il suo principe... « ma in tempo di guerra nominavasi un « capo militare... Quando si diedero alle « conquiste bisognò prolungare questa au- « torità: onde caddero in dimenticanza la « libertà e la antica costituzione » (2). Il che conferma ciò che altrove si disse la autorità (480) lungi dall'essere *sempre* una prepotenza, esser ordinariamente implorata qual protettrice dell'ordine sociale e del debole oppresso (LV).

Dei Romani da cui fu istituita la dittatura; degli Ebrei e sotto i giudici, e nella prima elezione del Re, e sotto i Maccabei è inutile parlarne: i fatti son troppo noti. Notissimo ugualmente è l'esito infelice della guerra Siracusana condotta da tre capitani ateniesi.

In tempi da noi meno remoti i Barbari che invadono l'impero si mettono, ammaestrati dalla natura, sotto capitani supremi, quali furono gli Alarichi, gli Odoacri, i Genserichi, i Totila ec. ec. In seguito voi vedete « i Prelati e Baroni di Borgogna « spedire a Bosone di Vienna *pregandolo* « ad assumere il titolo di loro re, a farsi « lor protettore, ec. (3); la guerra tener « unite sotto un sol capo le turme selva- « tiche di Mogolli (4); i Russi lacerati da « fazioni *cercarsi* fra gli stranieri un prin- « cipe sottomettendosi al Normanno Ru- « rick (5); i Visigoti *scegliersi* a loro capo « Pelagio (6) I Danesi *per torsi alla specie « di incivilimento* a cui erano discesi *ultimo* « *tuiscono* a favore del loro re una specie di « dittatora dichiarando ereditaria la coro- « na (7): il popolo e l'esercito di Olanda « *chiede* altamente un capo a cui possa « fidarsi (8); i sudditi della Svezia acca- « gionando dei cattivi successi della guerra « i grandi ec.... dichiararono assoluta e « superiore alle leggi la real podestà » (9) Questi e tanti altri fatti, rinnovatisi fino a' dì nostri nella quasi dittatura di Napoleone, mostrano come il governo militare tenda a forma monarchica

Molti fatti consimili, anzi questi medesimi ben considerati possono dimostrare la forte influenza che deve esercitare la classe degli ufficiali più distinti in un popolo e verso un principe conquistatore; giacchè la superiorità tende naturalmente a collocarsi nelle regioni più sublimi (47) Infatti presso i Goti il loro capo e sacerdote non potea far la guerra senza il consenso dei suoi guerrieri (10). Presso gli Unni il Tanshu avea per consiglieri 24 capi comandanti ciascuno 1000 uomini (11): Gontieri fa parte di sue conquiste ad alcuni guerrieri « che lo soccorressero nel ren- « dere ereditaria la sua autorità; *e da « questi fratelli d'arme viene il corpo del « l'alta nobiltà* » (12): Goutranno volendo « afforzarsi contro il patrizio di Borgogna « cede parte di sue terre ai vassalli, che « sollevati a tanta possanza entrano poi in « lotta col loro benefattori (13) ». Bisogni consimili crearono e la feudalità Longobarda, e la preponderanza del parlamento inglese (14) e la aristocrazia elettorale in Germania (15)

Ma che vale moltiplicare attestati di storia, ove parla da sè la natura della guerra che abbisogna non solo di un *generale* ma anche di valenti ufficiali?

LXXVI La lega Renana e la lega Anseatica furono una specie di repubblica commerciante se si mira al precipuo intento con cui si formarono (16). « A questi « tempi (dal 1251 al 1273) appartiene la

(1) *Famin Crimea (Universo) pag* 8.
(2) *Müller, St. univ T.* 1, *l* 8, *pag*. 303.
(3) *T.* 1, *pag* 518

(4) *Famin Crimea (Universo) pag* 15
(5) *Muller T.* 1, *pag* 524
(6) *T.* 1, *pag*. 461.
(7) *T.* 2, *pag* 335.
(8) *T.* 2 *pag* 346.
(9) *Ivi, pag*. 384
(10) *T* 1, *pag* 317
(11) *Ivi pag* 304.
(12) *Ivi pag*. 426.
(13) *Ivi pag*. 434
(14) *Ivi pag* 470 370 623.
(15) *T* 2, *pag* 331
(16) *Müller, T. I, pag*. 608, *e T*. 2, *pag* 1

« confederazione delle città dell' alta Al-
« lemagna e di quelle situate sul Reno..
« per difendere il commercio e la indu-
« stria loro dalle usure degli Ebrei, dalle
« vessazioni dei potenti, dai soprusi della
« inferior nobiltà (1253).

« Non guari prima tutte le città com-
« mercianti della bassa Allemagna istitui-
« rono la lega Anseatica . . . . Per sì fat-
« te leghe, forti contro l' oppressione
« i borghesi e commercianti acquistaro-
« no ec. »

Venezia e ancor più Genova non erano esse vere repubbliche di negozianti? e la Olanda prima ancora di essere repubblica non vide più d'una volta i suoi negozianti trattare diplomatiche convenzioni, e metter mano alle armi? « Furon visti gli a-
« bitanti di Ypres battersi con quei di Po-
« peringen perchè contraffaceano i loro
« panni . . . . . Giacomo Artavelle fab-
« bricante di birra in Gand collegatosi con
« Odoardo III di Inghilterra ec. (1). Ag-
« giugnete a tali negozianti la indipenden-
« za; che più manca a farli sovrani? o
« repubbliche se sieno *società* mercantili?

Il Villemain nel suo corso di letteratura aggiugne una osservazione analoga a queste: « cette Angleterre même qui, suivant
« l' expression de Montesquieu, mêle le
« commerce avec l'empire . . . . son em-
« pire naissait de son commerce ». La conseguenza di questa osservazione del letterato Francese sarebbe che come una società di negozianti libera può divenire repubblica, così una repubblica può divenire una società libera di negozianti.

LXXVII Toglicte in mano la storia dei governi più complicati, e il vedrete complicarsi a poco a poco a misura che i fatti rendono e possibili i cangiamenti e diffidenti gli animi, e necessarj i rimedj Così l' Inghilterra riceve dapprima per necessità dal conquistatore Guglielmo un governo (2) militare; ne scuote in parte il giogo sotto l' usurpatore Enrico I che paga colla sua condiscendenza lo scettro accordatogli; le arti di Enrico II vanno scemando nuovamente nei baroni lo spirito di indipendenza, ma nell'avvilimento di Giovanni *Senzaterra* essi risorgono e lo astringono a firmare la magna-carta (3). Sotto Arrigo III il governo si va complicando per la influenza dei comuni, i quali vengono ammessi al parlamento: ma Arrigo VII colla *assegnatezza e buon ordine nell' amministrare se ne fa più indipendente.* Ben presto alla tirannia di Arrigo VIII succede la ribellione e tirannia di Cromwel; alfine dopo una serie di rivoluzioni il parlamento coglie il destro e nel donare a Guglielmo III il reame gli impone le condizioni che ei vuole (4).

Così Venezia nel 702 comincia a creare un Doge (5); nel 1268 le turbolenze di Italia preparano la serratura del consiglio eseguita poi 30 anni più tardi · nel 1310, la congiura di Tiepolo fa nascere il consiglio dei dieci (6), e appresso di mano in mano si veggono spuntar nuove istituzioni a norma delle nuove emergenze.

All' opposto gli stati nascenti sono ordinariamente semplicissimi: amor reciproco che stringe i primi associati, o abbandono totale in mano di un valoroso che li difende e li ama, non danno luogo a palleggiare o a diffidare Per questo negli stati ove la società non è scossa da rivoluzioni ella conserva la semplicità delle forme natìe, e cammina anzi per consuetudine che per leggi: così eransi conservate fino al principio di questo secolo nella Spagna, così si conservano tuttavia negli stati di Savoia ove niuna grave discordia cittadina si introdusse mai a spargere diffidenze fra le persone sociali. Così rimasero *poco definiti i limiti della autorità reale in Isvezia variando secondo il valor personale dei sovrani* (7) finchè nella rivoluzione che portò al trono Ulrica sorella di Carlo XII, questa dovette sottomettersi alle condizioni imposiele. Così fu indeterminata la costituzione di Ginevra finchè la buona fede dei cittadini fu corrisposta dalla lealtà dei suoi governatori (8). Così i Re di Boemia furono astretti a giurare la difesa dei privilegj nazionali quando la moltitudine dei forestieri cominciò a dar ombra alla nazione (9).

In somma il fatto è coerente alla teorìa: non si cerca mai di opporre ostacoli al potere per sè benefico (437) della autorità se non quando si incomincia a trovarne, o a dritto o a torto, pesante il giogo; nè può trovarsi pesante pria di addossarselo. Dunque le pretese leggi *fondamentali* non sono ordinariamente patti primitivi da cui sia nata quella società, ma correttivi dei disordini che si credè ravvisarvi.

Quando dunque il Burlamacchi (10) ci dice *leggi fondamentali* di uno stato essere *quelle condizioni colle quali un popolo affida al principe la sovranità*, egli parla al suo solito sistematicamente, e dimostrata la falsità del sistema (537 segg) cade la

--

(1) *Müller, St. univers*, *T II*, *pag*. 3.
(2) *Ivi*, *T I*, *l* 15, *pag* 570 *e segg*
(3) *Ivi*, *pag* 633, *lib*. 16.

(4) *Ivi*, *T* 2, l. 22, *pag* 354 *E fra le altre la tirannica condizione della* religione dello stato.
(5) *Ivi*, *T*. 2, *l*. 17, *pag*. 19.
(6) *Ivi*, *pag*. 55.
(7) *Ivi*, *T* 2, l. 20, *pag* 278 *e poco appresso pag* 383 *Altrettanto dicesi del Portogallo*, *T. I*, *pag* 630
(8) *Ivi*, l 19, *pag*. 232
(9) *Ivi*, *T I*, *l*. . *pag* 614.
(10) *Burlam*, *dr. pol* *p. I*, *c*. 7, § 36.

sua definizione, smentita *dal fatto* in tutti quegli stati ove la autorità è nata senza *libera* determinazione dei sudditi (446): e questi senza fallo sono i più. Niun patto facea la Spagna con Pelagio, o con Arrigo I il Portogallo quando con un pugno di valorosi lor portavano libertà dagli Arabi (1); niun patto far potea con Clodoveo la Francia espugnata, con Wasa la Svezia affrancata, con Pietro I la Russia quando ricevea dall' assoluto monarca la legge *fondamentale* (2).

In quanto a me se ricercar dovessi una vera legge fondamentale degli stati, altra non ne vedrei se non *il dritto risultante da quelle circostanze di fatto in cui si forma una sovranità* Questi fatti determinano certe relazioni epperò certi dritti (348): su questi dritti *anteriori* alla sovranità si appoggia la sua legittimità: questi dunque ne sono le vere leggi *fondamentali* a cui la società è naturalmente sottoposta, e che non sono in balia di lei Le vere *leggi* fondamentali di una società esistono dunque prima che si scrivano, e prima che sia formata la società che dovrebbe scriverle; e la società che le scrive, dee scrivere *ciò che è* non già *crear* ciò che vuole.

Così per es. le provincie unite di America nel famoso atto di indipendenza che altro fecero se non dichiarare (fosse vero o falso non lo decido) che in forza delle ingiustizie della metropoli esse *erano* disobbligate dal dipenderne, e trovavansi fra di loro (*erano*) in relazione di uguaglianza (461) legate per interesse e risolute per volontà a sostenersi reciprocamente? La legge *fondamentale* degli Stati Uniti *nata dal fatto* è dunque di essere una repubblica (125) di società confederate ciascuna delle quali ha il suo modo di governo municipale, e concorre al ben comune con comune consiglio. Questa può dirsi legge veramente *fondamentale* di questo stato perchè niuna umana autorità può sorgere colà se non sulla *base* di questo dritto: onde se alcuna delle provincie pretendesse arrogarsi il primato, ella struggerebbe le fondamenta colà dell' ordine sociale. All' opposto le forme che si è data da se stessa la repubblica tanto son libere adesso quanto furono libere nel primo istante in che essa se le creò.

LXXVIII. Veggasi in tal proposito il confronto delle due dottrine nella nota LXI: essa può mostrare la differenza immensa che passa fra le due classi di difensori del patto sociale da noi qui distinte, e che molti sembrano confondere. Così per es. il Villemain dice francamente che S. Tommaso nel suo trattato *de regimine principum* scioglie colla *sovranità del popolo* le quistioni fra il sacerdozio e l' impero. Io suppongo che questo letterato non si sarà dato briga di leggere quell' opuscolo, il quale in vero non è un modello di lingua ciceroniana; e si sarà contentato di qualche poco fedel citazione. Ma se l' avesse letto in fonte, avrebbe osservato che il Dottor d' Aquino è lontanissimo dalla dottrina del *popolo sovrano* (checchè ne dica lo Spedalieri, di cui rivedremo altra volta (sezione 2) le stiracchiate sistematiche interpretazioni): avrebbe osservato nel libro 3, ai capi 1, 2 e 3, ogni autorità derivarsi da Dio come *primo essere*, come *primo motore* e come *ultimo fine*: La soluzione poi delle quistioni accennate derivarsi da tutt' altro principio che dalla sovranità del popolo, nel c 10 del libro stesso.

Che se talvolta ha supposta nel popolo una qualche sovranità, ciò in soltanto in certi casi particolari perchè da saggio filosofo egli seppe distinguere la autorità *concreta* dalla *astratta* come noi pure abbiam fatto (466 segg). Così nella sua somma teologica (3) dopo avere dimostrato che la legge dee stabilirsi da chi ha cura del bene comune, passa poi (4) a spiegare che *se la moltitudine è libera* può colla sua consuetudine dar legge, perchè in tal caso il governante è un *vice gerente del popolo, gerit personam multitudinis* Se poi *il popolo non è libero* (5) allora non potendo esso abrogare o far leggi, la consuetudine non ha forza se non in quanto si suppone tollerata dal legittimo sovrano: *in quantum per eos toleratur ad quos pertinet legem imponere*. Nel che il S Dottore è coerente a quanto avea prima insegnato (6): « Est de « ratione legis ut instituatur a gubernante « communitatem . . . *Quando civitas gubernatur ab* uno secundum hoc accipiuntur « constitutiones principum; aliud regimen « est aristocratia ec.

LXXIX Queste ragioni, che più d' una volta mi sono state obbiettate da chi volea sinceramente conoscere il vero, venivano insieme appoggiate dalla autorità di uno dei più grandi filosofi che fiorissero nella ultima età scolastica, l' esimio Suarez (LI) da cui son tratte quasi a verbo a verbo. Egli asserisce espressamente (7):

1. Che *potestas politici principis est a Deo* (*c.* 1, § 6).

2 Che *agnoscitur dictamine naturalis rationis in humana communitate ut proprietas consequens creationem* (*c.* 2, § 3).

3. Che *nulla ratio cur determinetur ad unam personam* (ib § 7).

4. Che per conseguenza *datur communitati quamdiu . . . . aliud non decreverit, vel*

(1) *Müller, st. univ T I. pag.* 461.
(2) *Ivi, T. II, pag.* 394.

(3) *I.* 2 *Q.* 90 *a* 3, 0.
(4) *Ib Q.* 97 *a* 3 *ad* 3
(5) *Si non habeat liberam potestatem condendi legem*
(6) *Q.* 93, *a* 4, 0
(7) *Defens contra Reg. Angl Lib.* 3

ab aliquo potestatem habente mutatio facta non fuerit (ib. § 9).

5. Che per ultima conseguenza *democratia est quasi naturalis* (ib. § 8), ma *potest communitas tali potestate privari ab habente titulum justum* (ib § 9).

E queste ultime due proposizioni ci mostrano che in sostanza egli tenea, sebbene confusamente e senza rendersene piena ragione, le dottrine da noi sostenute, e distinguea un *essere astratto* (1) *di società uguale* dalla società *concreta* ove potea *ab aliquo potestatem habente* introdursi la disuguaglianza. Altrimente chi mai avrebbe potuto rapire alla società ciò che le compete per natura? Parimente al § 19 ove mostra come può formarsi, anzi come forse realmente si formò in molti regni (2), stabilisce che la società potè trovarsi fin dal suo nascere sotto governo monarchico: *regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt*. E ne reca in pruova, come appunto abbiam fatto ancor noi (509 segg), il naturale propagamento della famiglia *ut v. g. in familia Adae vel Abrahae principio obediebatur tamquam patrifamilias: postea crescente populo potuit subjectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi tamquam regi*.

Nè dee recar meraviglia se in quel secoli ingegni anche straordinarj abbiano potuto in ciò esprimersi con minore esattezza; mentre ancor non avean ricevuto in tal materia dalla Esperienza quelle terribili lezioni che essa dettò sì chiaramente alla età nostra con voce di tuono e con luce di fulmini. La meraviglia sarebbe se noi con tal magisiero ancor potessimo essere o sordi a tal voce o ciechi a tal lampo.

LXXX. Dissi PRINCIPALMENTE *se posa in territorio stabile*, per non entrare in una quistione grammaticale intorno al vocabolo STATO, attribuito da alcuni alla *società civile* in generale (3) da altri limitato alla medesima quando ella sia radicata in fermo territorio (4). La quistione è tutta pei compilatori di vocabolarii, nè credo doverml arrestare a trattarla.

LXXXI. Sì certamente: la dimostrazione è una delle più curiose che io mai mi abbia lette. L' A. incomincia collo stabilire *niun poter assoluto esser legittimo se non è infallibile*. Poi scorrendo per tutto l' universo e non trovandovi se non ragioni infallibili, mette il suo lettore in una quasi disperazione di trovare un potere assoluto. Ma no; dopo lunga sospensione si ricorda che Dio è infallibile; dunque conchiude la Ragion divina sola ha dritto al potere assoluto.

Se non che, qual pro di aver fatta questa grande scoperta? Dio, dice l' A. (da vero Cristiano come ei si professa) Dio non è mai sceso in terra a conversar cogli uomini (5): come dunque potranno gli uomini divenir infallibili partecipando alla ragione divina? *Nous allons essayer de résoudre la difficulté*. Egli si accinge alla difficile impresa di conquistare la *infallibilità*, e fa osservare a tal fine che « *la ragione » assoluta benchè non abiti in terra pure » illumina la terra*, e che sebbene *non vi » sia in terra ragione infallibile pure vi sono » principj infallibili; trovati i quali abbiam » trovato il giudizio di Dio sui destini della » società, cioè un principio infallibile di » governo* ».

» Or questi principii esistono nella co» scienza di ciascun individuo e in quella » del genere umano. Dunque noi abbiamo » trovato il principio infallibile di governo » che trae a sè la autorità assoluta (6)».

Sì l' *abbiam trovato*: εὕρηκα! e grazie al signor Cousin niuno potrà più rinfacciare al *Gallicani* di negar la *infallibilità*: noi che cercando poc' anzi per l' universo col lanternin di Diogene non potevamo *trovare un solo infallibile* (7) ne abbiamo ormai tanti che più non vi troveremo *un solo fallibile*, giacchè *questi principii esistono nella coscienza di* CIASCUN INDIVIDUO.

Domanderete voi forse quali sono questi principii che rendono infallibile nel pensare e assoluto nel comandare L'A. ne presenta una breve enumerazione in un compendio dei *dritti dell' uomo e del cittadino* (di felice memoria), e vi mostra come la esistenza umana *non perdendosi come altre esistenze nella vita universale* (8), ha dritto ad essere rispettata e protetta dallo stato; che lo stato è obbligato a consecrar con una legge la libertà di pensare, di *parlare* e di *pubblicare*; che farà bene di ammettere tutti a *tutti* gli alti impieghi (9) altrimenti si tarpano le ale ai grandi ingegni; che le offese personali debbono sempre punirsi *ugualmente* qualunque sia l'offensore o l' offeso; insomma vi pianta qui un seme di codice, rivelato a lui *per rivelazione indiretta ma profonda* dalla Ra-

---

(1) *Vi solius rationis* (c. 2, § 7).

(2) *Fortasse multa regna ita inceperunt*.

(3) *Burlam., Dritto nat part* 2, c 6, § *I*.

(4) *Romagnosi, Veduta fondamentale sull' incivilimento al fine della Logica del Genovesi*.

(5) *La Raison divine* (*dissent ils*) *s'est révélée.. Rêve d' imagination* (pag. 447) *a parere del signor Cousin sarà dunque un* rêve d' imagination *il Verbum caro factum est et habitavit in nobis*.

(6) *Pag.* 448, 449.

(7) *Pag.* 447

(8) *Questa* vita universale *debbe essere la sorella della* ragione universale: *certo, il casato è lo stesso*.

(9) *Non dice se anche le donne al bastone di Maresciallo*.

gione assoluta (1), nel quale se tutte le proposizioni non sono ugualmente *vere*, tutte almeno sono ugualmente *infallibili*

Trovata così la infallibilità e il poter assoluto, voi ben vedete come il governo costituzionale può divenirne esclusivamente il padrone. Basta scrivere a lettere d'oro codesti principii sul frontispizio del codice, eccolo tosto infallibile ed assoluto: Il n'y a qu'à recueillir tous les principes rationnels .. et à les inscrire en lettres d'or en tête de toute législation .. Voilà ce qui fait la beauté de tout gouvernement constitutionnel! » (2). Come vedete, il ritrovato è economico; tutta la spesa si riduce a un po' di *indoratura*; e la Convenzione nazionale che, per risparmiar un po' d'oro, scrisse i dritti dell'uomo sul suo codice a caratteri di sangue, perdette per un nonnulla, per una meschinissima spilorceria la infallibilità e il poter assoluto.

Due cose ancor vi restano da dimostrare perchè sia ormai evidente l'assunto del sig Cousin che *solo* il governo costituzionale rappresenta la ragione assoluta: dovrebbe cioè dimostrarsi 1. che niun altro governo può scrivere sui codici codesti principii a lettere d'oro; 2 che nei governi costituzionali quando sono scritti son anche praticati.

La prima proposizione l'A. non ha pensato a dimostrarla, onde non posso soddisfare la curiosità del lettore La seconda non solo non la dimostra, ma dimostra espressamente il contrario « Una costitu « zione, dice, una *grande* costituzione (3) « è il Vangelo dei dritti sociali, epperò è « superiore ad ogni potere umano Ma ba- « date: perchè sia tale bisogna proprio « che ella sia il simbolo della ragione as « soluta: *il faut qu'elle soit le simbole des* « *principes mêmes de la raison absolue*. Se « non rappresenta che un giudizio della « ragione individuale o *anche della univer-* « *sale*, ella non è che una finzione. Or « niun poter umano può essere perfetto « interprete della ragione assoluta; molti » principii non sono passati in pratica, al- « tri coi costumi presenti sono impratica- « bili (4) ». Dunque... la conseguenza è chiara: dunque una *grande costituzione* non esiste, non può esistere nel secolo presente, non potrà darsi mai fra gli uomini interpreti inetti della Ragione assoluta. Infatti secondo lo stesso Cousin la costituzione inglese ha conservato molti privilegj e costumi barbari, la costituzione americana serba la schiavitù, la francese ha molte lacune, a pag. 450. Sebbene (sia detto a sua gloria) nella seguente p 451, ella è quasi completa e vi mancano soltanto *alcuni principii* (5), piccola bagattella come ognun vede.

Ecco in qual modo il nostro A. ha dimostrato che i governi costituzionali sono i primi in cui la ragione assoluta sia stata rappresentata con verità, e sono per conseguenza superiori ad ogni altro governo; giacchè in ogni altro governo comanda o la forza o la volontà, ma in questo comanda la ragione assoluta Non si negherà, spero, che ella non sia una dimostrazione *curiosa*; ma lo aggiungo inoltre che ella è poco filosofica, ed ecco perchè augurerei al Cousin che ella fosse piuttosto del Compilatore che dell'Autore di cui porta il nome. Per dimostrare anche questa asserzione, basta spogliar la dimostrazione cousiniana delle vesti teatrali in cui ella comparisce in quella sua grandiloquenza natia, e ridurla alla nudità di severa filosofia. Eccola ridotta in tal forma, e corredata di poche osservazioni, che dopo il tanto che si è detto in questa opera intorno alla natura della pubblica autorità speriamo essere sufficienti a dimostrarne la insussistenza.

1. Qu'est ce que la souveraineté? c'est le droit (pag. 445).

2 Je n'ai droit qu'autant que j'ai la raison pour moi (p 446).

3 La raison est donc le seul principe de la souveraineté (ivi).

4. Nulle raison (sur la terre) n'est infaillible (pagina 447).

5. Donc nul pouvoir absolu n'est légitime (ivi).

6. Nous voilà conduits par la logique à la nécessité d'un gouvernement modéré

7. Mais tout gouvernement modéré contient un germe d'hostilités: et le pou-

---

(1) *Nous l'avons trouvé dans la révélation indirecte mais profonde que la Raison absolue a faite à tout homme* (pag. 449).

(2) *Ivi*, vol. 2

(3) *N. B* quel grande: « *une Constitu-* « *tion, une grande Constitution n'est pas moins que les principes fondamentaux de la sociabilité humaine» Se la Costituzione fosse piccola o mezzana non basterebbe a rendere infallibile ed assoluto.*

(4) *Que de principes n'ont pas encore passés dans la pratique! Combien d'autres resteront dans l'état d'abstractions tant que les moeurs sociales n'auront pas changé!* (pag. 451)

(5) *Forse non capirà il lettore come il Sig. Cousin sappia così esatto il deficit del codice costituzionale a paragone di quello della Ragione, mentre niun potere umano può essere perfetto interprete della ragione assoluta; eppure se non conosce tutto ciò che Ella insegna, sembra non poter conoscere ciò che ne manca nella costituzione Ma ricordiamoci che* la ragione assoluta si manifesta a ciascuno con una rivelazione indiretta, ma profonda *e la difficolta svanisce; il Sig. Cousin ha saputo penetrare in questo* profondo, *e trovar nel pozzo la* sapienza.

voir qu'on y oppose est faible, aveugle ec. Il faut donc chercher une puissance supérieure (448)

8. La raison absolue est le seul médiateur (ivi).

9. Elle n'habite point ce monde, mais elle s'y manifeste.

10 Pour en découvrir les principes il ne faut qu'interroger la conscience de l'individu et celle du genre humain (ivi)

11. La raison humaine appuyée sur ces principes juge avec une absolue autorité (p. 449)

12. Une constitution n'est pas moins que la formule des principes fondamentaux de la sociabilité humaine (p 449).

13. Le gouvernement constitutionnel est le gouvernement même de la raison dont il a promulgué les principes (450). Ecco la conclusione.

Or esaminate questa serie di proposizioni voi la troverete vacillante perfin nella base, giacchè che cosa intende l'A. per poter *assoluto*? il potere tirannico di Hobbes? ma in tal caso come può asserire che il mondo è stato governato sempre da *tal* potere: *Pendant bien des siècles c'est un pouvoir absolu qui a gouverné les peuples?* (1) Intende un potere ossia *autorità* non divisa fra molti ma concentrata in un solo? ma in tal caso come ei parla del poter assoluto dei repubblicani di Rousseau? (2) Sarebbe certamente stato opportuno il dichiarar al principio che cosa intendea per poter *assoluto*, affine di chiarire la sua opinione.

In quanto a noi, noi dichiareremo francamente il parer nostro: se per *assoluto* si intende *poter di un solo*, diciamo che il *dritto di ordinare* in una società può essere or *assoluto* or no, può appartenere or a uno or a molti (524 segg.) Se si intende *una autorità* che può comandare il disordine, diciamo che *niuna autorità* ha potere assoluto Se si intende una *autorità* a cui i sudditi non possono resistere, diciamo che tutte le autorità hanno potere *assoluto* (747)

Passiamo avanti: la 1. proposizione è un errore: se *la sovranità* fosse *il dritto*, ogni dritto sarebbe *una sovranità*, epperò chiunque fosse in possesso di *un dritto*, sarebbe in possesso di *una sovranità*, sarebbe *sovrano*: sovrano il bifolco del suo aratro, sovrano il ciabattino delle scarpe che rappezza, sovrano il pezzente dei cenci che veste. No: la sovranità è *un dritto* ma non è *il* dritto. E qual dritto è la sovranità? è il dritto di ordinare a ben comune una società pubblica indipendente (502 segg.)

Dal che apparisce che equivoca è la terza proposizione: *la ragione* è *il solo principio di sovranità*. Essa può significare che chiunque non ha *il dritto di comandare* non è sovrano; ed è verissimo: può significare che un Sovrano, se talvolta erra, comandando per ben comune una cosa che tornerà in danno, non deve in ciò essere obbedito; ed è non solo falso ma rovinoso per la società, e contrario alle prime idee di *sovranità*, giacchè rende il superiore regolabile dalla moltitudine, mentre *per essenza* esso dee regolarla. E guai a quel l'esercito ove tali dottrine allignassero! ogni soldato potrebbe e giudicare del suo generale e disobbedirlo

La legittimità del potere dipende dunque non dalla *infallibilità* della mente regolatrice, ma dalla certezza del *dritto di comandare*: quando questo dritto è *certo* i sudditi debbono obbedire ovunque una autorità superiore *ugualmente certa* non lo collida Falsa è dunque la 5 proposizione appoggiata sul supposto che la obbedienza nasca dalla infallibilità; e per conseguenza cade anche la 6 L'A. confonde qui l'esser *creduto* coll'essere *obbedito*; la fede non può darsi che al vero *certo*, ma l'obbedienza può accordarsi per ben comune anche a ciò che certamente è falso. La chiesa dunque che comanda di *credere* debbe essere *infallibile*; ma il governo politico che impone di operare esternamente, basta che abbia *certo il dritto* di comandare, giacchè con questo dritto egli lega le volontà *creando il dovere* (346) (se pure il suo dritto non venisse in collisione con altro più eminente e gagliardo).

La 8 proposizione che pretende stabilire un *conciliatore* fra l'*autorità* e i *sudditi*, e la 10. che costituisce *conciliatori* i principii della coscienza, sono proposizioni su cui si appoggia una dottrina o assurda o anarchica; *assurda* se pretende che possano governarsi i popoli con principj generali e aforismi politici; *anarchica*, se pretende che il sovrano si metta a disputar col popolo per dedurre da questi aforismi le leggi e i comandi particolari, e che il popolo non debba obbedire se non è convinto.

La proposizione 11. è (mi si perdoni se il vero qui sembra una ingiuria) o *falsa* o *insipida* o *ridicola*; *ridicola* se dà la infallibilità ad ogni uomo dopo averla negata al genere umano; *insipida* se intende dirci che la ragione umana giudica bene quando non isbaglia; *falsa* se suppone che la mente non isbagli mai quando parte da qualche principio vero

Le proposizioni 12. e 13. concludono degnamente questa serie dicendoci che una costituzione è il *governo* della ragione perchè *dice di* voler governare secondo ragione.

Che se vogliamo penetrare all'intimo nella mente dell'A e interpretare quei lampi di vero che egli vedea ma che ha

(1) *Pag.* 453. *Leçon* IX.

(2) *Pag.* 443. *Leçon* VIII.

spiegalo sì confusamente, parmi che egli abbia attribuito al governo costituzionale, ciò che è proprio di ogni governo Ogni governo è esercizio di autorità; l'*autorità* è un *dritto di ordinar* i suoi al ben comune; *dritto* è un *potere secondo ragione*. Dunque la autorità è doppiamente secondo ragione: 1 nel suo principio *generico* che è il *dritto* ossia *potere secondo ragione*: 2 nella sua ragione *specifica finale* che è *ordinare*, atto della ragione Se mancano (343 segg) i *titoli* del dritto non vi è sovranità, perchè le intelligenze associate non sono vincolate; e in questo senso è vera la proposizione 2 dell'A Se esiste la sovranità ma comanda *contro l' ordine* morale ella non *ordina*, dunque non esercita un atto di *autorità* (*dritto di ordinare*) e, *se il disordine morale sia evidente*, non deve essere obbedita Ma quando una autorità *certa* comanda cosa *non evidentemente contraria* all'ordine *morale*; allora ogni autorità è *assoluta*, perchè ripugna *in termini* una *autorità* cui si possa *ragionevolmente* resistere; giacchè questo sarebbe un *potere* SECONDO RAGIONE *muovere delle volontà, le quali* SECONDO RAGIONE *potrebbero non muoversi*

Dunque il raziocinio metafisico dell'A., che si riduce in sostanza a dirci il governo costituzionale è un governo *secondo ragione*, può applicarsi ad ogni altro governo.

Se egli volea mostrarci il suo assunto, dovea provarci che nel governo costituzionale o è più certa la legittimità, o è meglio osservato l'ordine morale. Ma finchè egli non ci dà questa dimostrazione ci permetta di riverire in tutti i governi *legittimi* una autorità *assoluta*, e in tutti i loro *giusti* ordinamenti un oracolo della ragione.

LXXXII. Infatti il Romagnosi (Genesi del dr. penale § 408) dopo aver detto che *la qualità per cui il delitto può di fatto essere oggetto di pena consiste nella attitudine che egli ha di cedere alla pena*, soggiugne che *se col minacciare ed infliggere pena ad esseri irragionevoli fosse possibile distornar i mali che da essi derivar ci possono, ciò sarebbe ragionevole* Sembra dunque che veramente la *pena* secondo lui prescinda *totalmente* dal riordinamento morale; epperò che presentino una stessa *idea* la punizione che si dà all'uomo pel delitto, e quella con cui si distingue il *bruto* dal replicare atti a noi nocivi E tale infatti è la conseguenza della sua teoria; giacchè secondo lui il dritto penale non è se non dritto di difesa; la difesa riguarda soltanto il bene di chi si difende; dunque il dritto penale riguarda soltanto il bene di colui che lo maneggia

Or per poco che si consulti internamente il senso morale, ognuno si avvede che il *bruto* non è capace di *gastigo* propriamente detto, bonchè la pena che gli si infligge sia capacissima di difenderci dalle sue offese Si batte il cane che ha lordata la stanza, si batte il gatto che ci ha addentato l'arrosto, perchè non tornino al vezzo altra volta; essi cedono e si divezzano; eppure il cane e il gatto sono agli occhi nostri tutt'altro che un reo alla berlina o un disertore alla vergata

Dunque il *castigo* involge a giudizio del senso comune un principio morale per cui non è *pura* difesa. Replicherebbe forse il Romagnosi che egli ha ammesso un *elemento morale* nella colpa, la quale scemali i dritti del colpevole gli ha resa *applicabile la pena* Ma appunto per questo egli dovea riconoscere un elemento morale ancor nella pena: giacchè se colla colpa egli perde dei dritti, colla pena li ricupera; se colla colpa esce dall'ordine colla pena è invitato a tornarvi; se l'uscirne è il suo male morale, chi lo invita a tornarvi lo invita al suo bene morale.

Dunque l'intento della punizione non è pura difesa.

LXXXIII Questa nostra teoria viene maravigliosamente confermata dalle disposizioni con cui il S. P. Pio VII determinò nella invasione francese, e sostenne,a fronte di replicate rimostranze, i doveri dei sudditi pontificj; e la prova ha anche maggior forza, se si riflette che egli era insieme il sommo Gerarca, e la guerra contro il Papa era guerra contro la religione; eppure tanto egli accorda al governo di fatto da vietare insurrezioni e complotti *perchè* recano danno e scandali!

« Non si può riguardare per lecito ai « sudditi pontificj, sì ecclesiastici che se- « colari, qualsivoglia atto tendente diret- « tamente o indirettamente a coadjuvare « una usurpazione così notoriamente in- « giusta e sacrilega, ed a stabilirne e con- « solidarne l'esercizio Ne siegue perlanio:

« Primo: non esser lecito, se mai ve- « nisse intimato dal governo intruso, di « prestargli qualunque giuramento di fe- « deltà, di ubbidienza, o di attaccamento « espresso in termini illimitati, e com- « prensivi d'una fedeltà e approvazione « positiva: perciocchè sarebbe un giura- « mento di complicità col nuovo governo « della sacrilega usurpazione, tendendo « a raffermarla, e in certo qual modo a « legittimarla; un giuramento d'infedeltà « e fellonia al suo legittimo sovrano op- « ponendosi alle proteste ed ai reclami « fatti dal Papa, per sè, e per la Chiesa, « contro una sì notoria ingiustizia: un « giuramento di grave scandalo, favorendo « un fatto, che tornar non può se non in « perleulum fidei, et in perniciem anima- « rum; un giuramento perlanto per ogni « verso ingiusto, iniquo, e sacrilego.

« Secondo: non esser nemmeno lecito

« accettare, e molto meno sollecitare im-
« pieghi e incombenze, che abbiano una
« tendenza più, o meno diretta a ricono-
« scere, a coadjuvare, a consolidare il
« nuovo Governo nell' esercizio dell'usur-
« pata potestà (corrispondenza ant. e compita del Min. di S. Santità cogli agenti del Governo Francese: Istruzione de' 22 mag. 1808.Art. VII, VIII, IX Palermo 1809). Ivi stesso al numero XII si permette che
« i sudditi pontificj (qualora non possano
« esimersene senza grave pericolo o dan-
« no) prestino il giuramento nei seguenti
« termini: Prometto, e giuro di non aver
« parte in qualsivoglia congiura, complot-
« to, o sedizione contro il Governo attuale;
« come pure di essergli sottomesso e ub-
« bidiente in tutto ciò che non sia con-
« trario alle leggi di Dio, e della Chiesa. »

Questi saggi temperamenti sono tanto più degni di ponderazione, quanto che il sommo Pontefice non potendo mai nel paesi cattolici essere totalmente privo del governo *di fatto* nello spirituale, si trova sempre in possesso della primitiva base della autorità temporale nelle sue provincie (545). Ma anche in favore degli altri stati la S. Sede ha sempre osservato una condotta analoga, come può vedersi nella dichiarazione del regnante Pontefice, e nelle seguenti osservazioni della Quotidienne.

« Dans la matinée du 10 mai, le vicomte de Carreira plénipotentiaire de Portugal à Paris a été reçu en audience particulière par le Pape, et lui a remis une lettre de dona Maria qui l'accrédite auprès du saint siége pour une mission spéciale. Telles sont les expressions dont se sert le journal officiel; elles suffisent pour démentir ce qui avait été dit de la reception d'un ambassadeur portugais qui viendrait definitivement résider à Rome. La vérité est que l'envoyé de dona Maria a été seulement chargé de porter des propositions pour les affaires religieuses de ce pays, pour sa réconciliation avec le saint-siége. Comme chef de l'Église le Pape a dû les entendre, et il est probable même qu'il aura lieu de les accueillir; mais comme souverain, il n'avait rien à désavouer de ses relations politiques avec le Roi don Miguel, et c'est inutilement que les feuilles révolutionnaires voudraient tirer avantage de cette réceptions pour mettre la cour de Rome en contradiction avec elle-même. Grégoire XVI a donné avec empressement à don Miguel l'hospitalité convenable à son malheur et à son rang; il a reconnu le titre que ce roi tient des lois portugaises et d'une assemblée nationale; et ce titre n'a pas cessé de lui être donné dans la feuille officielle, ainsi que dans toutes les cérémonies publiques. Que si plus-tard des raisons d'état obligeaient le Pape à traiter avec le gouvernement de fait, la déclaration générale qu'il publia en 1830 au sujet de ces gouvernements aurait d'avance ôté à cette reconnaissance toute signification injurieuse pour le droit: car dans les actes de la cour pontificale le droit fut toujours expressément réservé » (Quotidienne 2 juin 1841.)

LXXXIV. Non recherà meraviglia al leggitore se ci troviamo qui in diretta opposizione col *famoso* libro dei delitti e delle pene: opposti fummo nei principii; opposti dunque dobbiamo essere nelle conseguenze. Si, riusciragli gradito che accenniamo di volo alcuni degli errori contenuti nel § 39 ove egli sostiene che « funeste ed
» autorizzate ingiustizie furono approva-
» te .. per aver considerato piuttosto la so-
» cietà come una unione di famiglie che
» d'uomini » Leggasi l'intero paragrafo e si faranno agevolmente le seguenti osservazioni:

1. Le ingiustizie nascono dal *considerare* le cose sotto falso aspetto: converrà dunque dire che la società non è composta di famiglie. Or chi avrà coraggio di pronunziare un tal paradosso?

2. « Nel caso che la società si componga di famiglie ella sarà una repubblica composta di monarchie .. lo spirito monarchico si introdurrà a poco ec. » Tutto ciò è vero fino a un certo segno (chiamando monarchia anche una società non indipendente); e tradotto *in lingua volgare* vuol dire che quando il governo domestico avvezza l'uomo alla obbedienza, questa abitudine lo accompagnerà anche nell'ordine politico. Gran disgrazia a parer del Beccaria; ma che altri politici potrebbono riguardare come grande elogio.

3. « Se la società è composta di famiglie, su cento mila uomini vi saranno 80mila liberi e 20mila schiavi » Se l'essere figlio o famiglio o moglie si appellasse *schiavitù*, saria verissimo: ma vi ha gran divario fra obbedire da schiavo e obbedir da figlio (435)

4. « Quando la repubblica è d'uomini, la famiglia non è una subordinazione di comando ma di contratto... e i figli si assoggettano al capo di famiglia per partecipare i vantaggi » Questi sensi di amor figliale fanno onore *al cuor sensibile* dell'Autore: amar il padre *per parteciparne i beni!* questo muove proprio a tenerezza.

5. « L'amor del *bene di famiglia*, idolo vano, *insegna a ristringere* la beneficenza ad un piccol numero » Questo *insegnamento a ristringere* ha diversi professori, e più che dall'*idolo vano* viene dettato dalla *borsa vuota*: nè parmi irragionevole che un possidente mediocre spenda principalmente per la sua famiglia. Ma chi ha abbondevoli entrate, colla liberalità domestica impara la liberalità pubblica, come al dir dell'A. *la domestica libertà* insegna *la libertà politica*.

Che il bene di famiglia non sia *idolo vano* lo abbiamo mostrato abbastanza (689 segg.): ed è dottrina strana in un filosofo il dire che vi sia un *essere* che non abbia il suo bene; dottrina fiera e selvaggia in un uomo il dire che la famiglia non sia un *essere*. Ma tant' è: qua va poi sempre a finire ogni dottrina epicurea, a perdere ogni idea di umanità!

6 « A misura che i sentimenti nazionali si diminuiscono, si rinforzano i sentimenti di famiglia ». Eppure si è sempre creduto che i più interessati alla tutela dell'ordine pubblico fossero quelli che più amano la propria famiglia In verità il Beccaria è nuovo nelle sue idee! a norma di tali principii, i corpi legislativi e amministrativi dovrebbero comporsi delle persone *nulla tenenti*, dei *vagabondi*, dei *fuorusciti* i quali non avendo affezioni domestiche e interessi di famiglia saranno senza fallo *zelantissimi* pel pubblico bene. Certo « le viste della più parte dei legislatori furono in questa parte assai limitate ». — Questi pochi cenni mostrano quanto fossero più *universali* ed *umane* le viste del Marchese Beccaria

Coll'abolizione dell'amor domestico, col distruggere il tempio di questo *idolo vano*, il sig Marchese preparava le vie alle ianic sette di ogni specie, che tendono ad inselvatichire la umanità incivilita, e quella specialmente la quale ardì poc'anzi dichiarare che « La famiglia individuale debbe essere abolita, conciossiachè essa diparte gli affetti, rompe l'armonia della fratellanza la quale dee collegare gli uomini, ed è cagione di tutti i mali che possono gettarli nella ruina » (1).

LXXXV. Questa gran legge sociale, gravissimo obbietto di considerazioni al Legislatore così civile come politico, non potrà mai essere nè ben intesa nè ben praticata fuorchè nel Cristianesimo, ove tal legge si può *intendere* perchè vi si adora un *Dio crocifisso*; si può *praticare* perchè vi si spera in questo Crocifisso *risorto* a gloria immortale. Quindi la nozione e l'amore della *mortificazione*, virtù essenzialmente cristiana, il cui nome dettato dalla dottrina di Cristo (2) alla penna di Paolo apostolo (3), viene oggidì rinnegato sì furiosamente da tanti miscredenti, millantatori di lumi e di amor sociale, e distruggitori della base di ogni società, che è il sacrifizio di sè agli altri (317) Come mai non si avveggono costoro che il dire all'uomo — sii virtuoso *perchè* senza virtù non potrai arricchire nè grandeggiare nè ricrearti — egli è un fomentare queste passioni, le quali cresciute a dismisura rendono l'uomo disposto a sacrificare ogni dovere purchè possa sfogarle?

All'opposto la politica cristiana che dona alla debolezza umana un pascolo, ma insieme gliene dimostra la insufficienza e il pericolo; e con ammonimenti ed esempli si adopera a distaccarne il cuore mentre le accorda l'uso dei beni sensibili: questa politica divina, muove l'uom tutto quanto senza corromperlo, e dà con tal mezzo ai governi cristiani di congiugnere la efficacia presente colla consistenza durevole

Non già che le società cristiane sieno ed agiscano sempre a norma di questa legge: anzi in quanto società d'uomini esse covano (come altrove accennammo col Romagnosi) il germe di loro corruzione (LXXII) Ma siccome vivono come *consorzj* in grembo ad una società divina, che trasfonde in esse il suo spirito guidandole con leggi spirituali a fine spirituale; così esse vengono da questo spirito perpetuamente ritemprate senza pure avvedersene: nel che apparisce la sapienza altissima di quel detto — *voi siete sale della terra* — (4). Così l'intendessero coloro che talora lavelscono contro certe istituzioni di cattolica mortificazione. e domandano a che serve la quaresima? a che la astinenza dei Certosini e dei Minimi? a che la solitudine, la povertà, la umiltà dei Camaldolesi e dei Cappuccini? *A che serve!!!*... Serve a dimostrare al cristiano che vi ha una felicità fuor dei sensi, e maggiore della felicità dei sensi: serve a far sì che il cristiano arrossisca delle ricchezze, del fasto, della voluttà, anche quando la debolezza ve lo strascina ed incatena: serve a far sì che il povero, il tribolato vivano quieti nel lor travaglio vedendo che altri abbandonino volontariamente le ricchezze e i piaceri, e lascino alla società quella pace che potrebbero intorbidare. Ecco a che servono codesti esempj: essi sono un perpetuo protesto della virtù contro l'allettamento sensibile, di cui non può spogliarsi la volgar debolezza: essi le dicono che le viene accordato di usarlo per conforto, ma non di riposarvi per termine di sue brame (31, 289, 292).

LXXXVI A queste dottrine che sogliono tacciarsi non solo di severità, ma anco di poca avvedutezza politica, suole obbiettarsi, che il lusso è fomento dell'attività del commercio, epperò ostacolo all'ozio, il che se fosse vero potrebbe affievolire politicamente le nostre ragioni Degna adunque delle considerazioni di uomo saggio parmi la risposta estratta dall'empio libro

—

(1) *La scienza e la Fede Napoli* 1841, 12 *dicembre Dottrina della setta communistica egualitaria T. II, pag* 436 *V. anche il Barruel Memoires pour l'hist. du Jacob.*

(2) *Nisi granum frumenti* mortuum fuerit

(3) *Mortificationem J C in corpore vestro circumferentes*

(4) *Voa estis sal terrae.*

de l' Esprit per uno de' maggiori filosofi del secolo XVIII, il Gerdil (1).

Siccome per altro le scienze economiche han fatto da quell' epoca progressi notevoli, recheremo a conferma il parere di uno de' maggiori economisti moderni, il quale non solo coll'autorità sua conferma esser il lusso rovina delle ricchezze pubbliche; ma di più scioglie i sofismi coi quali l' empietà prese nell' andato secolo a sostenerlo.

« Il lusso, dite voi, arricchisce i produttori delle merci che si consumano? ma la spesa che non s'impiegasse in oggetti inutili sarebbe impiegata con utilità, dal che segue:

1. Che l' incoraggimento dato alla produzione di un genere inutile è tolto ad un genere più vantaggioso; 2. che l'incoraggimento risultante dal lusso non può crescere se non crescono le ricchezze di chi spende. Or queste ricchezze dal lusso vengono dilapidate, e sarebbero aumentate da un' economica riproduzione: dunque è un grande sproposito quello di Voltaire, la Fontaine, e Montesquieu, i quali dicono che se i ricchi non ispendono molto, i poveri morran di fame. (Say, Econom. politica T. 3, p. 53 e segg.)

L' esperienza conferma ciò che è dimostrato dalla ragione: tanto può la natura delle cose che sebbene il lusso vorrebbe allontanarsi dagli occhi la povertà, questa lo siegue a suo dispetto, per rimproverargli i suoi eccessi: perocchè quel danaro speso dal lusso e senza veruna proporzione di bisogno o di merito, va a perdersi in mani dissipatrici (Ivi, pag. 55 e seguenti)

Eccitando gli uomini a spendere, dice taluno, vengono eccitati a guadagnare; giacchè se non guadagnano non possono spendere.—Per ragionar così bisogna supporre esser ugualmente facile il guadagnare, e lo sprecare, e che ciò che si sprega in lusso non è sottratto alla riproduzione. Inoltre il lusso sprega in un momento ciò che si produrrebbe lentamente: dunque tenterà di guadagnare con mezzi illeciti, i quali riescono più pronti (Ivi, pag. 60).

Il lusso, soggiungono, sprega superfluità di poco valore—Risposta — Ma quanti sudori hanno costato codesti oggetti così insignificanti? e se quei sudori fossero stati impiegati ad oggetti più utili, quanto avrebbero più profittato alla società!

Dopo aver fatta l' apologia del lusso, certuni aggiungono anche l'apologia della oppressione, e della miseria Se gli operai, dicono, non fosser poveri, non vorrebbero, lavorare—Risposta—Falso: se la povertà rendesse veramente laboriosi, non vi avrebbe uomo più laborioso del selvaggio, eppure non vi ha il più indolente. Cessi dunque nei ricchi questo timore inumano, e si persuadano, che chi gode qualche cosa procura di crescer il suo capitale »

Abbiamo fatto un brevissimo sunto delle sentenze di Say: ma se la sua dimostrazione, si legga in fonte, e si congiunga a tutto il sistema economico di cui fa parte, essa è il più pel tribulo, che possa pagarsi dalle scienze economiche alla saviezza della morale Cristiana. Peccato! Che un'opera sì ben pensata, vada lorda dello empio spirito di sarcasmo, e di bestemmia, trista eredità del secolo XVIII.

Come mai un autore, moderato del resto e cortese, non arrossisce di tenere alla *pluralità dei Francesi* codesto linguaggio (2) contrario del pari, e all' urbanità, e alla pietà? anzi dovremmo dire contrario anche alle stesse idee economico-politiche dell'autore; giacchè, sel ricordi il signor Say (oimè! lo sciaurato già sel vede nel regno dei morti) quella religione che adorna le madones et les saints (3) è quella stessa che suggerisce de belles dispositions testamentaires, è quella a cui andiamo debitori in tempi semibarbari des *hospices fondés, des institutions pour l' instruction* (4).

Questa che danneggia, dice egli, le nazioni, coll' ozio de' suoi contemplativi (i quali non so se nel mondo sarebbero stati tutti negozianti), il persuade a non ispendere *beaucoup d' argent en ornemens* etc. Pare dunque che il lusso di una madonna sia più che sufficientemente compensato dalla prosperità di migliaja di contemplativi, e l'ozio di questi dai capitali che lasciarono nel secolo, dagli sforzi che adoprano (se vivono a norma della lor professione) per istabilir nel popolo la sobrietà, la concordia, la laboriosità, e da quei tesori di scienza, di erudizione che ci tramandarono nel loro ozio: pare che anco questi possano eguipararsi almeno alla recita di una commedia, o alla cantata di un musico, che il Say non disdegna di annoverare fra le produzioni, produit immateriel (Ivi, pagina 146).

—

(1) *Opere, T. V, pag* 373. *Sul lusso.*

(2) *Egli non è condannato solo* dal preti, *il Bentham* che non è prete, *che è compli ce del delitto*, *pur ei dice*: « *Toutes les fois qu' un acte irréligieux lui fera éprouver (à un être humain) quelque désagrément, punissez cet acte... d'autant plus rigoureusement qu' il affectera plus désagréablement une plus grande masse* » (*Oeuvres t. III, pag 177*) *La pluralità dei francesi, qual massa! la bestemmia, qual désagrément! Dunque . . . tiri il Say la conseguenza.*

(3) *Ivi, T I*. p. 142.

(4) *Ivi*, p. 138.

LXXXVII. Questa è la apologia della mendicità tessuta dal Bentham (1) il quale in tal proposito si mostra meno spietato di molti altri *utilitarj*: come pure nel proporre che egli fa alla economia politica, i problemi che ella dee risolvere intorno al tributo dei poveri. Essa dovrebbe, dice egli, chiarire in 1. luogo le varie classi di mendici; 2. le cause della mendicità; 3. il modo di ammaestrar il volgo al risparmio; 4 su qual fondo meglio stabilir questa tassa; 5. la esatta economia nella distribuzione. Questi problemi nascono presso del Bentham dal principio fondamentale da lui adottato che *il Legislatore dee stabilire una tassa pei poveri*.

Egli appoggia questo principio su tre ragioni. Se si lasciano i poveri a carico della pietà cittadina, 1. può esservi incertezza nei sussidii talchè or periscano i miseri or guazzino gli oziosi; 2 la tassa graviterà per lo più sui meno ricchi perchè meno avari; 3. sarà distribuita al più arditi nel chiedere, che sono per lo più i meno bisognosi fra i poveri.

Queste ragioni presso i protestanti, non ne dubito, avranno gran peso: imperocchè convien dire che la loro filantropia non sia molto efficace a strappar denari dalle mani dei ricchi, poichè fu mestieri *tassare* la elemosina. Presso i cattolici, ove ogni parroco ha particolar premura pei poveri di cui conosce minutamente i bisogni, le stesse ragioni possono dimostrare quanto sia prudente il distribuir le elemosine, per mezzo delle lor mani, non meno atte a tastar la piaga, che caritative nel medicarla.

Ma dimostrano elleno che la elemosina debba tassarsi? Non crederei 1. perchè la società dee intervenire quando gli individui o i consorzj non bastano a sollievo dei miseri (728): e lo concede lo stesso Bentham (2), ma senza capirne il vero motivo. Il sussidio ai miseri è dovere di ogni individuo; se l'individuo lo adempie spontaneo, perchè impedirnelo? perchè gravar lui di tasse, e il governo di brighe? — 2. Codeste elemosine, dice, alimentano gli oziosi —. Gran premura ha costui di sterminare gli oziosi poveri! ma perchè combatter l'ozio soltanto nei poveri? voi che fate consistere la felicità nel divertirsi, con qual coraggio potete voi vietare al misero il divertimento *ozioso* di quattro fave bollite mentre permettete anzi esortate il ricco a sbadigliar *neghittoso* nelle conversazioni e nei teatri? Qual differenza mettete voi fra questo ricco che col suo danaro si rinfresca di sorbetti e di liquori, e quel misero che al sol d'inverno inghiotte una minestra mendicata?

3. Costui, direte, sarà tratto dall'ozio alla miseria e dalla miseria al delitto. — Quasi che l'ozio dei ricchi non partorisse delitti! Ma suppognamolo: appunto per questo, vi dico io, gran tesoro è nella cattolicità quella universal carità, da voi tante volte rinfacciata alla Chiesa e ai monaci (3): ella sostenta il misero che dalla povertà sarebbe sospinto al delitto; ma con sostentamento si parco e grossolano e compro con tante umiliazioni, che, per fermo, non può allettar molto all'ozio. Mentre all'opposto, quanto è più allettante all'ozio un soccorso *legale*, a cui il povero vanta dei dritti! (4).

4 Del resto, non è già nostro intendimento fomentar l'ozio, ma sostentar la miseria: or ad ottener tale intento una tassa è ella mezzo opportuno? Una tassa è amministrata da pubblici impiegati. Or chi non sa quanto sia il dispendio di amministrazioni, e talvolta quanta ne sia la infedeltà? delle 4milla e fino a 6milla sterline tassate pei poveri in Inghilterra quante arriveranno in mano dei miseri? e quante si arresteranno per via, o andranno in mano a gente *raccomondata* dalla autorità di un grande, anzichè dalla sua povertà? (5)

5. Facciasi dunque guerra all'ozio ma per altre vie; ma senza divenire spietato contro il vero povero; ma non in modo che per isterminare i finti si pongano i veri poveri in procinto di perire. E se per tal nostra *profusione* di carità accadrà che un qualche ozioso senza faticare viva della industria altrui, sappiano i nemici della Chiesa che la industria del cattolico è tributaria della sua carità, e che la elemosina non è per noi un liberarci dalla noia di veder poveri (6), ma un atto di amore sincero e disinteressato.

LXXXVIII. A chiarire storicamente ciò che abbiamo qui filosoficamente stabilito, converrebbe aprire gli annali della chiesa cattolica e vedere quanto ella operò in ogni secolo a temporal vantaggio della umanità. Avvezzi gli occhi del cattolico a codesti prodigj di carità, più non ammirano il benefizio inestimabile se non in certe occasioni straordinarie di bisogni più sentiti che rendono più gradito il soccorso. Ma abitualmente, il vedere migliaia d'uomini destinate o al sovvenimento degli infermi, o all'insegnamento dei fanciulli,

(1) *Oeuvres, T. I, pog. 72 seg.*

(2) *Si les contributions volontaires pouvoient suffire, il faudrait se garder de faire intervenir la loi* (l. c); *come conciliar questa sentenza coi rimproveri fatti ai cattolici per la soverchia lor carità?*

(3) *Per es. nel medesimo tomo I, pagino* 227

(4) *V. in tal proposito Molthus, Saggio sul princ. di popolazione T. III, pag.* 145 *e segg.*

(5) *V. Rubichon, Influence du Clergé*

(6) *Bentham e Say, Econ. polit. T. III, pag* 130

o al capezzale dei moribondi, o al rischj della peste, o al riscatto degli schiavi, o al conforto dei condannati... è divenuto cosa sì triviale che ormai più non si cura, e forse positivamente da taluni si disprezza.

Io non ardisco entrare nella enumerazione di codesti portenti, con cui può dirsi che ancora oggidì dopo 18 secoli lo spirito di Gesù di Nazareth va per lo mondo spargendo beneficj e sanità (1): ma non so resistere alla brama di annoverarne alcuni più recenti, operati non per mano di regolari claustrali, ma per mano di secolari cattolici: il conoscere ciò che può in tal materia a favor della politica lo spirito del cristianesimo è gran disinganno a chi mal crede non per malizia, ma per error di mente; è grande stimolo al cattolico infingardo nell' emulare i suoi confratelli. Ne traggo gli esempli della sola Francia fra noi più nota e più accarezzata: ma senza parlare di ciò che pubblicamente viene assegnato ogni anno e per soccorso a disgrazie imprevedute, e per sussidio a chi tenta imprese di comune vantaggio, e per la istruzione dei fanciulli; le quali pubbliche sovvenzioni benchè ormai divenute oggetto politico, pure muovono ancora in gran parte dallo spirito del cristianesimo *che agita* (2) *le masse*, nè le lascia cadere nell' egoismo. Ma lasciamo codesti vanti meno esclusivi, e parliamo di ciò che opera la pietà dei privati.

La educazione abbisogna di organi disinteressati e capaci. Ad ottenerli lo molte città si tassano alcuni privati volontariamente e vi mantengono uno stabilimento di quei semplici e modesti istitutori, che sotto nome di *ignorantelli* educano la parte più numerosa al vivere onesto: più di mezzo milione di fanciulli cresce sotto tal guida a ben della Francia. In altre città si formano sotto la direzione dei parrochi, a regola quasi religiosa, dei seminarj di maestri e maestre per opera di congregazioni associatesi a tale intento.

Ma la istruzione non può cominciare ordinariamente prima di 6 o 7 anni: che faranno nella casa paterna i fanciulli sial tali? passarsela in ozio, inquietar i parenti dal mestiere a cui attendono, imparar forse da loro o dai vicini un linguaggio indecente e un vivere scostumato; ecco la sorte di molti sventurati all'uscir dalla culla. A costoro si sono aperte le *sale d' asilo*: il bambino di 3 anni può in esse campar dai pericoli, acquistar qualche barlume di cognizioni; e, se non altro, riposando in seno alla pietà cristiana, lasciar agio ai parenti di guadagnarsi il vitto giornaliero.

Vi hanno pericoli fra le mura domestiche per l' adolescenza, che può da un padre traditore venir esposta e sacrificata. Una società di persone pie va ricercando le vittime sventurate, si incarica della loro educazione *gratuita* a condizione che i parenti rinunzino a trattar coi figli finchè, educati lungi dalla loro infezione, sieno condotti ad età maggiore.

Vi hanno intere classi di giornalieri che vivono col lucro quotidiano sì parcamente, che una settimana di abbandono può ridurli alla fame e tentarli al delitto. Così sono molte volte i famigli di ogni specie, valletti, camerieri, cuochi ec. A questi, quando trovansi *a spasso*, una associazione provvede in una casa comune albergo, e procura servizio.

Nella stessa condizione si trovano gli artigiani, or destituti dai loro capi di bottega, ora passati da una ad altra città: a questi provvedono alloggio e situazione varie istituzioni, ma specialmente la congregazione di S. Giuseppe, che fornisce loro ovo ragunarsi e trovare vitto e letto e istruzione religiosa.

La congregazione di S. Vincenzo va soccorrendo nell'oscuro suo abituro il povero vergognoso; quella della Maternità, composta di dame rispettabili, procaccia alle partorienti povere tutti quei comodi di che potrebbe godere una dama nel suo palazzo. Altre provvedono agli infermi negli spedali, altre nelle case private; ve li curano, ve li assistono la notte, e procacciano ai moribondi i conforti della religione...

Ma come proseguir la enumerazione? Quanto ancora avrei a dire sui *bureaux de bienfaisance*, sulla educazione dei carcerati, sulla istruzione dei sordi muti, sulle casse di risparmio, sulle società assicuratrici, sugli inviti a *soscrizioni* (come si chiamano) fatti dai magistrati in prò di giovani abbandonate (3), sulla ospitalità ai vecchi cadenti ec. Ma il fin qui detto può bastare a dimostrare in quali modi le private associazioni possono contribuire al ben pubblico, allorchè si lasciano libere le mani alla pietà cristiana; e con qual discernimento essa sappia alimentar i miseri senza fomentar gli oziosi.

LXXXIX. La empietà, che tutto abusa, si valse di questo dritto e dovere sociale a tempi nostri per insultare la religione o le coscienze. Il famoso processo avvenuto in Francia per la sepoltura del chirurgo incredulo Boilean nel 1736 fu in tal materia un primo passo (4), imitato poscia in mille circostanze (nè vi ha chi non ricordi il Voltaire e il Grégoire) Ma non ci fermeremo qui a discuterne le ragioni. La *divozione* che presero da quella epoca

(1) *Pertransit benefaciendo et sanando Act. ap.*

(2) *Spiritus intus alit. Mens agitat molem et magno se corpore miscet (Aeneid. VI).*

(3) *V.* le siècle 26 décembre 1841

(4) *Merlin, Dizionario, Art.* Sepoltura.

gli empj alte messe di *requiem*, e le vessazioni che dovettero soffrire i cattolici, formano un semplice episodio della lunga loro accanita persecuzione, nè occorre qui trattarne a parte: ne diremo in generale quando esamineremo i dritti della società in materia di religione: giacchè ognun sa che le costoro violenze ad altro non miravano che ad oltraggiare col braccio dei parlamenti le coscienze dei pastori e i sensi religiosi dei loro popoli in nome della tolleranza, e della libertà di coscienza

XC. Potremmo noi sperare di aver qui gittato un *pomo di concordia* fra i due grandi partiti che combattono oggidì in Europa (1), l'uno per la pena *vendicativa*, l'altro per la pena *difensiva*? Saremmo lieti invero se potessimo persuaderli alla pace, mostrando loro che debbono ammettersi e congiungersi amendue i sistemi, se vogliasi dare e una spiegazione *adequata* ai fatti (800) e una vera *umanità* alle pene (803): e che se i varj fini sociali possono far preponderare or l'uno or l'altro dei fini penali, mai per altro non denno disgiugnersi (806).

Anzi, abbiam detto male *non denno*; doveamo dire *non ponno* disgiugnersi Infatti, come il chiarissimo professore Amari (2) ha detto egregiamente *gli espiazionisti* abbracciare senza avvedersene il sistema della difesa, così il sistema della difesa conduce necessariamente alla *espiazione* e alla *riparazione*. Nè l'un sistema è *essenzialmente* più sanguinario dell'altro; giacchè se la espiazione vuole sangue propende al perdono; se la difesa non mira al sangue, è però più inflessibile a non risparmiarlo « Nel sistema della espia« zione *solo* è possibile logicamente la « impunità; per essa il pentimento, la sa« tisfazione e il perdono adempiono al « voto della legge (3) » Nè una *impunità* accompagnata da *pentimento* può atterrire ragionevolmente la società, ma consolarla; nè può a tutto rigore appellarsi *impunità* (4) giacchè il pentimento (poenitere) *è pena* Anzi è la *pena* maggiore che aver possa l'uom *ragionevole*, e può averla solo l'uom ragionevole. Ella è dunque ad un tempo pena *massima* e pena per eccellenza *umana*.

XCI Nel che merita nota di singolar ingiustizia il livore con cui dal protestanti e dagli empii viene rimproverato alla Chiesa e alla inquisizione il supplizio di fuoco usato contro l'Huss ed altri eretici, in un tempo in cui le torture e i supplicj erano presso i laici sì spaventevoli, che ne freme oggidì ogni lettore delle sanguinose pagine di quella storia. Nè badano costoro che quelle condanne venivano dal braccio secolare, ed erano conformi ai codici di quei tempi: nè ricordano che due secoli dopo nella umanissima Inghilterra si appiccavano, si sventravano ancor vivi i cattolici, se ne bruciavano sotto i lor occhi gli intestini ancor caldi, e squartati poi i miseri se ne appendeano in nome della Ragione riformatrice le membra sanguinose alle porte di Londra (5).

Sebbene che occorre cercare nei secoli andati una legislazione spaventevole ancor più per la sua ingiustizia che per la sua crudeltà? Mirate presso Bentham (6) il supplizio del Negro, supplizio ora *forse abolito*, e dite se si può senza sfrontata ingiustizia condannare la Chiesa pei supplizi rigorosi dei secoli andati che non era da lei; mentre supplizio tanto più atroce nella civiltà odierna si riguardava poc'anzi *come un freno* al misero Africano, perchè non ribelli, *necessario*: *Cette peine*, nous dit-on, *est un frein nécessaire*. Ma tant'è: la Chiesa ai costoro sguardi è sempre la peggior tiranna, perchè non avea altri interessi da sostenere se non la fede e la pubblica quiete: i Coloni se usano tal supplizio lo usano per le piantagioni di zucchero e di tabacco; questi, sì, sono *interessi* gravi e degni di tal sanzione!

XCII. Potrebbe qui obbiettarcisi il mistero di nostra redenzione ove l'Innocenza è sacrificata pel reì perchè si offre Ella stessa ad essere ostia propiziatrice Se dunque colla divina debbe essere in armonia la umana giustizia (112) potrà anche questa accettare codeste sostituzioni dell'innocente al reo.

Ma la parità che si può osservare nelle norme astratte di giustizia e divina e umana, non può poi sempre ritrovarsi nella appli-

---

(1) *V. la dotta dissertazione inserita dal chiarissimo signor professore E. Amari nel giornale Siciliano di Statistica (sui difetti e riforme delle statistiche penali, articolo 2 Nel T. V, pag. 112) degna del pari e di una mente che pensa e di un cuore che ama.*

(2) *L. c*

(3) *L. c pag 130*

(4) *l'unire lo stesso che poena afficere*

(5) *Bartoli Inghilterra; Bentham oeuvres T. II, p 65.*

(6) *Benth, T. II, pag 64. L'homme supplicié est attaché à une potence ec « Il condannato vien sospeso ad una forca con un uncino che lo afferra sotto la spalla o sotto l'osso del petto; con divieto sotto gravi pene di dargli alcun sollievo. Là rimane esposto il giorno sotto un ciel senza nubi ai raggi ardenti di un sole verticale; la notte alle umide e fredde esalazioni ec La pelle fendendosi, altras mille insetti, che vengono a succhiare il sangue finchè spiri lento len'o fra gli strazj della fame e della sete. Se si rifletta che tal complicazione di tormenti dura non ore ma giorni, si confesserà che in materia di supplizj la invenzione dell'uomo non superò mai questo »*

cazione concreta: perocchè la umana giustizia è limitata all' ordine esterno e alla durata del tempo (720); mentre la divina abbraccia coll'esterno anche, anzi principalmente, l'interno; abbraccia col tempo anche la eternità. Dal che nascono quelli che noi appelliamo *occulti giudizii* della Divina incomprensibile Giustizia, che dispensa nel tempo e gastighi e premii in proporzioni lontanissime dalle norme che terrebbe la giustizia umana, ben sapendo che verrà altra volta il momento di pareggiar le partite (1).

Sotto tale aspetto egli è chiaro che potea l'Eterno Padre chiedere al Verbo umanato la vita, come può chiederla a qualsivoglia altro uomo sulla terra; e ricevere la obbedienza con cui il Redentore gliela darebbe, i tormenti che sopporterebbe, e il sangue che egli spargerebbe in ossequio del suo Padre celeste, come soddisfazione della disobbedienza dell'uomo, ribellatosi a lui per crescere a sè grandezza e piaceri.

Nell' atto che l'Eterno accettava tale offerta dall' Uomo-Dio avea nei suoi tesori con che rimeritargli a mille doppj il sacrifizio: ma la società che accettasse dalla innocente una offerta consimile, *nè può*, *nè dee* rimeritargliela, se non vuole abolire affatto la idea di pena. Non può: giacchè qual mezzo avrebbe la società per tornar alla vita chi fu messo a morte, o per compensar i supplizj afflittivi? Non dee: giacchè se per questi ultimi ella avesse tal compenso che potesse veramente rimeritarli; una pena promettitrice di beni maggiori, epperò capace di divenir obbietto di desiderio, qual forza avrebbe a rimuovere dal delitto?

I soggetti dunque e la materia del diritto penale stabiliscono gran divario nel l'applicazione fra la umana e la divina giustizia, benchè la pena venga ita entrambe considerata con nozioni essenzialmente armoniche.

XCIII. Queste riflessioni possono spiegare agli animi non prevenuti ed amatori sinceri del vero, il disfavore, che regna nel volgo credulo contro il sì perseguitato tribunale della inquisizione. Io non ho *necessità* pel diritto naturale di farne parola, nè *interesse* per istituto di tesserne apologie: il Botta mi para in tal materia da ogni sospetto (2). Ma, oltre che la bellezza del vero mi incanta, parmi impresa degna di cuor generoso il difenderlo *quando e quanto* è ingiustamente malmenato o dalle passioni che lo disrrediiano, o dalla ignoranza che le ascolta, o dalla adulazione che le piaggia, o dalla timidezza che le paventa. Leggansi dunque senza prevenzione le osservazioni seguenti.

Tre specie di inquisizione si debbono distinguere: la *religiosa* qual è a dì nostri in mano dei vescovi; la *politica* qual fu presso gli inquisitori di stato a Venezia, e a dì nostri nei ministeri di polizia; la *mista* qual fu per più secoli negli stati di Spagna e in Roma. La *religiosa* nasce dalla essenza stessa della società spirituale; giacchè essendo questa società fondata sulla unità di dottrina (540) e dovendo procacciare questa unità con mezzi esterni (306) nell' ordine esterno (724), dee per conseguenza e ordinare i suoi (426) e punire i delitti (791) e quanto può prevenirli (848). Or il primo dei delitti sociali in una società è quello che ne distrugge le fondamenta: dunque nella società spirituale il primo dei delitti è quello che distrugge la unità di dottrine. Dunque Essa *dee*, epperò *può*, secondo ragione, vigilare a prevenirlo.

Della inquisizione *politica* abbiam parlato nel testo che commentiamo: nè può soffrire *per sè* ragionevole opposizione (3) la necessità e rettitudine di tale istituzione. Tutti i clamori dunque e le imputazioni feriscono propriamente la inquisizione *mista*; ma la feriscono in due modi assai diversi. Gli uni le avventano contro descrizioni immaginose e commoventi di vittime immolate a migliaia, di atrocità nei tormenti inaudite; ma codesti argomenti avrebbero poca forza se fossero disgiunti dalla idea di tribunale *religioso*: basterebbe la notizia superficialissima della pratica penale (4) nei tribunali contemporanei, per far comprendere che la inquisizione procedea secondo le idee e forse anche secondo i bisogni del suo tempo (826, III); epperò o non ebbe alcun torto, o lo ebbe comune con tutti i tribunali *anche dei riformati*, i quali e sotto Calvino bruciavano gli Atei e i dissidenti (Vanini, Servet ec.) e a tempi as-

(1) *Prospicit quia veniet dies ejus.*

(2) *In ciò tanto maggior lode meritano (i gesuiti) quanto non solamente si conservarono immuni da questa pratt. dell' inquisizione, ma s' ingegnarono anche coi loro consigli e credito di moderarne il furore nei paesi in cui ella più crudelmente infieriva Botta, st. d' It. cont. da quella del Guicciardini t. I, l. 4, pag. 149 in fine. Palermo stamperia Pedone e Muratori* 1835

(3) *Opposizioni irragionevoli, qual è quel tribunale che non ne soffra? Non è dunque meraviglia che il governo di Venezia sì caro al Botta* come il più sapiente governo che sia mai stato (*V. St. d' It vol. I, lib. I, pag 50 ed. Palermo Abbate*) *fosse sì odioso al Montesquieu* (*Espr. des Loix L. XI, c. 6*) *specialmente dopo l' aneddoto che colà gli accadde, narrato, se non erro, dal Villemain Leç. de litterat*

(4) *Veggasi un cenno di tal descrizione presso il Bentham tomo II, pag.* 25 *e seg.*

sai più recenti bruciavan le streghe (1), appiccavano, sventravano, squartavano e bruciavano in Londra i cattolici. Non potrebbe dunque dalla gravezza dei supplizii infamarsi la inquisizione la quale anzi fu forse al paragone assai più moderata dei tribunali politici.

Altri poi tentano di renderla odiosa e per la natura di sue funzioni e per la maniera di sua *procedura*. Le sue funzioni sono, a parer di costoro, essenzialmente contrarie alla mansuetudine cristiana; epperò la stessa nazione di tribunale *misto*, sacro e profano, involge una contraddizione. A costoro io potrei contrapporre, autorità non sospetta, la dottrina del S. Simon, che prese a giustificare (siane qual si voglia l'intento) la influenza della Chiesa sui giudizii penali (2).

Ma per addurre apologia più solida, benchè a certe teste men persuasiva, riflettasi che una religione è necessaria allo stato (3); vintaria è un corollario. Potrà dunque il miscredente rinfacciare ai monarchi Spagnuoli di aver errato nella scelta della lor religione o per dir meglio nel permettere agli Spagnuoli di esser fedeli alla religione cattolica: ma, ammessa questa come religione dello stato, il non volerla offesa e vilipesa era conseguenza *necessaria* dell'essere sociale dimostrata espressamente dal Romagnosi. Se non che il Romagnosi parla di qualsivoglia società pubblica: ma quanto più calzante è la conseguenza per la Spagna! Uscita allora dalla lunga schiavitù dei Saracini, che ricovrati in Africa poteano con repentino tragitto rientrarvi, poteva ella conservar nel seno i naturali alleati del suo tiranno, Mori e Maomettani come lui e i Giudei che con esso loro faceano causa comune, senza commettere un enorme fallo politico, foriero di novelle sciagure? Prudentemente adunque Ferdinando il Cattolico avea cacciatu dai suoi regni i non convertiti come nemici pericolosi e domestici. I convertiti poi se apostatavano, qual meraviglia che del doppio delitto di ribellione e di empietà fossero anche politicamente puniti con rigore? e qual meraviglia che sopra due nazioni sì propense alla simulazione e alla ribellione si tenessero cento occhi aperti in congiunture sì paurose pel regno? Dunque esigea il bene sociale che fossero prevenuti questi come gli altri delitti contrarii alla pubblica tranquillità; e per essere prevenuti doveano essere conosciuti.

Or notate che *in forza della natura* stessa della religione cattolica ripugna l'affidare a giudice laico la definizione dottrinale, perchè, abbiane ragione o torto, la chiesa Romana si crede *colonna e sicurezza del vero*. Dunque se doveau essere conosciuti ed accertati legalmente i delitti contrarii alla religione cattolica, non poteano se non pel ministero degli ecclesiastici. È dunque necessario *per la natura* stessa della cattolica religione che, se ella debbe essere difesa come religione dello stato, il giudice ecclesiastico abbia ad intervenirvi; e chi volesse biasimare *la natura* mista delle funzioni inquisitoriali dovrebbe sostenere o che lo stato non debbe aver religione, o che non può in coscienza abbracciar la cattolica, o che abbracciandola non dee difenderla, o che difendendola dee affibbiarle i dogmi che a lui piacciono, o che i delitti non debbono *legalmente* riconoscersi, ma da giudici incompetenti *arbitrariamente* definirsi.

Cosa strana! ogni tribunale che giudica sul *fatto dogmatico* in qualsivoglia altra materia si funda sul giudizio dei periti; e darebbe che ridere un giudice che pretendesse decidere da sè stesso sulle ferite degli assassinati, sul valore delle gioie, sulla regolarità delle coltivazioni, sulla solidità di una fabbrica. Ogni tribunale dunque in ogni altra materia è tribunale *misto*; per quale ubia si abborre il *misto* ove trattasi di religione? per quale stravaganza si pretende che un legista, studiando il codice, impari la bibbia?

Nessuna difficoltà può dunque opporsi alla *natura* del tribunale misto: più apparenti potran sembrare le obbiezioni dedotte dalla forma di sua *processura*.—Esso procedea, dicono, sopra informazioni segrete, senza pur intimare ai rei le accuse onde eran gravati; terribile era lo spettacolo solenne dei suoi *auto-da-fè*, più terribile la condanna segreta delle vittime destinate a perire ignote nel carcere—.

Prima di emettere in tal materia un giudizio, distinguiamo la *prevenzione* dalla *pena*; non sarà lecito mai infligger pena ad un innocente (829), ma la prevenzione dee cadere *necessariamente* su chi non è provato colpevole; chè se cadesse sul

—

(1) *Bentham, Oeuvres T. II, pag.* 422.

(2) *Doctrine de S. Simon* 1828 29 *pag.* 313 *L'église catholique a su employer* même *la legislation pénale pour l'éducation du peuple .. parce que tout fut pour elle moyen d'éducation .... et quoique elle ait laissé aux puissances de la terre le soin d'appliquer les peines temporelles, là encore elle exerçait son influence en leur donnant le caractère moral qui leur manque aujourd'hui.*

(3) *Tratteremo altrove a lungo questa complicatissima quistione* (631): *per ora ci contenteremo di rimettere i lettori allo Spedalieri, al Valsecchi, al Bergier, anzi allo stesso Romagnosi* (*Assunto primo* § *ultimo*) *ovvero ad Alfieri, che disse talora* la Spagna colle poche vittime immolate dalla inquisizione, aver risparmiati torrenti di sangue. *Che avrebbe detto a di nostri!!*

provato colpevole sarebbe non già *prevenzione* ma *castigo*. Or la *prevenzione diretta* e *personale* può ella mai riuscire senza un qualche aggravio del prevenuto? Il solo esser citato ed esaminato, non è ella già cosa per sè molesta, molestissima poi per la detenzione da cui va quasi necessariamente accompagnata?

Dunque chi volesse accertare i proprii giudizii in tale articolo, nell'esaminare i documenti delle sentenze pronunziate, dalla Inquisizione, dovrebbe attentamente distinguere le pene inflitte al *delitto*, dalle molestie che accompagnano naturalmente la *prevenzione*. Queste debbono quanto è possibile scansarsi o almeno alleviarsi; ma l'imputare a colpa dell'Inquisizione il non averle sempre risparmiate agli innocenti o il non aver conosciuto certe delicatezze in tal materia, che erano allora ignote ad ogni altro tribunale, sarebbe un imputarle a delitto la perfezione dei mezzi umani o dei secoli passati. Se poi si trovasse punito il reo senza ascoltarne le difese, egli è chiaro che il procedere sarebbe ingiusto, ed io lungi dal difenderlo, sarei anzi il primo a condannarlo.

In quanto al segreto contra del quale tanto si schiamazza, dovremo applicare le stesse considerazioni: il segreto delle accuse in molti casi può, per la pubblica sicurezza, essere assolutamente necessario; testimonio il Bentham (1). Ma quando dalla accusa si dee procedere alla condanna, niuno potrà mai venir sentenziato se non è ammesso a dir sue discolpe. Se dalla Inquisizione si condannò senza udirle, sono io il primo a riprovarne sì evidente ingiustizia

Sia pur dunque fermo *il dritto*: ella non dovea condannar innocenti; non condannar, senza udirli, gli stessi rei. Or chi ci chiarirà *sul fatto*? forse quei tanti autori prevenuti, e fanatici contro ogni religione, da cui lo scorso secolo bevve a gran sorsi l'empietà? costoro parlarono sempre il linguaggio della passione; ed ormai gli stessi empj dei giorni nostri ne detestano le perpetue menzogne. Resta sol dunque a bramarsi che sorga un qualche valoroso scrittore imparziale ed erudito, che abbia una pazienza tedesca, e vada ad estrarre dai più segreti archivj la verità dei fatti e di fatti abituali, costanti, legali; giacchè *qualche* abuso non condannerebbe il tribunale ma gli individui. Allora, e allora solamente si potrà pronunziarne un giudizio definitivo.

Ma mentre questo si aspetta mi contenterò di riferire alcuni tratti capaci di mostrare la falsità di certe dicerie che presso il volgo passano per dogmi inconcussi.

1. Credono essi in primo luogo che la Inquisizione Spagnuola fosse istituita per influsso della (come essi dicono) *Corte di Roma*. Sappiasi che « domandando la Reina « Isabella che negli stati suoi la Inquisi- « zione si istituisse, resistette per alcun « tempo Sisto IV, il quale ec.... Ma arren- « dendosi finalmente ai voti di Isabella ec. » Così il Müller, autor non sospetto (Stor. univ. T. II, pag. 159).

2. Credono che dalla intolleranza della religione cattolica e dalla smania persecutrice di Roma nascesse la severità, o, come essi dicono, la crudeltà della Inquisizione. Sappiasi che «avendo gli Inquisitori costituiti da Ferdinando di Aragona « fatto perir nelle fiamme 298 persone so- « spette di eresia ec.. Sisto IV si dolse « col Re cattolico di tanta severità nella « sua lettera del 29 gennajo 1482 e, forse « ad oggetto di moderar lo zelo degli in- « quisitori, diede loro col breve dell' 11 « febbrajo alcuni aggiunti presi fra i do- « menicani » fra i quali il celebre Torquemada. Così la moderna biografia universale (V. Torquemada); la quale soggiunge (nella nota 1 pag. 166.) « Coloro « che accrebbero il numero delle vittime « del Torquemada si attennero al calcolo « di Llorrente nel T. I della storia della « Inquisizione, senza considerare che l'A. « medesimo le minora nel T. IV ».

3. Credono che la Chiesa antica e specialmente S. Agostino disapprovasse l'usar violenza contro gli eretici. Sappiasi che S. Agostino ritrattò questa sua primitiva opinione (l. 2, retract c. 5) convinto dal fatto; e che poco dopo la di lui morte lo Imperator Marciano già avea intimata contro gli eretici dogmatizzanti la pena di morte (C. de Haeret, l. I. *Quicumque*): approvato in ciò da molti dei padri antichi (V. Bellarm. De Laicis lib. 3, cap. 21).

4. Credono col Montesquieu « che la « Inquisizione condanni gli Ebrei perchè « non si fanno cristiani: è certo però che « non punisce se non quei che professano « o fingono di professare la nostra religio- « ne perchè li considera come o apostati « o profanatori. La apologia, che fa (Mon- « tesquieu) dell'attaccamento dei Giudei « alla lor religione, non prova che abbiano « ragione di simular la nostra per ipocri- « sia ». Così l'articolo Inquisizione composto per la enciclopedia dal dottissimo Bergier (o altro che siane l'autore).

5. Credono mille indegnità sul modo di procedere di codesto tribunale, a cui risponde il Vayrac (état présent de l'Espagne): 1. mostrandolo composto di persone rispettabilissime; 2. difficilissimo nel ricevere le delazioni, alla cui falsità è contrapposta la pena del taglione; 3. subito che i rei sono arrestati vien loro assegnato un avvocato per difenderli; 4. nessun tribunale inferiore può sul condannato eseguir l'*auto da-fè* senza la conferma del tribunal supremo. Così il citato Dizionario

(1) *Oeuvres T. II, pag.* 291 *et aill.*

enciclopedico di icologia (Firenze 1820. Pagani, T. VII, pag 248).

Queste osservazioni possono giovare a mettere in guardia contro i pregiudizj e le calunnie ogni leale amico del vero; possono far comprendere che se vi furono ingiustizie in questo, come in ogni tribunale umano, esse furono vizio delle persone non della istituzione. Che se fra gli accusatori si rinvenissero dei nomi celebri per letteratura, per erudizione, per scienza; rammentiamoci che anche i grandi ingegni possono essere sorpresi dai luccichio di certe sofisme, e più ancora dalla bramosia di fama e di adulazioni; le quali nel secolo scorso, profuse a larga mano dagli empj, dovevano necessariamente alzare a cielo chiunque infamasse quel tribunale; giacchè quando mai si udrà il ladro far l'elogio della forca?

XCIV. I moderni scrittori di statistica e di pubblico dritto non sono, generalmente parlando, i più zelanti cristiani; onde non è meraviglia se han giudicato meglio far gettito di tal ricchezza che, usandone ad utile della società, crescere la influenza della religione, sempre agli occhi lor prevenuti spaventosa e sospetta. Ma per poco che vi si rifletta, è agevole il comprendere quanto essa potrebbe concorrere ad assicurare la scelta di persone oneste. La probità del vero cattolico è una probità profondamente inviscerata nell'animo, giacchè egli conosce non bastare agli occhi di un Dio, che per tutto penetra, la semplice corteccia di onestà. È una probità difficile ad acquistarsi perchè non è limitata (come quella dei filantropi) *a far del bene ai suoi simili*; ma esige dei sacrifizii sommamente penosi alla natura, non essendo *cristiana* quella probità che va disgiunta dalla sobrietà, dalla castità, dalla mortificazione ec. Per conseguenza

È una probità difficile a simularsi, giacchè è difficile che voglia taluno assoggettarsi lungo tempo a tante strettezze; eppure i fatti contrarj sono evidenti, e danno che dire nel pubblico: un uomo dedito al libertinaggio, alla crapula, all'ozio, al *bel tempo*, è ben presto conosciuto.

È una probità ben guardata: cento Arghi vegliano perpetuamente per sorprenderla *in flagranti*. Vegliano i malvagi che alla pietà ricercano il pelo, e si pel sottile che ogni pagliuzza è in essa una trave: vegliano i buoni cui ogni difetto dispiace: vegliano gli inferiori sempre disposti a sparlar dei grandi: vegliano i superiori obbligativi dal loro impiego: veglia perfino il segreto delle deposizioni e il sigillo sacramentale, da cui il debole prende coraggio a svelare, quando è debito, le vergogne altrui, essendo certo di non poterne incogliere in alcun malanno.

Quando dunque la Chiesa impose ai credenti certi esterni legami, difficili ad adempirsi senza le interne disposizioni, e impossibili a fingersi se realmente non si adempiscono; non provvide solamente a se medesima, che come società d'uomini abbisogna di legami esterni (306); ma somministrò insieme ai governi cristiani un mezzo efficacissimo affine di assicurarsi della probità interna di coloro cui fidano le sorti dei loro sudditi.

E quel che più monta somministrò loro gli informatori i più capaci e i più sinceri che nella umana fralezza trovar si possano. Un parroco che conosce a palmo a palmo il terreno, che ode nel tribunal di penitenza tutte le miserie, conosce tutti gli scandali, consola tutti gli affanni, e di tutti è obbligato a dar conto in faccia del cielo e della terra; un parroco che non ha altro pensiero, altro interesse, altro affare che vegliare e correggere; un parroco, dico, quanto bene può conoscere gli andamenti *veraci* dei suoi, e discernere sotto la maschera teatrale che ognuno si affibbia uscendo di casa, l'essere reale che si cela al pubblico nelle mura domestiche! E in quei secoli specialmente, in cui egli vedea ogni settimana nel di del Signore raunarglisi intorno il gregge fedele; ed ogni anno cercar solennemente la riconciliazione e il pane di unità dalla mano stessa del suo pastore, quanto bene poteva egli render conto della condotta di ciascuno dei suoi!

Non è dunque meraviglia se tanto si declamò dai nemici dell'ordine e contro il *precetto* che forma, si dicea, degli ipocriti; e contro la *influenza dei preti*, che tutto vogliono governare. Avean ragione: solo avrebbero dovuto spiegarsi più schiettamente, e dire che codeste maniere di governo sono intollerabili perchè sono *moralmente* irresistibili, benchè inermi e pacifiche. Il *precetto*, che può talvolta, nol niego, costringere un libertino a simular pietà, costringe insieme le vittime di sua seduzione a rivelarne la ipocrisia: tolto il precetto, il libertinaggio sarà e più sfrenato alla dissolutezza e più segreto nello occultarsi. Il *governo dei parrochi* non si appaga di qualche esteriorità e di un po' di *beneficenza* pomposa, trombettata dalle gazzette filantropiche; ma per garanti di probità sincera esige i *costumi* e penosi sacrifizj della continenza, sobrietà, mortificazione, regolarità cristiana, i quali sono difficili a fingersi, e colla finzione impossibili alle lunghe a sostenersi.

Ed appunto per questo un governo che voglia conoscere le disposizioni veraci degli animi, meglio che da spie prezzolate e da birri e gendarmi, potrà saperne da chi veglia per ispirito di religione a custodia del gregge. Così la pensarono gli avi nostri; epperò per prima cauzione delle persone da impiegarsi voleano accertarsi se esse fossero fedeli a Dio. Con

tali mezzi essi giunsero a quella perfezione nell' arte di governare, per cui i nemici stessi della Chiesa confessano *la superiorità della Chiesa cattolica al confronto e degli antichi infedeli e dei miscredenti moderni, miracolo incomprensibile.. giacchè come mai può intendersi che quel sì barbaro medio-evo conoscesse il gran segreto di condurre i popoli.. mentre noi portenti di civiltà nulla sappiam fare per facilitarne il progresso?* (1)

XCV. Ecco le parole del Burlamacchi (Dritto polit. p. I, c. 8 § 6): « Siccome la « maniera di pensare dei cittadini e le « opinioni ricevute possono influir molto « al bene e al male dello stato, bisogna « necessariamente che la sovranità com « prenda il dritto di esaminare le dottrine « che si insegnano nello stato, *affinchè non « si detti pubblicamente se non quello che « è conforme alla verità*, al vantaggio e « alla tranquillità della società. Quindi « proviene che spetta al sovrano lo sta« bilire i dottori pubblici, le accademie e « le pubbliche scuole; e che *il sovrano po« tere trattandosi di religione gli appar« tiene per diritto*: in quanto almeno la « natura della cosa può permetterlo ».

Fin qui il Burlamacchi: ed ecco, come ognun vede, creata in Europa una moltitudine di *Papi-Re*, destinati ad assicurarci *della verità*, e ad obbligarci a praticare *la vera religione*. Sarebbe però stato spediente che cudesto superficialissimo Autore si fosse internato alquanto nel suo soggetto e ci avesse fatto sapere se ogni sovrano conosce *infallibilmente* la verità, o se ha dritto di dichiararla senza conoscerla e di far credere ogni sua dottrina ancorchè falsa o incerta. Qualunque delle due proposizioni sarebbe stata degnissima della sua filosofia e della sua *libera* e *liberatrice* riforma.

Pretenderebbe egli forse obbiettarmi ciò che molti Sovrani cattolici, e Accademie, e Istituti religiosi hanno praticato talvolta, abbracciando alcuni punti di dottrina. ed obbligando a non insegnare diversamente. Ma la obbiezione è vana: 1. perchè il cattolico, lungi dallo stabilire la *assoluta* indipendenza della ragione, pretende anzi essere dovere della ragione il lasciarsi molte volte guidare dai lumi altrui (573, 575): Non è dunque in lui contraddittorio ciò che è contraddittorio nei Protestante: 2. perchè effettivamente le dottrine che si abbracciano da Accademie, da Religioni, da Università cattoliche sono ammesse sulla parola di una Chiesa che esse e tutti i loro membri riconoscono per *infallibile*: 3 perchè esse non pretendono obbligare a crederle, ma solo escludere dal proprio grembo coloro i quali sentono diversamente: il che quando le dottrine sono dichiarate innocenti da una autorità infallibile, non è un far violenza al Candidato, ma solo un assicurare la propria unità e quiete.

Il Burlamacchi ripiglia poi la trattazione della stessa materia alla parte terza nei capi 2. e 3 Il capo 2. può in somma ridursi a questo raziocinio: « Il dovere « precipuo del sovrano è di adoprarsi a « formar il cuore e lo spirito dei suoi « sudditi (§ 2): dunque ha dritto a giu« dicar delle dottrine (§ 4) » A questo argomento io rispondo con un altro, in cui sebbene la premessa è più vera la conseguenza è *ugualmente* ridicola—Il primo dovere *(722)* del sovrano è adoprarsi al ben temporale dei suoi sudditi; dunque ha dritto di medicare tutti gli infermi; anzi anche di risuscitar tutti morti—Rallegriamoci col signor Burlamacchi che anche questo bel dritto vada ad ingemmar la corona di un sovrano presso i protestanti; e piangiamo per isventura nostra che Carlo V. dotato del dritto di giudicare delle dottrine di Lutero, fosse dal frate apostata sì male obbedito.

—Eh adagio, ripiglia l' A. (§ 6): « I So« vrani non debbono servirsi di questo drit« to se non con giustizia e prudenza, e « non farla da inquisitori contro opinioni « *anche le più vere* in materia di religio« ne » —. Egregiamente: l' avviso non poteva essere più opportuno. Resta solo da dichiarare quando potremo sapere che abbiano impugnato *opinioni vere*, che abbiano usato prudenza e giustizia; e qual sia il dovere del suddito quando il *Papa-Re* ha detto uno sproposito o commesso una ingiustizia.

Il capo 3 può ridursi ad un argomento consimile al precedente: « È necessario un « qualche principio di ordine in materia « di religione (§ 3): in uno stato vi debbe « essere un solo principio di ordine (§ « 6 seg); dunque il sovrano è l' ordinator « della religione (§ 10 e altr.). Ma non « ha però il dritto di dichiarar ciò che si « dee credere § 15) ».

Ed anche a questo piacemi contrapporre un argomento analogo.

—È necessaria ai muratori una qualche direzione nei fabbricare:

Or in uno stato un solo debbe essere il direttore:

Dunque il Sovrano è il direttore di tutti i muratori:

Ma non ha però il dritto di dichiarare quali sieno le regole perchè la fabbrica si regga in piedi—.

Che peccato che gli manchi questa bagattella! per così poco correr pericolo di restar sotto le rovine, ella è cosa veramente dolorosa. Ma non è men doloroso per un animo ben fatto il dover soggiacere a pratiche che esprimano ciò che ei non

(1) *Doctrine de S. Simon, première année* 1828-29 *pag* 315.

crede o credere spropositi che ripugnino alla ragione (875).

L' argomento del Burlamacchi è dunque una contraddizione in termini: aver dritto a regolar le espressioni dei pensieri senza aver dritto a regolar i pensieri è cosa che involge ripugnanza; come è ripugnante il *dritto di cangiar la fisonomia di un ritratto*: se cangi la fisonomia non è più ritratto (875).

Rispondendovi categoricamente distingueremo la 2 proposizione, e diremo che in uno stato, sì, debbe esservi un solo principio dell' ordine *politico*; ma pretendere che o non vi possano essere altri ordini, o che gli altri ordini non abbiano ciascuno il loro principio, egli è pretendere cosa, non che assurda, ridicola. Ridicolo primieramente pretendere che tutto sia *di ordine politico* nè vi sieno altri ordini; giacchè varrebbe quanto il dire che tutte le arti, le scienze, le operazioni sono *politica*. Ogni *facoltà* ha un obbietto suo proprio, e proporzionato all' obbietto il suo principio (102); lo sviluppamento di questo principio costituisce una serie; la retta collocazione dei varii termini di questa serie, regolata a proporzione dell' obbietto, costituisce l' *ordine*. Tanti sono dunque gli ordini in una società quante sono le facoltà, dritti, tendenze ec.

2. Non è meno assurdo e ridicolo il pretendere che tutti gli ordini sieno regolati o da un solo obbietto o da un solo principio o da una sola persona. Dire che son regolati tutti da un solo *obbietto*, val quanto dire che i teoremi di ogni facoltà, le dottrine per es. della matematica o della chimica, debbono regolarsi dal ben pubblico Dire che son regolati da un solo *principio*, val quanto dire che l' essere, per es, vera una tal proposizione di matematica o di chimica dipende dal principio politico—l'uomo è nato alla società—. Dire finalmente che son regolati da una *persona*, val quanto dire o che il sovrano dee portare in testa l' enciclopedia ovvero che dee regolare tutto senza conoscere.

— Ma in tal caso, soggiugne il B., mi accadrà di non sapere a quale io debba obbedire dei tanti principii d' ordine che regolar debbono il mio operare—.In verità la difficoltà è scabrosa! non potrà ormai il Computista saper più se per far bene i conti debba consultar l'abbaco o il codice; e il cuoco prima di ammazzar un cappone andrà a studiarne le norme nella legislazione penale. E qual è quello stupido che non comprenda, almeno nei casi consueti, a qual ordine appartiene l' opera che egli fa? qual è che non senta intimamente la operazione dover esser diretta dal principio suo proprio?

Che se in certi casi poco men che metafisici potesse nascere dubbio ragionevole, la intricatezza di un qualche problema è ella mai un motivo di ricusare i principj evidenti di una scienza? Se ciò fosse, il Burlamacchi sarebbe astretto ad abbandonare anche la sua teoria, colla quale egli concede doversi obbedir a Dio anzichè agli uomini (§ XIII): giacchè quanie volte può riuscir difficile lo stabilire fin dove si stenda il senso di una legge divina! e quei suoi *dottori obbligati a predicare il vangelo senza che il sovrano ne li possa impedire* (§ XIV) in quanti casi potrebbero imbattersi di risoluzione difficilissima, se non avessero la nota maestria nell' accomodare il vangelo al principe, quando il principe non vuole accomodarsi al vangelo! (1)

Dunque quando pure un qualche difficil problema fosse insolubile alla scienza, nel presente suo stato, non ci obbligherebbe ad abbandonare le verità evidenti che ne formano la base Lungi però dal riguardar come tale il problema proposto dal B., siam persuasi che, compresa bene la teoria dei dritto ipotattico e quella della collisione dei dritti, chiunque studia profondamente *il fatto* saprà tosto risolvere *il dritto*; giacchè tutta la difficoltà si riduce a determinare, 1 qual sia la società e autorità più universale o più particolare? 2. a qual delle due possa la azione dubbiosa recare o nocumento o vantaggio? Determinati questi punti *di fatto*, la difficoltà si riduce a termini sì semplici, che ogni mediocre ingegno potrà risolverla

XCVI. Su questo punto sono ordinariamente confuse, oscure e contraddittorie le dottrine dei politici che *si dicono* TOLLERANTI. Rechiamne un esempio

Il Sig Macarel incomincia il suo articolo sulla religione sociale col dirci che « LE RELIGIONI *sono il miglior mezzo per addolcir i costumi* (2): ma che siccome i lor ministri tendono sempre ad usurpar il potere, ogni savia nazione dee piantare per base la separazione del governo dal sacerdozio. Che però il magistrato non può punire i delitti anti-religiosi se non sono contrarii al ben sociale; ma egli ha dritto ad invigilare sui ministri della religione, sui loro libri dogmatici, sul loro culto ».

Quanti quesiti avrei io qui da proporre al signor Macarel! Vorrei domandargli se sieno un mezzo di addolcir i costumi quelle RELIGIONI che scannano in suffragio dei lor defunti centinaia di gladiatori o di prigionieri; che bruciano ad onore dei loro dii i bambini, e sul rogo dei lor mariti le vedove; che invitano a suicidio i disperati ec. Se queste RELIGIONI non addolciscono i costumi, converrà che la po-

---

(1) *È inutile ricordare fatti notissimi del Landgravio di Hassia ec*

(2) *Elémens de droit politique, Bruxelles* 1836 *Titre* 3. *ch* 2, *pag* 45

lilica chiami a disputazione ben molti dogmi, e temo forte che le assemblee legislative divengano ben presto delle palestre teologiche; giacchè tutte codeste usanze dipendono da dogmi ricevuti.

Egli dice che ogni savia nazione separa il sacerdozio dal governo. Or io gli domanderei: se una nazione fosse creata, per dir così, dal sacerdozio, come la musulmana, la antica Francia, i moderni Romani ec come dovrebbe fare per distruggere la influenza sacerdotale? distruggere la propria nazionalità. E se la influenza sacerdotale deve abolirsi nel governo, perchè dovrà sussistere la influenza del governo sul sacerdozio?

Egli dice che i delitti anti religiosi possono essere anti-sociali; ma non dice *quando arriveranno a tal punto*. Or questo è ciò che importa. Se il legislatore di propria autorità può definire *attentato irreligioso* il dogmatizzare, *il y aura tyrannie sacerdotale et politique*... *toutes les deux ensemble*: se poi le dottrine son libere e prendon radice, come spera egli il signor Macarel di impedirne gli effetti senza una altra specie di tirannia?

E quella sua *vigilanza politica* sul libri dogmatici e sul culto, non avrà ella limiti? e, se ad un buon cristiano nella città di Lione, venisse talento, come già accadde, di portar la barba e il cappuccio, potrà ella raderlo e scappucciarlo dicendogli che Dio non si onora con barba e cappuccio?

Questi e simili altri quesiti, se egli volesse sciorli non con asserzioni da oracolo, ma con prove da filosofo, metterebbero forse un po' alle strette la sua teologia politica.

Ma senza internarmi in questi e in tanti altri con essi congiunti, un sol problema io gli propongo. È egli *lecito* alla *maggiorità dei Francesi* il credere che Dio ci parla nella persona adorabile di G. C.? Se è lecito credere che ci parla, è egli lecito l' obbedire alla sua voce? Se ciò è lecito a tutti i Francesi, sarà lecito, suppongo, anche a chi li governa? Se chi governa crede che Dio parla nei libri dogmatici e impone un tal culto determinato, gli sarà egli lecito il censurare quei libri e quel culto? Parmi veder quì una certa contraddizione; ma forse il signor Macarel troverà una via di conciliazione, e ci insegnerà l' arte di obbedire a Dio e di regolarlo a modo di nostra politica Che se questa arte non si trovasse converrà o che egli stabilisca una legge che proibisca ai Francesi il credere che Dio parlò in Cristo, e Cristo nella Chiesa cattolica: o che proibisca l'obbedire a Dio in certi casi che l' Autore avrà poi la bontà di determinare esattamente Queste leggi faranno onore del pari e alla sua *logica* e alla sua *tolleranza*.

XCVII.—Il Bentham con mille altri *progressisti* indiscreti (potremmo secondo lo uso moderno chiamarli *ultra progressisti*) sostiene (1) che il sapere nella totalità non è mai nocivo; che la miglior maniera di combattere il male cagionato dalla *semi-dottrina* egli è l'accrescerla Dal che inferisce poi il dovere sociale di lasciare ad ogni insegnamento liberissimo il corso, abolendone ogni censura

Le *ragioni* su cui si appoggia sono: 1 che il sapere dei malvagi è combattuto da quello dei buoni; 2. che quanto più si può far il male quietamente, tanto meno si usa la violenza la quale è mai peggiore; 3 che crescendo la istruzione meglio si capisce l' *utilità-ben-intesa* Ricorre poi al *fatto* e domanda trionfando quali sieno più felici società? Spagna; Portogallo e Italia, ovvero Inghilterra, Olanda, America? Conclude finalmente essere una rea politica il monopolio della istruzione usato dai Bramani nell' Indostan e dai Gesuiti nel Paraguay (2): la censura dei libri esser un tribunale che unisce tutti gli incentivi a prevaricare e tutti i caratteri di iniquità; ove un giudice *unico ed arbitrario* giudica *segretamente* e *inappellabilmente*

Io non so, a dir vero, dove egli abbia trovato questa forma di *censura* ove non sia permesso agli autori il tentar cento strade, e l' appellar cento volte da questo segreto tribunale: per lo meno il sovrano sarà sempre padrone di accordare l' *imprimatur* E in verità non parmi che la stampa possa dirsi tanto gelosa in un tempo ove tanti libri e si scellerati inondano l' Europa Il *fatto* su cui egli si ap-

—

(1) *Pag* 190 *del T. I, Oeuvres*

(2) *Una società, dedicata* per professione *alla pubblica istruzione di ogni ceto, potrà forse stupire di essere recata in esempio fra coloro che vogliono impedirla: e più stordirà al vedere scelto a tal uopo un paese ove, con prodigio ammirato perfin dagli empj, ella tramutò in uomini le fiere Forse pretendea l' A che, invece di insegnare* paradiso *e* inferno *e altre simili* inutilità, *i Gesuiti avessero insegnato a* ballare *e* mangiare *e* bere *e* godere; *ma di ciò quei popoli erano professori, e così appunto erano appunto giunti a imbestialirsi. Che se l' A imputa a colpa dei Gesuiti la cura con cui teneano lungi dai loro Neofiti lo scandalo della scostumatezza spagnuola, lo prego a dirmi perchè egli stesso, benchè professi un sì turpe cinismo. pure non vuole che lo scandalo arrivi ai fanciulli e alle fanciulle? (Oeuvres T I, pag.* 188) *Se ad un Cinico suo pari fu lecito arrossire una volta in vita, non dee recar meraviglia che la sfrenatezza di certi Spagnuoli sembrasse fra novelli Cristiani un mostro, epperò ne venisse esclusa dai Missionari*

poggia non so quanta forza aver possa a persuadere: paragonare paesi sì diversi e attribuir alla censura la supposta infelicità dei primi e felicità dei secondi, egli è argomentare con una superficialità di dialettica che fa pietà. Ma stando anche agli esempj citati dall' A medesimo, non avremmo noi dritto a paragonare la Spagna e il Portogallo del 1700 con quelli del 1800 e domandargli d' onde, se non dalla libertà dei pensieri, quel sangue di che fuma la desolata penisola? E l' Italia con qual fronte osa citarla uno straniero che forse mai non la vide, citarla dico come terra infelice perchè non libera? Questa terra felice che tante volte regalata a suo dispetto di una forzata libertà, altrettante volte la ricusò e la cacciò a mano armata! si dirà forse che le armi straniere ve la costrinsero: ma chi vide i fatti, chi conosce i sensi nazionali, chi sente ciò che può un popolo risoluto a volere, comprenderà per fermo che la totalità di Italia non è *libera*, perchè non volle, perchè nella totalità dei suoi e saggia e pia preferisce il proprio stato a certe *felicità* sognate, che, compre con torrenti di sangue, finiscono colla perdita della fede e colla depredazione, colla proscrizione, colla tirannide.

L' A. vorrebbe accordar libertà all' errore perchè può essere combattuto dalla verità. L' argomento è proprio curioso: potrebbe anche sostenere doversi lasciar liberi i ladri a rubare perchè sono liberi proprietarii a difendersi. Vorrà egli forse replicare che le forze di questi possono essere inferiori, epperò debbono esser difesi dalla società? E chi non vede esservi disparità negli ingegni e nello studio come nelle forze e nelle armi? E se la società ha dritto e dovere di opprimere il ladro perchè non inquieti l' uomo onesto, perchè non dovrà e non potrà ugualmente opprimere l' errore perchè non inganni il semplice?

—È meglio, soggiugne, che si commettano delitti di arte che di violenza—.Quasi che l'alternativa fosse inevitabile! quasi che l' arte che aiuta a cometterne segretamente togliesse la smania di usar la violenza, ove l' arte non giova!

—La *utilità ben intesa*, dice, farà comprendere che il delitto non torna a conto—.Non so in verità se sia mestieri dar libertà alle penne ed alle lingue per ottenere codesta *intelligenza*: e la esperienza mi insegna che sensi di viva fede e di *religione ben-intesa* persuadono assai meglio il vivere onesto, giacchè non solo impediscono il delitto, ma lo riparano non di rado: il che non so quando si ottenga dalla *utilità*.

Certamente la censura al pari di ogni altro tribunale, e di ogni altro argomento di social perfezione, deve essere adoprato da persone integre, sotto leggi avvedute, sotto ispettori vigilanti. Ma il volerla abolire perchè manca talvolta di queste condizioni, egli è un uccidere per guarire: teoria *medica* molto usata da certi politici d' oggidì

XCVIII. Onde la idea di codice ragionato proposta dal Bentham ci sembra lodevole, ed utile qualora venisse eseguita da penna non venduta alla empietà. Non così il mezzo da lui suggerito affine di propagarne la cognizione, sebbene lo ripudiamo degnissimo di non protestante.« Perchè, dice egli, non mettiam noi a profitto l' opera del clero dandolo per maestro di leggi al popolo? quanto meglio e più utilmente si adoprerebbe egli in tal uopo, anzichè perdersi in dissertar freddamente intorno a rancide, ed obbliate polemiche! » (1).

Questa *protesta* sulla *inutilità* del suo Clero e delle sue dottrine, è ugualmente onorevole e al protestantismo del sig. Geremia e alla *missione celeste* della Chiesa Anglicana. Ma fra i cattolici, sebbene non mancarono talora alcuni che adottarono queste idee, e vollero rendere il Clero un organo della politica autorità, pure i saggi conoscono a primo sguardo quanto sarebbe *impolitico* (giacchè parlo qui *politicamente*) un tal procedere. Io metto ora da banda la *impossibilità* e *indegnità* di abbassare ad interessi *materiali* un ministro di Dio cui codesti interessi sono la gran parte interdetti, epperò ne sarà sempre praticamente inesperto, se si occupa, come *dee*, negli interessi *morali*.

Una sola osservazione sembrami più che sufficiente a dimostrare contrario allo interesse politico l' addossarne al clero la amministrazione.

Qual è la più ferma base di unità sociale? la unità di intelletti (302 segg) Chi è che possa unire in una sola dottrina gli intelletti associati? colui *solamente* che parla infallibilmente per parte di Dio (874). Dunque quanto più sarà evidente ai popoli che le labbra del sacerdote son mosse dal solo spirito del vangelo, tanto sarà sui loro cuori e sulle menti più possente la di lui voce conciliatrice. Or fate che il ministro del Vangelo divenga ministro ancor di Cesare: conoscerà più il popolo chiaramente quando parli in lui la Chiesa di Cristo, quando l' aura di palazzo?

Ecco perchè la Sapienza istitutrice della Chiesa volle l' uomo apostolico libero da tutti i lacci che potrebbero assoggettarne la lingua a terrene influenze, e perfino dall' amor della vita (2). Ed ecco pure perchè i popoli e sovrani cattolici, mos-

(1) *T II, pag. 195 e T III. pag* 84

(2) *Nolite timere eos qui occidunt corpus ec*

si da natural riverenza e da viva fede, vollero perfezionare e rendere vieppiù evidente la indipendenza dei suoi ministri, dotando con beni *stabili* il clero. Capivano essi che un clero stipendiato, fosse egli pure da ogni terreno interesse libero per virtù sovrumana, mai non andrebbe franco dal sospetto dei popoli i quali poi all'udirlo predicare obbedienza, crederebbero compro l'oracolo, come già Demostene la sua *Pilonessa filippizzante*.

Riflettano di grazia a queste verità quei politici malaccorti che declamano contro la *pretensione di indipendenza* che attribuiscono al clero cattolico: se egli rifiutasse il peso delle gravezze comuni sarebbero compatibili le doglianze; ma declamare contro la sua indipendenza nelle dottrine, egli è un togliere ai sovrani il massimo appoggio religioso nel contrasti col popolo; egli è un volere spogliare un litigante di testimonii imparziali, e voler ridurre la politica autorità, accusata dal popolo di *invasione*, non poter produrre in prova dei suoi dritti al comando se non testimonii prezzolati. Sarà egli il volgo sì semplice che non ricusi testimonianze così sospette?

Con queste osservazioni per altro non è già mio intendimento di togliere al clero il vanto a lui sì proprio, di esser principio di civiltà ai popoli (LXXII), e specialmente al volgo più rozzo. Lungi dal vietargli sì onorata impresa, dico anzi che essa è sua, a lui solo affidata dalla provvidenza creatrice della società, e ad ogni altra umana forza impossibile. Giacchè qual sarà *filantropia* che basti a persuadere un qualche filosofo, che da se stesso condannandosi al bando, lasciando quanto ha di più dolce la patria, la civiltà, la scienza, la agiatezza, vada a trarre giorni travagliosi, non dico fra Topinambi o fra Beduini, ma anche solo fra i rozzi abitatori delle nostre montagne, poco più colti di quelle capre e di quei tori coi quali giornalmente conversano?

Questo è il penoso apostolato ed oscuro dei nostri parrochi i quali col ministero della religione, deh quanto possono a favore della civiltà umana e politica! Così mi fosse dato parlare adesso a tutti i giovani allievi del santuario e dimostrar loro aperto innanzi un vasto campo di onorevoli non meno che sante imprese, e posta in loro mano una cetra più valente assai di quella immaginata ad Orfeo per trasformare le fiere in uomini ed in città i deserti. Tutti i riti della religione, tutte le doti richieste nei suoi ministri, tutti i ministerii a cui si adoprano, tutte le istituzioni della Chiesa, o diciam meglio, istituzioni del Dio autor di ogni società; tutte mirano direttamente a radunar beati in Cielo ma indirettamente a *coltivare* uomini in terra; nè senza alto mistero è si usata per indicarne le funzioni la voce di *agricoltori* (1). Sì: datemi un Parroco zelante e colto su quelle roccie, fra quei burroni, e vedrete ben presto fiorirvi un'Oasi.

Vi entrerà, e (purchè non sia di quei preti di mercato che in pantaloni e farsetto, con *collaruccio sudi-cilestrino*, vanno in berrettin da notte negoziando per le fiere pecore e granaglie) vi porterà la prima idea di esterna decenza nelle vesti, negli atti, nel portamento. La sua carità, maestra e modello dei parrocchiani, infonderà in essi una urbanità men forbita della cittadinesca, ma più sincera; giacchè, e che altro è mai la *vera* urbanità, se non una carità domestica, e delicata? La sua voce racconterà loro la storia della religione, ed impareranno la storia del mondo; spiegherà i misteri più astrusi, e gli idioti acquisteranno i germi delle prime idee metafisiche di natura, di persona, di anima, di Divinità, di eterno, di infinito; parlerà dei precetti di Dio, e li ravviseranno stampati nei proprio cuore per man di natura. Radunati nel dì del Signore attorno all'altare, si sforzeranno a comparirvi con vesti men rozze, con modi gravi e decenti: se il pastore vi formi una congregazione, acquisteranno una idea di governo civile; se voglia dar lustro alle sacre cerimonie, vedranno un lampo della pompa cittadina; a poco a poco saprà forse invogliarli di ergere alla maestà di quel Dio, che invocano abitator dei cieli, un tempio che svegli nelle lor menti idee meno indegne di tanta grandezza, ed ecco sorgere su quei dirupi colonne corintie, e marmi animati. Le sacre volte eccheggieranno ben presto per un coro di fanciulli da lui medesimo addestrati al canto: ben presto l'armonia grave e maestosa di un organo darà loro altri concenti che le lor cornamuse; per avere all'altare ministri men disadatti il buon padre condannerà sè medesimo al tormento di una scoletta, e quei rozzi sapranno leggere. Dovrà benedirne le capanne e diverranno men sozze, santificarne le nozze e diverranno più inviolabili: battezzarne i bambini e verranno meglio allevati; comporne i litigi e saran men brutali; visitarne gli infermi e verran meglio assistiti; tumularne i cadaveri e parranno più sacri. Che se un Vescovo zelante debba recarvisi in visita, ecco splendere fra quei rozzi abituri quanto ha di più soave, di più manieroso la civiltà europea: se una pubblica calamità del cristianesimo ne domandi le preci, eccoli innalzati alle idee di universal fratellanza: se un giubileo solenne gli inviti, eccoli forse muovere in numeroso drappello fino

—

(1) *Ite et vos in vineam meam — Locavit agricolis — Vis? imus ec.*

alla città reina del mondo, eccoli nel centro dello splendore e delle grandezze, eccoli alle porte del Vaticano, curvi a ricevere le benedizioni di un Gerarca Supremo al cui piè sono associati con uomini di ogni più remota nazione, affratellati con principi, con monarchi So che questi giubilei, questi pellegrinaggi, questi modi soavi di congiugnere in un centro di unità le nazioni, non sono ormai più di moda, non vanno a sangue a certi filosofi; ma finchè non avranno altro di meglio a sostituirvi che le lor bibbie e i lor mercanti ci permettano di ricordarne le memorie, di benedirne gli effetti, di ammirarne la istituzione, di sospirarne il ritorno. Sì, di sospirarne il ritorno, affinchè la Chiesa possa proseguire la grande opera di incivilimento e di unità interrotta dalla scissione di Lutero e dalle persecuzioni della filosofia (XCIX)

Eccovi pochi cenni della influenza che il clero dee necessariamente esercitare sulla parte più rozza del genere umano, per incivilirlo e farlo anche temporalmente beato. Schiamazzino per quanto vogliono i suoi nemici contro la sua influenza: mai non potranno abolirla, giacchè mai non avranno cuore da sottentrare a soffrir ciò che ei soffre, nè braccio da operar ciò che opera: ci vuol cuore e braccio animato da carità celeste, non da furor di setta, non da avidità di guadagno, non da speranza di laudi. Queste molle di carità filantropica potranno suggerir belle frasi, e soave entusiasmo romanzesco ad uno scrittore immaginoso che nuotando nelle delizie europee declamerà a bell'agio in favor degli schiavi, e della umanità Ma i pericoli, la nudità, i patimenti di una missione indiana, ma la oscurità noiosa e perpetua di una parrocchia di campagna (1), sono retaggio solo della carità cattolica; ella ne ha la privativa. Così possano i suoi ministri comprendere tutta la ampiezza di tanta impresa, la gravezza del lor dovere, il conto che a Dio ne daranno! Così si accenda nel cuor dei pigri l'ardore che tanti gagliardi trasporta oltre i più remoti oceani, la industria caritativa che forma tanti padri laboriosi ed umili ai popoli di rozze campagne! Ecco ciò che da loro aspetta la civiltà verace, ecco ciò che loro invidia la gelosa filantropia, ecco la vera, la ultima risposta a tante accuse e vituperj e calunnie di cui fu verso loro sì generosa la tolleranza del secolo XVIII, e dei suoi eredi nel XIX.

—

(1) *Veggasi nelle nuove lettere di Cobbet quanto poco abbia ottenuto dal clero anglicano in tal materia il loro or Papa, or Papessa, benchè foroi:o non di pastorale ma di spada, benchè ristretto a poche leghe di paese, benchè aiutato da milioni di sterline.*

XCIX. Avvertasi diligentemente questo punto, che risponde alle obbiezioni con cui si suole imputare ai legittimisti l'essere nemici del progresso. Vi saranno forse fra di loro delle menti limitate alle quali ogni mutazione parrà sovversione, ma per sè il sistema del legittimismo è tutt'altro che il letargo dell'ozio: egli è il corso pacifico del *retto*, del *vero*, di quel vero cui forza non può resistere a lungo, perchè egli si insinua nelle menti *irresistibilmente*; insinuatosi, muove *soavemente* le volontà; mossele, ottiene *infallibilmente* lo effetto, forse più tardo ma più compiuto. La differenza dunque, la *vera* differenza fra i savj legittimisti e i liberali non consiste già nel ricusare o volere il progresso; nel pretendere, come dicesi, di arrestare il corso dei secoli o di seguirlo. Un uomo assennato conosce che egli vive *nel tempo* e che gli è impossibile non camminar *col tempo*: ma il legittimista vuole che lo stato successivo nasca dalla azione naturale dei dritti che vigeano nel momento precedente; il liberale vuol calpestare i dritti vigenti per creare dal niente gli immaginati e spesso immaginarj miglioramenti. La storia della Riforma, prima radice del Liberalismo, può mostrare in fatti qual sia il modo di agire e dei primi e dei secondi. Non vi ebbe mai nel mondo nè *legittimista* più tenace del dritto, nè *novatore* più efficace e compiuto di Colui che disse: *Io tutto rinnovo* (2). Scopo ed erede della società mosaica, con poche verità seminate sulla terra (3) egli procedea, lento sì ma sicuro, efficace ma soave, nella grande impresa di ristorar l'universo (4); e già al compiersi del medio-evo il piantinaio del suo popolo verdeggiava sì rigoglioso, che consola anche oggi lo sguardo di chi nelle storie lo contempla; e fa a più d'uno sospirare non la rozzezza, ma il candore, la generosità, la grandezza di quei barbari secoli (5). Se non che il progresso, immenso in paragone delle epoche precedenti, non isbarbicava rapidamente il mal seme: lasciavalo anzi crescere col buono (6), affinchè maturati entrambi si conoscesse ciascun dal suo frutto, e così la verità trionfasse da sè con nulla più che farsi conoscere Quando repente una impazienza contro natura impadronitasi di una parte

—

(2) *Ecce nova facio omnia. Apocal.*

(3) *Exiit qui seminat seminare semen suum .. e il seme della parola è la parola: semen (Verbi Dei) est verbum Dei*

(4) *Solo sermone restaurat universa*

(5) *Ognuno sa qual fu poc'anzi in Germania, in Francia ed anche altrove l'amore del medio evo*

(6) *Sinite utraque crescere usque ad messam ... A fructibus eorum cognoscetis eos.*

di quella vigna volle svilupparne le piante dallo involucro della corteccia, e dalle mani dei coltivatori

Fu questa la impresa della Riforma a cui tanti dabben-uomini attribuiscono i lumi della moderna civiltà :— la Riforma, dicono, manifestò tante verità che ancor non sapremmo se fossimo rimasti nei ceppi della Chiesa—.Fosse pur vero: ma quanti errori piantò che mai non avremmo uditi! (1) la Riforma disdice oggi quel che disse al principio: combattè il purgatorio per ammettere solo l' inferno, ed ora combatte l' inferno per ammetter solo il purgatorio; volle solo la Bibbia ed ha annullata la Bibbia; volle fondar tutto sulla ragione e sta *criticando* la ragione: volle emancipar gli intelletti e li assoggettò al governo politico...—La Riforma, dicono, preparò ai popoli la libertà.—Si? ma codesta libertà come nacque? come inculcando ogni dritto: come crebbe? irrigata dal sangue: lo che consiste? se ne sta disputando: dove si trova? dappertutto fuorchè nel proprio paese: l' inglese la trova in America, il francese in Inghilterra, lo spagnuolo in Francia ... — La Riforma costrinse il clero ad emendarsi —. Ma chi lo emendò? chi, se non quella parola istessa che rinnovò l' universo? Influì certamente la Riforma, giacchè vi danno degli scandali *necessarj* (NECESSE EST *ut veniant*) i quali mostrano evidenti i malori e urgenti i rimedj: ma attribuir agli scandali il nome di medicina è o una locuzione figurata o una solenne menzogna: così appunto è la emorragia un rimedio della pletura, così la febbre gastrica rimedio della indigestione, perchè mostrano l'una e l'altra il bisogno di medico e di medicina

La Riforma luterana accelerò coi suoi misfatti la riforma Tridentina e quei tanti miglioramenti che poi ne seguirono (2); ma senza codesti misfatti lo spirito del cristianesimo avrebbe eseguito a poco a poco e senza scossa ciò che da gran tempo andava e chiedendo e tentando in molti concilii.

Non negheremo dunque che l' assalto della empietà riformatrice fu cagione di qualche bene in mano di quella Provvidenza che suol trarre luce dalle tenebre: ma attribuire alla Riforma il bene operato dalla Verità vale tanto quanto attribuire al tremuoto la salvezza di coloro che, atterritine, camparono con rapida fuga delle sue rovine.

Quel che abbiamo detto paragonando la Riforma colla Chiesa può sotto certe proporzioni applicarsi al paragone del *legittimismo* col *liberalismo*: un savio legittimismo vuole ottenere lo sviluppamento dello stato presente applicandovi le leggi di giustizia: il liberalismo vuole che si distrugga il corpo sociale quando alcune parti ne sono imperfette o inferme. Amendue vorrebbero un bene; ma questo secondo vuole un bene ingiusto, immaturo ed impossibile.

C. Il ch ab. Mastrofini sembra non ammettere questa nostra proposizione, giacchè essendo il contante, dice egli, uno *stromento* per negoziare, nulla vieta che si venda l' uso di questo stromento ritenendone frattanto il *dominio*; in quella guisa appunto che si vende l' uso, ritenendo il dominio di qualsivoglia altro stromento. Ma siccome da tal principio ne seguirebbe (e lo concede l' A.) che *il capitale dovrebbe perire per conto del mutuante ogni qual volta perisce senza colpa del mutuatario*; quel dotto autore si ridusse a dire che il danaro *sempre* perisce per colpa di questo ultimo: il che in verità è un po' singolare e dimostra la difficoltà di sostenere quella sentenza, poichè essa obbliga a ricorrere a tali appoggi. Chi non vede che quel suo *tremuoto*, *che spezza le porcellane* senza colpa del mutuatario, ben può seppellirne il danaro? che può rubarlo quel suo *ladro che ruba il cavallo?* (3)

Del rimanente che importa che il danaro sia o non sia stromento? Il punto da chiarire è la natura del *prestito di danaro*; che egli si chiami *stromento* o altrimenti, ciò poco monta: lo son padrone di appellare *stromento di sostentazione* il pane di cui mi cibo; questo non farà che, se non posso usarne, questo stromento non sia per me un peso inutile; e che nello usarne poi lo *stromento* non sia interamente distrutto, com' è distrutto per me il contante quando passando in altrui mano ha *trasportato un valore* che io ceda (957). Dunque come non darei l' *altrettanto* di pane se dessi ad ogni libbra in contraccambio mezza libbra di più, così noi do se del danaro infruttifero do l' interesse, oltre la *certa* promessa di restituzione equivalente.

In sostanza la teoria di questo erudito autore pare che potrebbe ridursi a questo raziocinio Il prestito di danaro è un contratto di *affitto* ossia *nolo*, in cui il capitale non può mai perire senza colpa del mutuatario: dunque sempre, restituendo il capitale, dee pagarsi il prezzo della *locazione*. Tutto dunque il sistema si riduce a cangiar lo stato della quistione e la natura delle cose, trasformando il *prestito* in *locazione*, e le incertezze del traffico in sicurezza assoluta.

---

(1) *La philosophie sous ce contrôle ecclésiastique est contrainte d' être plus sage* (Cousin, *Leç d' hist T. II*, p 336)

(2) *Bentham*.

(3) *V. Mastrofini, Dell'usura lib* 2, § 246 *segg. V. anche il giornale eccles. per la Sicilia, Vol. II, pag.* 253

Poco da questa diversa parmi la dottrina del celebre Bolgeni in una dissertazione sulla usura pervenutami mentre stava pubblicando questo terza parte. Egli ha voluto giustificare non solo lo interesse *legale* (nel che mi stimo felice di trovarmi d'accordo con un tanto uomo) ma qualsivoglia moderato lucro sulla sorte ancor fra semplici privati, appoggiando la sua dottrina per la parte filosofica sulle proposizioni seguenti; alle quali aggiugneremo poche osservazioni che ci sembrano sufficienti dopo quanto abbiam detto nel decorso della opera.

I. Proposizione — IMPRESTITO *significa*, dice egli, *contratto* GRATUITO *nel linguaggio ordinario*: *dunque il lucrarvi è proibito* SOLAMENTE *perchè nel linguaggio ordinario è contro la fede data* (1). Cangiate nome al contratto, e invece di *prestito* fate una *locazione*; ecco tosto divenir lecito il lucrarvi —. Questa proposizione involge una quistione grammaticale, cui lasciamo volentieri ai grammatici: avvertasi per altro 1. che quando incontrasi una voce negli autori conviene intenderla secondo il senso da essi ricevuto: 2 che le voci ricevono bensì dal volgo il senso principale, ma dalla natura le proprietà dipendenti dalla essenza dell'oggetto significato. Dal che ne siegue che se, nel discorso famigliare, *imprestito* significa contratto *gratuito*, ciò non prova *assolutamente* che l'esser *gratuito* dipenda da *libera* volontà e convenzione degli uomini, potendo questa proprietà dipendere dalla natura stessa del contratto. In quella guisa che *compra* per convenzione significa la permutazione del danaro colla merce; ma che in essa debba intervenire uguaglianza scambievole, nasce dalla natura di questo contratto.

II. — *Il danaro presente è sempre più prezioso del futuro* —. Qui l'A. pretende schivare la proposizione dannata da Innocenzo X ricorrendo alla *sua* definizione del *prestito*: noi lasciamo ai teologi il discutere se il Sommo Pontefice parlasse nel senso dell'A. ovvero in quello del libro da cui la proposizione fu estratta.

In quanto alla verità filosofica, la proposizione ci sembra falsa per le ragioni addotte nel corso dell'opera (958). Le ragioni opposte dal Bolgeni (2) cessano tutte quante nel caso di assicurazione con pegno, e frattanto sussistono molte di quelle da lui recate (3) in prova della onestà di chi lucra sulla sorte. Sarebbe dunque lecito il lucrar sulla sorte, ancorchè questa venga assicurata col pegno, giacchè il creditore potrebbe dire al debitore — tu senti il commodo; or ogni commodo si può valutare in danaro; dunque tu devi pagarmi, oltre la sorte il comodo —. Anzi vi è di peggio Qualunque venditore potrebbe nel vendere farsi pagare non solo il valore dell'oggetto venduto, ma anche il comodo che ne avrà il compratore.

III — *Il guadagno sul danaro viene accordato dal debitore* SPONTANEAMENTE; *dunque non è illecito* —. Rispondo: viene accordato *oggidì*, perchè lo stato presente di Europa ha reso necessarie le leggi civili in favore di questo guadagno; e perchè poste queste leggi, la natural giustizia persuade a ciascuno che *oggidì* esso è onesto per le ragioni da noi recate di bene politico (966 segg.). Ma ciò non prova che sia onesto *per sè* e che sempre i debitori sieno stati *contenti* e *spontanei* nel pagare interesse.

Inoltre vi è qui una confusione di idee Non si fa torto a chi vuol *donare* e lo vuole *spontaneamente*; ma a chi vuole fare un *contratto bilaterale* si fa torto se se ne esige più di ciò che si dà; perchè il contratto *bilaterale* suppone le volontà determinate a *permutare* non già a *donare*: or la permuta suppone uguaglianza (949).

In terzo luogo come si accorda questa prova del Bolgeni colla precedente? Prima al n 21 egli ci ha detto che *la giustizia esige* EGUALITA' *fra il dato e il ricevuto*; qui al n 43 egli ci dice che *a chi si contenta di un contratto non si fa mai ingiustizia*. Dunque la giustizia non esige egualità; ovvero la *egualità* consiste in una semplice estimazione subbiettiva (951 segg.)

Per ultimo al n. 44 l'A. assicura che chi fa senza assoluta necessità un contratto apparentemente lesivo sempre lo fa perchè ne trarrà qualche lucro: e ne conclude *i contratti spontanei son* SEMPRE *giusti* Questo egli è un dirci che se un altro ha abilità a guadagnare, io posso guadagnare sulla sua abilità. E quel che è peggio, io posso formi un guadagno certo, mentre la abilità di lui può fallirgli per mille accidenti. Egli consente al contratto lesivo per la forte probabilità di gran guadagno che spera mercè sua industria: io suppongo certo questo guadagno di sua industria e me ne approprio una parte. E questo è GIUSTO!

IV. La 3. prova dell'A. consiste nel distinguere l'uso del danaro dal suo dominio, e il metallo dal suo valore: se queste cose sono distinte, dice l'A., ognuno può locar il danaro, cedendo l'uso e serbandone la proprietà; cedendo il metallo e riserbandone il valore. Potrebbe certo parere un po' strano che il mutuatario si contentasse di ricevere del *metallo senza valore*; ma l'A spiega la sua dottrina dicendo che il mutuante ha *dritto indeterminato* (jus ad rem) *a percepire l'altrettanto* dalla massa dei beni del debitore,

(1) *Dissertaz. sopra l'impiego del danaro. Lugano* 1835 *num* 8.

(2) *Ivi, n.* 40 *e seg.*

(3) *Ivi, n* 20 *e segg*

che questo dritto è una specie di dominio, epperò dà il dritto ai frutti su tutta la massa dei beni del debitore (pag. 96).

Sarebbe questo un dimostrarci che ogni mutuo è un *censo*, non già una *locazione*: ma come regge il fondamento di tutta la dimostrazione? Nel mutuo, dice l'A. si cede il dominio del metallo, e si ritiene il dominio del valore (1) e infatti questo valore si può vendere, donare, giuocare ec. Verissimo: ma questo valore in mano del creditore dove è appoggiato? Il *niente* non ha valore, il metallo è in mano del debitore. Che cosa rimane in mano del creditore? Rimane la promessa, la apoca di obbligazione: questa è *sotto il dominio* del creditore: e in questo senso si dice che il *tal valore* appartiene a lui; in questo senso si spiega il *meum tuum*, e *tuum meum* incluso, dice l'A., nella etimologia di *mutuum* Il creditore *è in possesso* della promessa, e non già dei beni del mutuatario; questa è quella che egli può vendere, non già i beni; e il poterla vendere mostra che la promessa ha un valore; e se possa vendersi pel suo valor nominale, mostra che essa può *equivaler* al contante. Che se, oltre la promessa che può equivalere, il creditore percepisse i frutti del contante sui beni del debitore, potrebbe così negoziar da due parti facendo fruttare e la promessa e il contante

Questi assurdi mostrano esser falso che il creditore abbia *di presente* un dritto e dominio sui beni del mutuatario; il che è talmente falso, che questi potrebbe alienare tutto il suo, se prevedesse *con assoluta certezza* di dover poscia a tempo debito aver d'altronde quanto dee restituire, ancorchè una tal *previsione certa* non andasse congiunta con alcun dritto Che se il creditore non ha dritto *presente* sui beni del debitore, non può percepirne frutti; e tutta la prova del Bolgeni va a terra.

V L'A. deduce un'altra prova dalla simonia che commette colui il quale pretende un prestito per compenso di qualsivoglia bene spirituale: ma questa prova ben dimostra che chi riceve il prestito ne acquista un vantaggio temporale pel quale egli vende lo spirituale; ma non prova che chi dà il prestito sempre *si privi* di tal vantaggio. Or *la privazione* di tal vantaggio è quella che rende lecito un proporzionato interesse: dunque l'nteresse allora soltanto sarà lecito quando il mutuante se ne priva. Ma il dar lo spirituale affin di ottener un prestito sarà illecito anche quando chi dà il mutuo nulla perde, perchè chi lo prende lo prende per trarne un vantaggio temporale Onde non solo il prestito, ma qualsivoglia altro contratto richiesto in compenso dello spirituale, costituisce simonia.

Queste considerazioni ho io proposte soltanto per maggiore schiarimento della materia non già per istringere maggiormente in pratica i nodi morali in materia di usura. Persuaso, come dissi (972 segg.), che a dì nostri rarissimi sono i capitali *giacenti*, sono ugualmente persuaso che ordinariamente esistono giusti titoli di interesse, anche prescindendo dalla legge civile. Ma non dobbiamo risolvere i problemi morali pel secolo XIX solamente; le soluzioni debbono essere generali; e generalmente parlando mi sembra evidente che *per sè* il prestito deve esser gratuito per le ragioni addotte (949 segg) e non già perchè la voce *prestito* significa per convenzione contratto gratuito.

Esaminato il parere di due valenti teologi, esaminiamo ancora quello di uno dei più valenti economisti moderni Il Say parrà a prima vista dissentire da noi, giacchè sembra attribuire la condanna della usura alla poca cognizione delle scienze economiche. « Non essendo ben conosciuto il valore di un capitale, fu creduto illecito ogni interesse; tanto più che i prestiti si chiedeano per bisogni urgenti, onde l'interesse era una offesa della cristiana fraternità. I progressi della industria hanno mostrato i capitali sotto una nuova luce: essi ormai appariscono veri *agenti di produzione* come le terre e la industria; onde possono giustissimamente al par di queste richiedere un lucro pel loro uso » (2).

Ma benchè in queste parole il Say sembra a noi contrario, speriamo di poterlo citare in conferma delle nostre dottrine, dimostrando che esse scendono dai suoi principj per una conseguenza evidente, e confutando col favor di essi la dottrina che quì il Say ne inferisce

A dimostrare l'assunto espognamo in pochi cenni la dottrina dello A. in quanto

—

(1) *Uno dei migliori economisti moderni dice appunto il contrario*: « *Quand on prête un capital ces sont toujours des valeurs qu'on prête, et non tel ou tel produit* ». *I. B Say Epitom alla parola* Valeur: *e lo ripete alla parola* Intérêt (*nota*) *e alla parola* Capital.

(2) *Say, Econom. polit. T II, pag* 303 *e segg e che conclude*: « *Ce n'est plus maintenant un secours dont on a besoin, c'est un outil dont celui qui l'emploie peut se servir très utilement pour la société, et avec un grand bénéfice pour lui même. Dès lors il n'y a pas plus d'avarice et d'immoralité à en tirer un loyer, qu'à tirer un fermage de ses terres ou un salaire de son industrie. C'est une compensation équitable fondée sur une convenance reciproque* ».

a noi si aspetta: ella può ridursi alle seguenti proposizioni: 1. I prestiti che si sono erroneamente appellati *prestito di danaro*, non sono realmente se non *prestiti di capitale* (1). 2. Diciamo *capitale* una somma di *valori* destinati alla produzione; diciam *valore corrente* la proprietà che ha una mercanzia di ottenere una certa quantità di un' altra in contraccambio (2): del qual *valore* la prima radice positiva è la *utilità* (reale o immaginaria) di una merce; il suo limite fondamentale è la *spesa* richiesta a produrlo (3). 3. Si *produce* un *valore* ogni qual volta si aggiunge ad un materiale qualunque un grado di *utilità* (4) 4. Ogni *valore* per essere trafficato dee fissarsi in una qualche sostanza concreta (5) la quale può essere o una merce qualunque, o la *merce-moneta* (giarchè la moneta è una vera mercanzia) o un segno di valore. 5. La *merce-moneta* differisce dalle altre merci in quanto ella è un puro *veicolo* dei valori, epperò trovasi sempre in circolazione, nè niuno la piglia *come moneta* se non per tornare a spenderla (6): differisce dal *segni* di valore in quanto può *cangiar* valore, mentre i segni debbono rappresentarne uno *costante* (7). Stabiliti questi principj, ecco l' argomento del signor Say.

L' interesse, dice egli, è un *nolo*, ossia un *prezzo dei valori* imprestati giacchè *valori* propriamente si imprestano e non danari (8). Che sia giusto pagarne un *nolo* pretende provarlo mostrando che i *valori capitali* (9) sono *per sè* produttivi come le terre e la industria: dunque chi impresta un capitale impresta oltre il valore, i frutti inclusi nel valore medesimo, come effetti nella causa. Di più egli esige un compenso pel rischio, *une prime d' assurance*. Dunque un tal lucro nulla ha di ingiusto Esaminiamo col suoi principj questo argomento del Say.

Ma prima ricordiamoci lo stato della quistione: io suppongo il capitale *giacente*, la promessa dell'*altrettanto*, e la restituzione *sicura* (958 segg.). *In tal caso* già si vede non aver luogo la *prime d' assurance* Resta da vedere se veramente il capitale imprestato sia fruttifero: l' argomento dell' A. ne prova egli l' assunto?

I *capitali*, dice, sono produttivi come le terre e la industria. Ma che cosa è *capitale*? « Des produits déja existans, sans les quels son industrie demeurerait dans l' inartion » Ma quale specie di prodotti? 1. Les outils 2 L'entretien (alimenti ec): 3. Les matières brutes 4. La valeur des améliorations 5. Les monnaies *toutes les fois qu' elles servent aux échanges*: la valeur de toutes ces choses compose ce qu' on appelle un *capital productif* (10) On ne sera donc pas surpris de ces expressions: *services productifs de la nature*, *services productifs des capitaux* (11)

Perdoni il ch A.: la seconda espressione mi sorprende, e sembrami avvertirvi una confusione di idee: egli mette alla rinfusa come capitali produttivi gli stromenti e le materie prime, i fondi migliorati e gli alimenti del lavorante, le case o macchine e il danaro; ma questo, soggiugne, è produttivo SOLTANTO *quando si impiega industriosamente!* « l'or et l'argent ne sont plus productifs dès que l' industrie cesse de les employer » (12). Questa restrizione è per me nuova dimostrazione che l' A. la sente con noi e vede benissimo che *per sè* il danaro non produce Vero è che tosto ei soggiugne *lo stesso doversi dire degli altri stromenti* se la industria non li adoperi (13); ma qui l'A. non ha avvertito ciò che altrove egli stesso egregiamente distingue: il valor della terra coltivata è tutt' altro che il valor dei suoi frutti, il valor del molino tutt'altro che il valor del macinato (14), il valore dell'uso della casa o del mobile è tutt' altro che il valor della casa o del mobile (15). E perchè si distinguono? perchè ciascuno di questi *agenti* produce il suo frutto prescindendo dalla industria che lo raccoglie o lo migliora: « il y a un travail exécuté par le sol, par le soleil, par l'air, par l'eau, *au quel l'homme n'a aucune part* (16): or come mai potrebbero confondersi in una sola categoria di *produttivi* questi agenti che *producono*

—

(1) *Say (I B.), Traité d' écon polit. T. III Epitome* V. INTÉRÊT; *Nota I, pag* 299 *e segg e* V. VALEUR *pag.* 339.

(2) *Ivi alla* V. CAPITAL *pag.* 271; *e alle* Voci VALEUR *et* PRIX COURANT, *et* RICHESSE *pag* 321

(3) *Ivi*, V VALEUR *pag.* 328

(4) *Ivi*, Voci TRAVAIL *e* UTILITÉ *pag.* 327 *e* V. PRODUIT *pag.* 311 *e* PRODUCTION *pag* 308.

(5) (*T. II, pag* 319) *Un capital est une valeur fixée dans une matière.*

(6) (*T. I, pag* 30 *e* 177) *On ne l'acquiert ni pour la garder ni pour la consommer T. III, pag.* 283 V. ÉCHANGE

(7) *T II, pag.* 82.

(8) *T.* 3, *p.* 283

(9) *Soit qu'on prête de l'industrie, un capital, un fonds de terre, leur usage a une valeur (T. I, pag. 44).*

(10) *T I, pag.* 28, 29.

(11) *T. I, pag.* 64

(12) *T. I, pag.* 30

(13) *Il en est de même. au reste, de tous les outils dont elle se sert (Ivi).*

(14) *La valeur journellement produite par le moulin est une valeur nouvelle ec (T I, pag 41)*

(15) *T. III, pag.* 312

(16) *T. I, pag* 33

senza l' uomo, eogli altri che senza lui *nulla producono?*

Chi non avesse letto l' A. direbbe forse che la *casa*, il *mobile* o lo *stromento* non produce se non è usato; ma chi lo ha letto ben sa che anche essi producono *per sè* un prodotto immateriale *qui est nécessairement consommé au même instant que produit* (1).

A chiarire dunque le idee distingueremo i valori capitali in produttivi *per sè*, e produttivi *per industria*. Questa distinzione farà comprendere un altro equivoco dell'A. in quel suo principio generale che chi impresta impresta *valori* e non *mercanzia* (2); nel qual principio, da lui applicato universalmente a tutti i cinque elementi di capitale poc' anzi noverati, apparisce una astrattezza soverchia ed ingannevole. A provarlo coi principii dell' A. basta ricordarsi che secondo lui « *un capital est toujours une valeur fixée dans la matière*, « car les produits immatériels ne sont pas « susceptibles d'accumulation (3): rien ne « peut passer d' une main dans une autre « si non une matière visible (4). » Il dirci dunque che chi impresta impresta *valori* e non *mercanzia*, egli è un dirci che impresta una cosa che non può nè sussistere nè imprestarsi. Indarno egli si argomenta a provarlo dicendo che non si restituiscono gli stessi danari, le stesse mercanzie (5): questo potrebbe passare, se egli non annoverasse ai capitali il valore degli attrezzi, delle case, dei miglioramenti di terre ec.; ma avendo confuso tutto questo, la sua prova è falsa, giacchè chi impresta un capitale *in attrezzi* o *in case*, vuol restituiti gli attrezzi medesimi, le medesime case.

Non può dunque dirsi *assolutamente* che chi impresta, impresta soltanto *valori*: anche la base, in cui questi valori si appoggiano, forma parte *essenziale* del prestito, poichè di qui dipende la loro utilità (6) dalla utilità la *volontà* dei contraenti, dalla volontà la *essenza* del contratto (415 949).

Or dimostrata la diversità *produttiva* dei valori secondo le basi diverse in cui essi sono *fissati*, come potrà l' A. sostenere che sia *ugualmente* giusto il farsi pagare un nolo, così di un capitale fissato in una base *produttiva per sè*, come di un altro fissato in una base che *nulla* produce *se non per industria?* potrà egli negare che il lucrare sul valore fissato in questa base *sterile*, egli è un lucrare sulla industria altrui, un voler per sè *gratuitamente* le altrui fatiche? (7).

Gratuitamente io dico, perchè nel caso da me presupposto il prestito è assicurato (959 segg); qui dunque non ha luogo la *prime d' assurance*: i valori sono contraccambiati, giacchè suppongo l' *apoca equivalente al capitale*, e l'A. mi concede che essa può non solo equivalere ma prevalere (8). Dunque se riguardiamo nei contraenti i *valori* astratti, essi sono uguali: chi impresta *riceve* l'altrettanto di ciò che *dà*. Qual titolo ha egli dunque ad esigere un di più del valore che impresta, tranne la *industria* che farà fruttar il capitale in mano al mutuatario? E poichè uguale industria potrebbe anche far fruttar l'apoca in mano del mutuante (9), chi non vede che se esso ha dritto ad esigere i frutti del capitale, anche il mutuatario avrà dritto ad esigere i frutti della sua cambiale?

La gran ragione dell'A., che può a dir vero cagionar qualche illusione, è quella: *industria senza capitale non frutta*; dunque il capitale concorre al frutto, dunque il suo uso dee pagarsi a proporzione del frutto che se ne trae (10). Ma due grossi equivoci si racchiudono in questo sofisma. 1. Si confonde la causa *passiva* ossia *materia*, colla causa *attiva* ossia *forza*: il capitale è necessario alla industria come *materia* ma non come *agente* di produzione: il che si vedrà ad evidenza analizzando il secondo equivoco 2 Si confonde il *valor del capitale* col *valor dell' uso*, e si viene così a duplicare, a presentar due volte la cosa medesima mascherata in due abiti diversi. Smascheriamola, se ci riesce, appoggiandoci sempre alle dottrine dell' A Che cosa è il *valore*? è la *misura della utilità*: quando la facoltà pro-

---

(1) (*T. III*, *pag.* 312) « *Les meubles, les ornemens... valeurs productives d' une utilité qu' on consomme à mésure: utilité qui n' en a pas moins une valeur positive, témoin le loyer qu' on paie d' une maison, d' un meuble* » (*T. I, pag.* 15)

(2) *La chose empruntée est* la valeur *et non pas* la marchandise (*T. III, pag.* 285 *e* 329).

(3) *T. II*, *pag.* 319 *seg.*

(4) *T. III*, *pag.* 271.

(5) *T. III*, *pag.* 339.

(6) *La richesse se compose des objets capables de satisfaire nos besoins, et non de leur valeur, qualité metaphysique, incapable par elle-même d'y satisfaire* (*T. III*, *pag* 146)

(7) *Quand celui qui possède la valeur est dépourvu d' industrie.. si pourtant il veut qu' elle soit consommée reproductivement, il la prête (cette valeur) à une personne industrieuse* (*T III*, *pag.* 15).

(8) *Les lettres de change ont une valeur.... quelque fois augmentée* (*T. II*, *pag.* 126 *segg.*).

(9) *Une lettre de change négociée par un particulier qui a du credit... moyen d'emprunter une valeur reelle* (*Ivi, p* 320).

(10) *T. I*, *p.* 44, *e segg. Ces choses concourant à créer une valeur, leur usage a une valeur et se paie*

duttrice ha aggiunto un grado di *utilità*, questa aumenta il valore della materia lavorata: « la production n'est pas une création de *matière*, mais d'*utilité* (1): la production crée de la valeur en augmentant *utilité* (2). La *utilità* è dunque la *base del valore*, la quale se perdasi, il valore è distrutto (3)

Ciò posto, in che consiste il *valore* di un capitale? nella sua *utilità*, tolta la quale il capitale *non ha più valore*. Or io domando al signor Say: che utilità ha il capitale agli occhi della industria? Se si trattasse di un capitale fissato in una base *per sè* produttiva, io ben veggo che il capitale *concreto* avrebbe due utilità, la utilità della *base* e quella del *frutto*: ma trattandosi di capitale fissato in una base *produttiva* sol *per industria*, questa base non ha altra utilità che di poter servire *come materia* alla industria. Dunque il valore del capitale qui dipende tutto dall'*uso* che se ne vuol fare; e se non potesse *usarsi* non avrebbe valore *perchè non avrebbe utilità*. E invero che *utilità* avrebbe il metallo agli occhi del fabbro se non potesse lavorarlo? Dunque chi contraccambia con *apoca equivalente* il *va'ore imprestato*, contraccambia l'*uso che ne spera*.

Or voi gli volete poi far pagare anche l'uso: dunque gli fate pagar l'*uso* due volte, prima sotto nome di *valore* (che qui vuol dire *utilità dell' usarlo*, giacchè non ne ha altra) poi sotto nome di *uso*. Questa conseguenza, che parmi evidente anche nelle mie dottrine, sarebbe evidentissima se ci limitassimo alla teoria del Say.—Chi impresta impresta, secondo lui, solo *valori*, il valore è pura *utilità*, la utilità *qui* sta sol nello *usare*; dunque *qui* si impresta solo *uso*; dunque se si fa pagare l'*uso del valori*, si fa pagare l'*uso* due volte—. Dal che voi vedete che far pagare al negoziante il valor *capitale* eppoi il suo *uso*, è lo stesso che far pagare al fabbro il valor del ferro, eppoi l'uso che egli ne farà; giacchè « les matières premières sont les « produits que le négociant, le manufacturier achètent pour leur donner un « nouveau dégré de valeur » (4). Il fabbro dà al metallo nuovo valore col lavorarlo, il negoziante collo impiegarlo (5): se voi esigete dal negoziante un frutto perchè lo impiegò, potete ugualmente esigerlo dal fabbro perchè lo lavorò; se questa è ingiustizia ed oppressione, ingiustizia ed oppressione è quella.

Riduciamo questo raziocinio ai minimi termini. Si può imprestare un capitale *circolante* o un capitale *giacente*. *Circolante* è un capitale che *si usa*: *giacente* è un capitale che *non si usa*.

Chi impresta il primo, perde *realmente* l'uso che ne farebbe; chi impresta l'altro non perde l'uso, giacchè non lo userebbe.

Il mutuante dunque che riceve una cambiale *equivalente*, nel primo caso può aggiungervi un tanto *per l'uso* perduto; nel secondo, se lo aggiunge, si fa pagare ciò che non ha perduto.

Concludiamo pur dunque congratulandoci col signor Say della perspicacia e della buona fede con cui egli ha risuscitati in tal materia i veri principj, e speriamo che se ne traggano a suo tempo le conseguenze rigorose. Egli ha stabilito che il danaro senza industria è infruttifero (6) nè ha altra utilità che l'*uso*: egli ha dimostrato che il *prezzo* è espressione del *valore riconosciuto*, o, come noi abbiamo detto, *obbiettivo* (951); e che il valore derivasi dalla *utilità*. Il *prezzo* dunque di un capitale si paga per la sua *utilità*, la sua utilità consiste tutta nello *usarlo*.

Se dunque può l'onest' uomo ricevere altro prezzo, questo gli viene da un'altra *utilità* vale a dire dalla utilità *pubblica*. Questa è quella che, col mutar dei tempi, potè richieder nuovi sacrifizii dai privati come *prezzo di* nuove *utilità*; e solo alla vista di queste è realmente cangiato l'aspetto dei capitali pei progressi della industria, come nel testo abbiamo diffusamente spiegato (972 segg.)

CI. Questa osservazione farà comprendere per qual motivo abbiamo adottata, per ispiegare l'interesse legale, la idea di *tassa* anzi che quella di *traslazione di dominio*, usata da (7) altri autori; benchè in ultimo risultato ne consiegua il medesimo dritto. L'asserire generalmente che la società ha dritto di trasferir il dominio per pubblico bene è una proposizione che nella sua generalità può dar ansa ad applicazioni soverchianti ed arbitrarie (744): all'opposto il dire che la società può tras-

—

(1) *T. III, pag.* 2.

(2) *T. III, pag.* 308

(3) *Consommer c'est détruire* la valeur *en détruisant* l'utilité (*T. III, pag.* 276) *L'utilité une fois détruite, le premier fondement de sa valeur, ce qui en détermine la demande est détruit* (*T. III, pag.* 2).

(4) *T. III, pag.* 19

(5) *L'or et l'argent ne sont plus productifs, dès que l'industrie cesse de les employer* (loc. s. c.)

(6) *Marchandise recherchée non à cause des services qu'on en peut tirer* (*T. II, p.* 4). *l'argent se dissipe en totalité* (*T. I, p.* 112). *La monnaie, personne ne l'acquiert que pour l'echanger de nouveau* (*T. III, p.* 3)

(7) *V. Ligorio lib.* 3, *tratt. V. c.* 3, *dub.* 7, *n.* 157 *Potestas humana... potest transferre dominium etc.*

sare chi riceve da lei un servizio, è una dottrina che entra in tutte le teste, e che salva interissima la libertà sociale dell'individuo: e a questa dottrina infatti si appiglia, benchè senza svilupparla con tanta chiarezza, il dottissimo Bergier (1) nei pochi cenni che dà su tal materia.

CII. Dal che si vede con qual prudenza, o diciam meglio, con qual lume superiore proceduto abbia la santa Penitenzieria romana, quando, mantenendo da un canto inconcusso quanto fu sempre tenuto fra' cattolici in condannazione della *usura*, non volle dall' altro che i confessori inquietassero le coscienze in materia di *interesse legale*. La quistione è qui totalmente diversa: nella *usura* la privata cupidigia rapisce l'altrui, nella tassa dell' *interesse legale* la società usa *a tutto rigor di equità* il suo dominio eminente in ben comune, proporzionando il compenso al bisogno della società nelle circostanze correnti, affine di assicurare col corso de' capitali la floridezza commerciale della intera società, epperò dei singoli individui.

CIII. La soluzione delle difficoltà dipende sempre dai principj; onde ognun vede che influenza grandissima possono avere in pratica le teorie da noi già stabilite. Per darne un saggio facciamo un breve paragone delle nostre dottrine con quelle del Burlamacchi nel citato c 4, della p. 2., intorno alla alienabilità dei dritti politici. Egli stabilisce, § 3, che *essendo la sovranità fondata sul consenso reciproco del sovrano e dei sudditi, il popolo non può obbligare il sovrano a ritenerla*. Conseguenza a dir vero un po' strana; giacchè sembra che il consenso porti obbligazione, epperò irrevocabilità scambievole. Ma il principio è falso ancor esso *nella sua generalità* (446) epperò la dottrina tutta dell' A. dovrebbe ridursi ad un caso particolare, e dedursene una conseguenza opposta—*chi è sovrano* PER VIA DI PATTO *non può lasciar la sovranità se non a norma del patto medesimo*—.

Al § 5. *Un re dee morir sul trono ed è sempre debolezza indegna lo spogliarsi della autorità*. . . . § 6. *Non vi è* DUNQUE *alcun dubbio che un re può rinunziare alla corona*. Qui se la conseguenza ha del comico, come la precedente, la premessa ha del tragico: un re che muore sul trono fa in teatro un effetto portentoso: ma in filosofia l'autore avrebbe per lo meno dovuto recare qualche ragione della sua asserzione. A dir vero egli apporta una ragione sussidiaria—la abdicazione conduce per lo più alla miseria—: ma tace la principale, e dobbiam credere che per buone ragioni. In quanto a me non potendo trattare di debolezza indegna la umiltà cristiana, aspetto prove più convincenti prima di condannar tanti Eroi che scesero dal trono per umiliarsi alla croce. Quando poi l'A. colla consueta sua logica avrà provato essere debolezza indegna il rinunziare al trono, mi guarderò bene dal concluderne— DUNQUE *senza dubbio un re può commetterla*—: ma dirò piuttosto — *dunque non dee* —.

Inoltriamoci. Un re può abdicare ancor pei suoi figli? L'A. risponde che può pei figli non nati, non può per quelli che già accettarono la nomina del popolo. Io risponderei piuttosto che non può rinunziar pei figli, nati o non nati che sieno, accettanti o non accettanti: ma che egli è obbligato, al par di ogni altro padre, a procacciar ai figli quei beni ancor temporali a cui sono destinati dalla lor condizione natia (di che diremo nella dissertazione V).

I paragrafi 12 e 13 sono degni di speciale attenzione, il primo per la *chiarezza*, il secondo per la superficialità: in quello ci fa sapere che non si dee rinunziar senza motivo e per pura incostanza, il che niuno cred'io, vorrà negargli: in questo ci dice in due parole che la nazione può abbandonare un principe ereditario quando ciò è necessario In verità egli è questo un trattare con molta disinvoltura le materie ancor le più rilevanti e difficili.

Servano questi pochi cenni a novella prova della indigesta superficialità di questo autore, raccomandatoci nel 1832 dal suo traduttore *per la chiarezza* e *precisione*, *per la continua catena di verità*, e *per tutte le perfezioni* (Introduzione del traduttore)

CIV. La applicazione al fatto domestico renderà questa dottrina ancor più evidente. Ricordiamoci che gli stati, e specialmente i più pacifici e legittimi, sogliono nascere piccioli, e molte volte da famiglie private ingrandite a poco a poco a segno di trovarsi indipendenti; tali furono per esempio le famiglie di Savoja, di Austria, ec. Or che avreste detto nei tempi in cui erano ancora famiglie private, se i coloni delle lor terre, i servitori di casa, i guarda-boschi, i pigionali adunati si fossero fra loro a consiglio per decidere se fosse più spediente che la roba del lor padrone andasse agli eredi o ad altri più degni? Avreste detto quel medesimo che oggi direste se a tal partito venissero i coloni del conte di Modica, o di Caltanissetta:—olà, signori miei, non si tratta qui di vedere ciò che a voi torna a conto: si tratta di vedere ciò che la giustizia domanda—.

Or ditemi: se il Conte di Modica, o quello di Caltanissetta divenissero per un caso qualunque indipendenti, questa indipendenza, apice della grandezza umana, sarebbe ella un titolo per farli decadere dal dritto di testare, o per diseredare i loro figli? In verità la conseguenza sarebbe curiosa.

(1) *Dizionario Teologico Art Usura n* 5

Direte forse che divenuto sovrano, egli è arbitro assoluto dei destini di una società; dunque va soggetto ad altre leggi nel modo di disporre del proprio. Vi rispondo che egli era anche prima arbitro dei destini di un'altra società, e forse arbitro ancor più assoluto, giacchè *di fatto* è molto più libero il padrone nel suo privato governo, che il sovrano nella amministrazione dello stato. Ciò non ostante vi sarebbe sembrata assurda la pretesa di quella società se avesse voluto stabilire per suo vantaggio altre norme di successione: qual è il motivo per cui ella potrà sull'*indipendente* ciò che non potea sul *privato?*

—Ma essendo indipendente egli potrebbe esorbitare, ed opprimere—. Questa è un' altra quistione di cui tratteremo fra poco: per ora si cerca soltanto se il decidere di una sovranità *quando sia ereditaria*, debba dipendere dal *solo* bene del popolo, o non anche dagli altri dritti anteriori del principe · la considerazione del fatto parmi dar piena evidenza alla nostra dottrina.

CV Chi vuol vedere un nuovo esempio della superficialità di Burlamacchi, osservi di grazia come egli sciolga questa quistione nel c 1, della 3 parte del suo dritto politico § XVII e segg. È cosa incontrastabilmente ad ogni legge essenziale che ella sia giusta ed equa; ma non bisogna conchiudere perciò, che i particolari abbiano dritto di ricusare, di obbedire alle ordinanze del sovrano sotto pretesto che essi non le reputano affatto giuste. Imperciocchè oltre che conviene donare qualche cosa alla debolezza inseparabile dall' umanità, il sollevarsi contro la potenza legislativa, che costituisce tutta la sicurezza della società, tende alla sovversione della società. E hanno i sudditi obbligo di tollerare gli inconvenienti, che risultar possono da certe ingiuste leggi, piuttosto che esporre colla ribellione loro lo stato ad essere sovvertito.

Ma se l'abuso del potere legislativo giungesse fino all' ultimo eccesso, ed al sovvertimento dei principj fondamentali delle leggi naturali, e dei doveri che esse impongono, non havvi dubbio alcuno che in tali circostanze i sudditi autorizzati dalla eccezione delle divine leggi non avessero dritto, ed anche obbligazione di ricusar di obbedire a leggi di simile natura.

Che potete voi capire da tali espressioni? quali sono i limiti di quel *qualche cosa* che conviene *donare alla debolezza della umanità?* qual è quell'*eccesso di abuso* che potrà dirsi *l'ultimo?* quali i principj di legge naturale che potranno dirsi *fondamentali?* il dettar morale in questa forma è impresa del pari facile ed inutile; giacchè si riduce in fin dei conti a farci sapere che *certe volte si deve obbedire*, *e certe volte no*. Se un medico scrivesse un corso di medicina analoga a codesta morale, e, formato un catalogo di ricette, premettesse a ciascuna — *questa ricetta guarisce certe malattie, ma certe altre no*—farebbe egli fortuna con simili teorie? Eppure il Burlamacchi nel secolo XVIII ebbe nome! e nel XIX, ci viene regalato come un classico pubblicista!!

CVI. In un secolo che passa per barbaro perchè non conoscea nè il calcolo sublime, nè i vapori o i daguerrotipi, un pubblicista di mente perspicace e profonda, ed avvezzo a non camminar per sistemi ma appoggiarsi sui fatti, dava alla quistione la soluzione appunto da noi recata, con queste parole sì semplici e chiare: « Si « ad jus multitudinis pertineat sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex « institutus potest destitui. . . . . Si vero « ad jus alicujus superioris pertineat multitudini providere de rege, expectandum « est ab eo remedium contra tyranni nequitiam. . . . Quod si contra tyrannum « auxilium humanum haberi non potest, « recurrendum est ad regem omnium « Deum ec. (1) ».

Or chi crederebbe che questa soluzione a qualcuno potesse sembrare una conferma delle dottrine rivoluzionarie? Eppure tanto è: il celebre Spedalieri nel suo primo libro dei dritti dell'uomo si sforza di trarre questa dottrina alla sua, e prima pretende che il dottor d'Aquino confermi la teoria del *patto sociale*, giacchè (sono parole dello Spedalieri) *qui S. Tommaso riconosce espressamente dei patti* (2). Ma come mai non vede che il santo parla di un contratto *reale* di fatto storico, che accade nelle società *volontarie* (523-25, 621) fra individui liberi? *(si ad jus multitudinis pertineat?)*; come non vede che dicendo *si pertineat*, suppone che molte volte può non appartenere? or non è questo precisamente l'opposto della dottrina di Spedalieri il quale sostiene che sempre *uopo è che rimanga* (lo scettro) *in pieno arbitrio del popolo*? (3). Dunque in primo luogo il S. Dottore non conferma il *patto sociale*.

Segue poi lo Spedalieri a citarne il testo relativo alle sovranità subordinate ad altro maggior potentato (602 1025) *delle quali*, dice lo Spedalieri, *a me non è accaduto di dover favellare*. Ma a dir vero, dovea favellarne se volea spiegar il senso dell' Aquinate: ed avrebbe veduto che esso, come poc'anzi è detto, non può combinarsi col sistema del *patto sociale*, nel

—

(1) *S. Thom. Opusc.* XX *de regimine princip L. I, cap* 6

(2) *Dritti dell' U. lib. I, c.* 16 *Appendice* § 4 *Il sig. C Ter. Mamiani nella prefazione alle sue poesie ha ripetuto questo argomento di Spedalieri.*

(3) *Ivi, cap* 16, § 1.

quale la sovranità è sempre in mano della moltitudine.

Finalmente citando le parole di S. Tommaso relative ai governi assoluti, nei quali il dritto di eleggere Sovrano non appartiene nè alla moltitudine nè a qualche maggior potentato, nei quali per conseguenza *l' ajuto non può aspettarsi se non da Dio ;* lo Spedalieri se ne spaccia con due parole, soggiugnendo—*e questo si intende*—.Il che è un cangiare il senso del testo quasi che le parole *si contra tyrannum auxilium humanum habere non potest* parlassero di una pura impotenza di *fatto* e non della impotenza di *dritto*. Eppure chi non vede che il S. Dottore parla del *dritto* ? Se egli parlasse del *fatto* , nella prima parte della disgiuntiva non avrebbe già detto *si ad jus multitudinis pertineat* , ma piuttosto *si vires multitudinis sufficiant* ; e così nella seconda invece di dire *si ad jus alicujus superioris* avrebbe *si aliquis potentior auxilium ferre velit*. Ma poichè nei primi due membri della disgiuntiva si parla del *dritto*, del *dritto* deve intendersi ancora il terzo.

Il che si fa vieppiù evidente se riflettasi alle prime parole di S Tommaso, a cui tutte le già citate servono di dichiarazione: *contro i tiranni doversi procedere non per privata presunzione di alcuni ma* PER AUTORITA' PUBBLICA. Alle quali parole siegue immediatamente il testo già citato *si ad jus multitudinis pertineat* ec. Ognuno vede che se la moltitudine non ha tal dritto, ella non può operare con *autorità pubblica;* epperò deve aspettar l'aiuto dal Re dei regi, e non procedere con privata autorità.

Altre osservazioni ancora potremmo soggiugnere a dimostrare che lo Spedalieri non ha pienamente compreso il senso in cui si stabilisce dal S. Dottore la origine divina della autorità Ma ciò non fa al nostro proposito, giacchè non confutiamo per animosità , ma solo per togliere al contratto sociale e alla rivoluzione un appoggio di cui falsamente si vanta Non possiamo però dissimulare un ultimo argomento con cui lo Spedalieri conclude: — Gli Atei, dice, non riconosceranno alcun principe se la sovrana autorità viene da Dio ; dunque è meglio non derivarla da Dio —. L' argomento in verità è curioso : chi nega un principio ne niega anche le conseguenze; dunque è meglio non insegnar i principj ! Io non so se l' Ateo obbedirà alla autorità del *patto sociale* ; ma supposto che vi obbedisca, egli sragionerà nell' obbedire come sragiona nel negare un Dio giacchè come esiste senza Dio la obbligazione del patto ? *(428)*.

Questo ripiego di Spedalieri mi ricorda l' ingegnoso ritrovamento di colui che, per guarire un matto, il quale credendosi morto più non volea mangiare , si finse morto seco lui al cimiterio ; eppoi mettendosi a mangiare lo persuase che i morti mangiano. Così pare che questo autore sperasse rendere obbediente un Ateo farneticando con lui.

CVII. Esempli di queste costituzioni possono aversi in molti tratti di storia assai noti. Così il legislatore Mosè e Giosuè suo successore ammessa per base del loro dritto politico la *aspettazion del Promesso* nella famiglia di Abramo e di Isacco, epperò la divisione organica delle tribù , dopo il giusto conquisto della Palestina , vi aggiunsero la divisione del territorio a ciascuna tribù, tranne i Leviti, la influenza del sacerdozio e tutti quei tanti ordinamenti politici che poterono mantenere per secoli e secoli la forma singolare di quella società unica al mondo, *società aspettatrice*. Così Romolo, ottenuta col valore una certa consistenza al territorio della sua Roma nascente, le diede la primitiva sua costituzione in cui il poter regale e la influenza senatoria erano effetto del fatto anteriore, essendo proprio di ogni governo militare un principio monarchico temperato (549): ma le tante forme aggiuntovi furono parto della vasta sua mente, tali furono la elezione e numero delle famiglie patrizie per dritto ereditario : la divisione in tribù sotto certe attribuzioni determinate ; la ripartizione del territorio e il dritto successorio con cui impedì la natural variazione dei beni domestici ec.

Ma non più degli antichi: si tratta di materie sì evidenti che il diffonderci sarebbe colpa ; diamo soltanto un' occhiata ad un fatto moderno che rinchiude applicazioni tanto più istruttive, quanto più altamente vennero bandite da opposti partiti, le cui passioni invocavano (come avviene in tali circostanze) *pro* e *contra* tutte le naturali ragioni e le politiche.

Quando Luigi XVIII rientrava alle Tuileries dichiarava , nel dare alla Francia nuove forme politiche , di ritenere inviolabili gli acquisti dei beni nazionali , i gradi di nobiltà imperiale ec Questa dichiarazione domandata irremissibilmente dai Bonapartisti , fu vituperata da molti emigrati come *ingiusta* ed *impolitica*. Ma a dir vero come potea distruggersi con un tratto di penna un ordine di cose , creato dal *possessor della autorità,* di un' *autorità*, che egli avea strappata di mano all' anarchia e non al sovrano legittimo ? di una autorità che egli assai difficilmente avrebbe potuto restituire al legittimo possessore ? di una autorità riconosciuta dal S Pontefice e da tutte quasi le potenze europee ? Distruggere codesti dritti sarebbe stato contrario alla legge da noi stabilita (665 segg.), epperò in questo punto i Bonapartisti avean ragione.

Ma i *Regii* aveano essi pure i lor diritti, e ancor più gagliardi ; perocchè, ol-

tre i titoli di *giustizia* civica, aveano verso l'*uomo* sovrano i dritti alla *personal gratitudine.* La *indennità* era dunque un dover del *sovrano* non men che dell'*uomo*; il cui o ritardo o trasandamento meritava il vituperio del savio

Osservazioni consimili potrà fare ciascuno alla *ristorazione* di tutti gli altri stati europei, dopo la catastrofe rivoluzionaria; giacchè tutti presentano uno stato sociale erede di una antica costituzione legittima non ancor totalmente abolita, e di un governo di fatto che già incominciava in certi punti a legittimarsi (677 segg.).

Queste dottrine di rigorosa giustizia e di religioso rispetto a *tutti* i dritti non piacerebbero certamente al sig. Ahrens, il quale dopo averci scritto un grosso volume per istabilire, dice egli, le rette idee della giustizia, nell'ultimo capo finalmente (pag. 456) fa una energica protesta a favore di quei santi uomini del 93, dicendoci: « noi siam *ben lungi* dal non voler « riconoscere la *necessità della distruzio-* « *ne* per riguardo alla maggior parte del- « le antiche istituzioni e corporazioni feu- « dali ». In quanto a me protesterò al contrario che detesto *ogni distruzione*, e che riverisco *il dritto* in quei medesimi che non meritandolo pur lo possedettero. Questo è il *legittimismo* sincero, e il pegno di progresso pacifico nella civiltà sociale: ma coi principii di *distruzione* non si otterrà mai, se non a stento, un lento progresso attraverso a mari di lagrime e ancor di sangue, gridando *pace* e facendo guerra. E dopo molti lustri di tumulti e di affanno, si dovrà poi implorare il risorgimento di ciò che fu *distrutto*, protestando che doveasi migliorarlo correggendolo, non distruggerlo per poi lamentarlo (1).

CVIII. Il Grozio tratta queste quistioni (nel c. VI, del libro 2, § 6, segg.), ma le risolve partendo al solito dal patto sociale, del quale egli è difensore moderato. Quindi è che esige il *consenso* della parte che deve alienarsi; e ne assegna varie ragioni che dal Gronovio vengono confutate. Non crediamo necessario il discutere a lungo tali ragioni, dopo aver mostrato la falsità del fondamento su cui si appoggiano, cioè del *patto sociale*: ma se taluno vorrà scorrere le dottrine sì del Grozio sì del suo commentatore e piuttosto confutatore, Gronovio potrà averne non solo diletto ma istruzione persua-

—

(1) « *Spetta alla Francia accordarsi nel-* « *le dottrine* più giuste *sulla natura mo-* « *rale e sociale.* ... *creando diverse istitu-* « *zioni* secondo il principio corporativo « *che avea dato la vita alle istituzioni del* « *passato* » (*Ahrens*, *Filos.* del dritto, pag. 437. *V. anche pag* 441).

dendosi viemaggiormente che nella scienza pubblica le astrazioni del secolo XVIII lasciarono un vuoto immenso, che dee riempirsi dalla scienza dei fatti.

CIX. Abbiamo accennato altrove l'immenso vantaggio recato ai popoli cattolici dalla indipendenza della pontificia autorità Ma questa non può internarsi in certe minuzie amministrative le quali per altro formano gran parte della felicità di un popolo. Per altra via ha provveduto a questi bisogni la Sapienza infinita che nel Cristianesimo volle stabilire (2) ogni seme di verità epperò di felicità Un tribunale secreto ove il sovrano è insieme il reo e lo accusatore, lo chiama al cospetto di quel Dio che tutto conosce e tutto giudica a render conto non solo delle proprie azioni ma perfin dei pensieri: e in questo tribunale siede vice-gerente di Dio il ministro della Chiesa, testimonio e consolatore *per proprio suo ufficio* di tutte le miserie del popolo, *di cui forma parte egli stesso* Qual profonda saviezza in questo sacro intreccio di *sudditanza* e di *potere*, di *sovranità* e di *umiliazione*, di reo obbligato a voler riconoscere tutti i suoi falli, di giudice capace e interessato a farglieli ravvisare! Trovatemi prima del cristianesimo una istituzione consimile! (3) Ammirasi dal S Simon in questo tribunal portentoso la educazione dei popoli (4); ma quanto è più portentoso agli occhi dei savj, come educator dei sovrani!

Indarno ci si obbietterà la inutilità di istituzione sì sublime, dicendo che *i confessori dei principi sono cortigiani e tacciono;* io ricorderò alla accusatrice malignità che *i confessori dei principi sono*, dice ella stessa, *intriganti e vogliono governare;* dunque *non tacciono* Ma questa è la sventura della religione, come del suo divino autore: se parla, ella è temeraria (5). se tace, è rea (6). Non basta: io domanderò alla malignità come sa ciò che nei secreti di quel tribunale si asconde? le chiederò che mi presenti fra i principi *che si confessano* una serie di mostri come io gliela presenterò fra i principi *che non si confessano:* le ricorderò i Teodosi e gli Arrighi piangenti il lor fallo appiè dei loro sudditi Ambrogio e Tommaso. E se ella

—

(2) *Plantavi te vineam electam* omne semen verum

(3) *Che cosa è mai il famoso* giudizio dei morti *in Egitto, rispetto a questo* giudizio dei vivi?

(4) *La confession, puissance morale, moyen d'éducation de la plus haute valeur ec aucun moyen aussi puissant n'avait et employé par les anciens* (*Doct de S. Simon: I. ann. séance X*).

(5) *Sic respondes?*

(6) *Nihil respondes?*

mi risponderà che non tutti i confessori dei principi sono Ambrogi o Tommasi, le replicherò che tutti dovrebbero essere, che molti furono, che chi traviò trasgredì il suo debito. E che se la istituzione è per sè ammirabile e malvagio il ministro, conviene correggere il ministro e non discreditare la istituzione.

Ma poichè dovetti qui toccare un tasto sì delicato non lascerò di avvertire che altro è governar la coscienza, altro governar gli interessi che questa coscienza dee reggere. Governar una *coscienza*, vuol dire obbligare autorevolmente un uomo a seguire le norme alle quali esso dee conformare la sua coscienza. Or la coscienza si forma sulla *legge*, principio estrinseco che dall'individuo viene applicato all'atto generico colla sinderesi (119 segg.); e sul *fatto* che viene applicato all'atto *individuale* colla *ragione* e *prudenza* dell'individuo. Chi governa una coscienza dee da sè conoscere le *leggi*, giacchè tale cognizione ha un obbietto notorio esterno; onde in questa materia la sua direzione non può dipendere dalla ragione altrui, la quale anzi dee ricevere dal direttore la cognizione *della legge*. Non così in materia *di fatto*; imperciocchè il fatto essendo per lo più noto al diretto più che al direttore, questi dee d'ordinario assumerlo quale glielo presenta la coscienza di lui che viene diretto.

Il che farà comprendere agli animi non prevenuti potersi regolare le altrui coscienze senza regolarne gli interessi; benchè nel regolar le coscienze si debba influire necessariamente anche sul modo con cui la persona regolata amministra i proprii interessi. In quella guisa appunto che il moralista mentre scrive leggi di giustizia universale se riesca a persuaderle, avrà influito potentemente ad indirizzare chiunque lo leggerà nella retta amministrazione dei personali suoi interessi, e nella probità abituale della sua condotta, senza essersi punto intricato nelle private faccende.

Dunque un savio confessore di principi non è un intrigante che vuol governare i regni, ma un esattore severo che per parte di Dio richiama i sovrani al tribunale *della lor propria* coscienza; ed impone loro autorevolmente di assoggettar sè a sè stessi, regolando il regno colle norme di lor *ragione*, malgrado la renitenza de' loro interessi e delle loro passioni.

CX. L'Ahrens si è ingegnato di farci capire che i governi *politici* sono incompetenti nelle materie di scienza, di religione, di industria ec., mescolando in tal materia molti errori ad alcune verità, e spacciando le sue dottrine come riforma da operarsi nella società futura.

Però ho creduto opportuno il far qui osservare che sebbene è ragionevole il voler distinte *competenze* a norma dei varj ordini sociali (XCV), essendo cosa, non che assurda, ridicola il volere che la autorità politica sia l'autorità filosofica, o la autorità religiosa ec: non dee però pretendersi di togliere fra queste varie autorità un qualche ordine per cui le reciproche loro relazioni costituiscano quella *unità* che l'A. stesso domanda (1). Questo ordine non può esistere senza qualche subordinazione; imperocchè la materia intorno alla quale ogni autorità lavora essendo una sola, cioè le azioni morali dell'uomo, queste potranno talora essere punti di collisione fra i dritti di parecchie autorità. Or la collisione produrrebbe disordine coll'urto, se non vi fossero diversi *gradi* nel valor dei dritti (363) vale a dire *subordinazione*. Dunque debbe esserci qualche subordinazione fra le varie società enumerate dall'Ahrens, o diciam meglio fra i varj elementi di una medesima società.

Ma l'A. non ha saputo ben conoscere questa subordinazione nella società, perchè non seppe prima chiaramente ravvisarla nello individuo, quando ci disse a pag. 54: « La destinazione dell'uomo consiste nel- « lo sviluppamento *integrale* delle sue fa- « coltà, e nella applicazione di esse *a tutti* « gli ordini delle cose ». No, perdonate signor professore: la destinazione dell'uomo non consiste nello sviluppamento *integrale*, e nell'applicarsi *a tutto*; ma nello sviluppamento *proporzionale* a *quel solo* fine per cui nacque, ed ai mezzi *necessarj* per conseguirlo. Questa *necessità* è quella che costituisce il *dovere* (94 segg.); ma il signor Ahrens sarà condotto col Damiron ad asserir doveroso tutto ciò che è possibile ed onesto (VIII).

Dal qual errore parmi non seppe guardarsi abbastanza il signor conte Terenzio Mamiani nella lettera prima poc'anzi pubblicata in Napoli diretta al sig. Pasquale Mancini, allorchè stabilì a pag. 20 il suo quinto teorema: « Tutti i giudizj che rive- « lano alcuna norma di operare conforme « all'ordine costituiscono un *precetto* mo- « rale e *obbligazione* . . . l'intelletto co- « nosce la tal opera conforme all'ordine « epperò, *voluta* dall'autor dell'ordine « ec... una simile volontà costituisce co- « *mando autorevole* ». No: l'Autor dello ordine comanda bensì che *nulla* si faccia *contrario*, ma non già che *tutto* si faccia quello che è *conforme* all'ordine: il che sarebbe impossibile. Conciossiachè potendo essere conformi all'ordine azioni varie e fra loro opposte, come il commercio e lo studio, *dovremmo* unirle nel tempo stesso; e divenire *tutti*, secondo la curiosa idea del Damiron, filosofi, poeti, ar-

(1) *Filos. del dritto* C. *ultimo*.

tigiani, miniatori, fonditori ec *almeno per rappresentanti* (VIII)

Il che se nell'individuo è assurdo; se dovere *essenziale* dell' uomo è l'onestà, alla quale secondo i varii *accidenti*, le varie facoltà debbono servir di stromento, parmi evidente che la società destinata dal cielo a proteggere l' ordine del vivere *onesto*, ha pieno dritto ad ordinare secondo tal fine anche quelle associazioni *accidentali* che coltivano le varie facoltà dell' uomo. e il sig. Ahrens al fin dei conti viene a confessarlo egli stesso nell' ultimo capo ove parla della unità sociale, ed annunzia la futura formazione di un *poter centrale proprio ad esercitare una influenza conveniente su tutti gli altri poteri sociali* (1) Ma quando vuole che questo sia distinto da tutti gli altri ordini, e che nessuno di questi trovisi in possesso del poter centrale, egli stabilisce un sistema assurdo di sociale organizzazione Imperocchè gli ordini sociali sono (2), secondo lui (or *sei* or *sette*): « politico, religioso. scientifico, artistico, industriale (commerciale), morale »: se nessuno di questi dee regolare gli altri, la società dovrà dunque regolarsi indipendentemente dalla *scienza*, dalla *religione* e perfino dalla *morale* Or io domando se una tal società potrà dirsi regolata, e da qual principio

In quanto a me, persuaso che la religione, e la morale che da lei sola può nascere, debbono guidar la società, stimo dovere di chi governa l' essere sinceramente religioso, e governare a norma della morale. Quando dunque i sei o sette ordini sociali formassero realmente i loro stati generali, sempre i rappresentanti della morale, della religione vorranno il primato, sotto pena di abbandonar quella società ove essi dovessero soggiacere alla industria o al commercio, anche in un punto solo.

Se il sig Ahrens la pensa diversamente, non so perchè stia scrivendo un trattato morale che detta leggi a tutto l' operar degli uomini; se poi consente che tutto il futuro operare delle sue corporazioni sarà libero bensì nella applicazione dei suoi principii *speciali* alle materie sue *proprie*, ma sempre *subordinatamente* alle leggi della moralità; e che il moralista non dovrà insegnare a tessere nè il sacerdote a fare scarpe: ma dovrà dar regole morali anche alle opere del tessitore e del calzolajo quando il loro operare può ferire l' ordine morale; allora egli dice una verità lampante, ma che certamente non è molto nuova Si sarà peccato talora nel non applicarla; vi saranno stati dei calzolai maestri di pittura ad Apelle, dei Giustiniani maestri di Teologia cattolica al Papa Ma la pubblica riprovazione condannando codesti intrusi col *ne sudor ultra crepidam*, fece sempre servire la stessa intrusione a nuova conferma della natural distinzione di ordini o piuttosto di professioni sociali

Ma sarebbe egli opportuno che codeste professioni formassero ciascuna una *corporazione* da sè? questa è una quistione di ordine teoretico (746), di cui abbiamo dato un cenno parlando sul *dritto di associazione (769 segg)*. nè occorre aggiungere altro Qualunque *bene* possa ottenersi con queste *corporazioni*, e qualunque *dritto* possa aversi a formarle, tutte dovranno sempre subordinarsi all' ordine sociale, e per conseguenza a chi ne è, sotto qualunque forma, il legittimo ordinatore. Onde se l' ordine ideato dall' Ahrens venisse ad eseguirsi, e i professori delle sue sette facoltà venissero realmente a formar legittimamente col lor deputati la *rappresentanza* governatrice, essi governerebbero *politicamente* e dovrebbero regolarsi *secondo le leggi della religione e della morale* ajutati dalla *scienza* *Religione*, *morale* e *scienza* daranno dunque sempre la *norma*: *autorità pubblica* sarà sempre la *ordinatrice*; e le altre professioni, libere nella *specialità* di lor funzioni, saranno sempre *necessariamente* subordinate alle precedenti nel loro operar sociale.

CXI. Notisi bene; io non dico che la società *debba impedire la moltiplicazione*, anzi al n. 1116 conchiudo che il matrimonio non va direttamente soggetto alla autorità politica; e al n 1120 dimostro che non si può impedirlo. Dunque la autorità non può direttamente impedire la moltiplicazione. Dico solo che questa moltiplicazione non *dee* favorirsi *oltre misura*, come apparisce dal 3 membro dell' epilogo n. 1121; nel che consiste l' errore degli anti celibatarii. Siccome poi la inclinazione a propagazione *eccessiva* in una società felice è naturale e continua, come dimostrano gli economisti citati al n 1119 ed altrove; ne deduco che il problema sulla popolazione è uno di quelli che sono, *nello stato presente di natura*, insolubili alle pure forze naturali. E che sia veramente insolubile procuro mostrarlo colla limpida esposizione del problema al num 1123, ove appariscono due termini fra loro contrarii; cioè — mettere argine alla popolazione *soverchiante*—, e—agevolare i matrimonii *e la loro fecondità* — o in altra forma — render felice la società, e liberi i maritaggi, senza che tal felicità e libertà produca il suo naturale effetto, la propagazione eccessiva—.

Questo è quel nodo, cui non veggio soluzione nella natura dell' uomo *presente*

(1) *pag* 460.
(2, *pag* 464

essendo la verginità troppo superiore alle sue forze: dunque le forze sole della grazia e le speranze del cielo possono risolvere adequalamente il problema della popolazione nella società già sviluppata.

CXII. Sembra dunque che non fosse molto al corrente dei progressi scientifici quello anonimo segnato colle iniziali F. P. il quale in certe IDEE SULLA POPOLAZIONE (Palermo 1836) ci regalò uno scolo di rancide obbiezioni contro il *celibato cattolico* disprezzate ormai dalla imparzialità della filosofia moderna, e confutate non pur dai cattolici ma perfino dai più accaniti fra i miscredenti. Permettete, lettor cortese, che per sollievo del serio nostro conversare, io mi intertenga pochi momenti con lui. Eccolo che incomincia.

F. P. « Moltiplici sono gli ostacoli alla « propagazione e alla popolazione che « un saggio legislatore *dee* togliere « *per quanto è possibile* (p. 10). *Non* « *può dubitarsi* che la pubblica e pri« vata prosperità non esiga di ac« crescere *per quanto si può* il nu« mero dei mariti, rivolgendo a favor « loro la predilezione delle leggi » (pag 14).

L'Autore E perchè *non può dubitarsene?* Ne dubita il Bentham e molto più il Malthus che stimano anzi nociva codesta predilezione delle leggi (1), ne dubita il Say che la giudica inutile, ne dubita il Sismondi che vuol limitare i maritaggi degli artigiani, ne dubitate, fui per dire, voi stesso, che ammettete l'assioma — Felicitate gli uomini e si moltiplicheranno—(pag. 9).

F. P. « Si: la natura opera abbastanza se « lo stato politico o morale non vi si « oppongano. Ma le false idee di fe« licità volgono sovente gli interessi « particolari in opposizione allo uni« versale (pag. 9). Così per esempio « lusinghevole deve riuscire per la « vaga e oziosa gioventù quel genere « di celibato che accumula inutilmente « le rendite del secolo a quelle della « chiesa, esime dal faticoso lavoro, « allontana le cure della famiglia » (pag. 15)...

L'A. Il celibato ecclesiastico, volete dire, eh?

F. P. Appunto.

L'A. In verità, caro amico, veggo che conoscete ben poco la gioventù negli intimi recessi di sua coscienza: veggo che non siete confessore. Se mi diceste che codesti vantaggi possono rendere meno intollerabile il celibato, cui la grazia del cielo può sola render soave, consentirei. Ma togliere *ai giovani* il piacere compensandolo con ricchezze e onori!... Sebbene che dico io mai? A sentirvi si direbbe che tutto il clero sbuchi fuori dal fango e dalla miseria; talchè nel mondo nè possa sperar ricchezze, nè ricevere onoranze senza indossar quella tonaca (*sì onorata veramente oggidì* che dee lusingare assai! basta leggere il vostro libretto).

F. P. Lusinghevole o no, il certo è che il numero degli Ecclesiastici è soprabbondante (pag. 36). « Confrontate e « ragionate: il numero dei ministri « della religione relativamente al re« sto degli abitatori è nella seguente « proporzione
« A Roma... 1 a 10 Baviera... 1 a 108
« —Spagna..1 a 20 Inghilter. 1 a 400
« —Lione... 1 a 60 Svezia..... 1 a 500
« — Parigi...1 a 120
« Mi figuro che ogni spirito illuminato « ed imparziale comprenderà nelle « esposte differenze la necessità evi« dente di proporzionare il numero « degli ecclesiastici alla quantità degli « abitanti » (pag 35 e seg).

L'A. Vi confesso, caro mio, che il mio spirito non è abbastanza illuminato per vedere codesta vostra evidenza. Già supposto anche il vero vostro bilancio, mi sembra una stravaganza per un cattolico (scusate il termine) paragonare la chiesa cattolica col clero di Svezia e di Inghilterra: maggiore stravaganza il calcolare quanti cherici le accorderete, come calcolereste quante migliaja di scudi. Credete voi che la vocazione allo altare sia opera di tal voce cui possa dall'uomo tassarsi il numero?

F. P Dio mi guardi da tal bestemmia. *Divina* è la vocazione all'altare (pag. 33).

L'A. Or dunque come vorreste ridurla in tariffa?

F P. « La divina Provvidenza parla solo « al cuor di coloro che possono essere « utili adempiendo lodevolmente la « lor vocazione. Per lo contrario lo « interesse, l'amor del piacere invi« tano quelli che oziosi rimangono ed « inutili » (pag. 35).

L'A. No, scusate. La divina Provvidenza parla anche a molti che poi non corrispondendo rimangono non pure oziosi ed inutili, ma perniciosi e funesti. Guardate Giuda .... Del resto, che importa che parli agli utili o agli inutili? Se Dio è quel che parla, come pretendete sottoporlo al vostro *Budget?* E se Dio chiamasse un numero maggiore del bisogno di un popolo, per inviarli, come già gli apo-

(1) *Si quelque chose pouvait détourner les hommes du mariage, ce serait la peine qu'on affecte de prendre pour les y porter* (Bentham, l. c.). *V. anche Malthus, Essai sur la population l. III*

stoli, a barbari, a selvaggi; avreste voi coraggio, voi che siete uomo e che per lo meno vi fingete cattolico, di invidiare a quegli sventurati la civiltà e la fede?

F. P. Deh che state a parlarmi di apostoli? « Se la rozzezza e la intemperanza « rende inutili *taluni* della campagna; « se altri nelle città uniscono l'oro « dei tempio alle sostanze del santua- « rio per gittare poi tutto nella mol- « lezza, nella galanteria, come mai « potrebbero dirsi chiamati a promuo- « vere il culto divino? » (pag. 34).

L'A. Oh in questo siamo d'accordo: fuori, fuori dal santuario codesti indegni: questo è il voto della Chiesa e dei santi. Ma come separarli? come conoscerli?

F. P. Il rimedio è facilissimo: « si ponga « un limite al numero soprabbondante « che caricando inutilmente il sacer- « dozio ne corrompe la purità per non « esservi chiamato » (pag. 35).

L'A. Oh il bel rimedio! restringere il numero per escludere gli indegni! Possibile che non veggiate la stoltezza di tal ripiego? E perchè non andate a proporlo anche ad altre professioni? Provate a parlare a quel negoziante cui il grano marcisce nei magazzini: ditegli così « vi rincresce che il vostro grano si perda? eccovi pronto il rimedio: voi avete 100 sacchi di grano; buttatene in mare cinquanta, e siate certo che nel magazzino vi rimarrà solo il buon grano ». Dite lo stesso a quel capitano che si lagna di avere fra' suoi soldati molti codardi ed inutili: « cassatene tre o quattro compagnie e rimarranno solo i valorosi. » Io non so qual fede avranno presso costoro le vostre idee: ma ben so che S. Chiesa la pensò altrimenti, e che le parve assai meglio *esaminare* e *scegliere* fra i molti, che trovarsi astretta a tutti impiegare, o buoni o tristi, i pochi.

F. P. Ed appunto per questo « i celibi suoi « ecclesiastici corrono in folla ad in- « gombrare il santuario e forse a pro- « fanarlo (pag. 41), mentre i ministri « protestanti, padri amorevoli e teneri « sposi, impiegano le rendite dell'al- « tare nel mantenimento e nella edu- « cazione dei loro figli » (pag. 43).

L'A. Veramente questo è proprio *edificante!* Ma non so bramarlo nel clero cattolico; altrimenti i suoi nemici, che tanto hanno gridato contro il *nipotismo*, che direbbero poi della *figliolanza?*

F. P. Non direbbero altro che bene, giacchè « il voto del celibato che contraddice « alla natura per piacere allo autore « della natura medesima (pag 43), egli « è un deviare sotto idea di maggior « perfezione dalla *prima* legge divina, « naturale, politica, la quale è: *crescite* « *et multiplicamini* »

L'A. Così voi la pensate? .. E voi vi dite cattolico! Oh non mi maraviglio che ammiriate « i tanti effetti utilissimi che « una virtù di meno produce fra le « genti lontane dalla eletta Sionne » (pag. 44) e che mentre un Cobbet protestante (1) e mille altri con lui, gridano contro la famiglia divoratrice del rapace lor clero, voi alla distanza di duemila leghe ce ne vantiate il credito, la santità, i vantaggi.

Ma quando è così, quando il celibato è contro la legge divina, naturale, politica; a che mi veniste ciancìando finora di vocazione divina, di perfezione debita ai ministeri dello altare, di distacco dal mondo e dalle ricchezze.. Una delle due: o voi credete che Dio ha istituita la Chiesa cattolica, e allora codesto tuono ironico con cui la deridete e la calunniate è una empietà; o voi non credete alla divina istituzione della Chiesa, ed allora l'infingervi cattolico è una vile ipocrisia

F. P. Capperi! la mina ha preso fuoco Ben si vede che non conoscete il mondo, poichè così per un niente vi infocate Credete voi che lo dica davvero? Parlo così perchè è di moda: a'tempi nostri senza qualche saporetto di eresia e di empietà un letterato non fa fortuna: e quel piccante della ironica ipocrisia (oltre che le rende accette a qualche censore scrupoloso e dabbene che piglia la ironia per divozione) rende anche più gustose agli scioperati le nostre empietà.

Ma poichè vi dispiacciono abbiatele per non dette e scusatemi: io non voglio accattar brighe Intesi solo proporvi una difficoltà *Crescite et multiplicamini* è legge divina o no? Se ella è divina come può essere virtù il trasgredirla?

L'A. Prima che io vi risponda vorrei che voi medesimo rispondeste ad un altro quesito: è ella legge divina quest'altra—*in sudore vesceris pane*: *maledicta terra in opere tuo?* — è ella divina quest'altra—*omnia animantia .. tradidi vobis in escam?*—Se legge divina è la prima, perchè, invece di scrivere *idee sulla popolazione*, non andate ad arar la terra? Se divina la seconda, come si permette, non dico ai PP. Certosini e Minimi di astenersi dalle carni, ma a tanti poveri mendichi di campar gli anni interi senza poterne assaggiare?

E non vedete voi che certe leggi

(1) *V. Cobbett*, *Nuove lettere*; *Malthus, Essai ec T.* 3, *pag* 129 *segg*.

si danno alla natura, e non sono leggi morali, come appunto il *crescite et multiplicamini* fu detto anche ai bruti? altre che si danno ad una intera società (come le tasse imposte a certe comunità) la legano sì nella sua morale unità, ma non già nei singoli individui. Altre essendo leggi *precettive* legano ad operare in certe determinate circostanze e non in tutte; altre essendo *permissive*, rendono l'atto *lecito*, ma non *doveroso*. Come mai un pubblicista par vostro non vede tutto questo, e le applicazioni che ne derivano intorno alla *vostra prima* legge? Dico *vostra*; perchè per noi altri cristiani la *prima* è amar Dio, la *seconda* il prossimo (1; onde la legge di propagarsi sarebbe almen la terza; nè veggo come esser possa la *prima*, se non per quegli animali che non godono di anima ragionevole ed immortale.

F P. Almeno non vorrete negare che la natura rivendica altamente i suoi diritti, e con terribile sanzione. Leggete nel terzo volume del nostro giornale statistico pag. 347 il bilancio dei morti celibatarj e dei maritati; e vedrete qual terribile anatema è lanciato dalla natura contro il celibato! La morte miete dei celibatarj almeno un terzo più che dei maritati. Eppoi viene un medico divoto a raccontarmi che il celibato non nuoce alla vita! (2)

L'A. Eh caro mio *in mal punto il diceste*.. all'udirvi, si direbbe che siete un abitator della luna E non sapete voi esser altro i celibatarj della statistica, altro i celibatarj della Natura e del medico divoto! Oh se io volessi entrare qui nella statistica degli scandali, di quanto vedreste scemare i celibatarj epperò i loro morti! Se vi presentassi un quadro del celibato militare e di certe malattie che lo consumano; un quadro del celibato della gioventù studiante. . . Ma tiriamo un velo su tale argomento: ho detto abbastanza per farvi comprendere che non fa per voi ma per me: giacchè il più dei celibatarj muore *non celibatario*.

Ma non mi basta avervi mostrato falso il vostro argomento dedotto dalla pretesa mortalità dei celibatarj, voglio farvi convincere dell'opposto da. . Sapete da chi? da un protestante, dal luminare di coloro che trattarono sulla popolazione, da Malthus; cui certo avreste dovuto leggere nel 1836 prima di spacciare i vostri ghiribizzi sulla popolazione Leggetelo e vedrete che tutto il suo libro può ridursi alle seguenti proposizioni:

La popolazione cresre naturalmente più che gli alimenti. Lo prova col fatto.

Or la parte non alimentata non può sussistere. È evidente.

Dunque accrescere soltanto popolazione vuole dire accrescere sventurati.

Dunque i governi debbono limitar quanto possono i mariti, specialmente poveri.

Dunque è legge di natura che vi sia *un qualche celibato*: *vertu dictée* PAR LA NATURE, *confirmée par la réligion* (3).

Avete sentito qual è la legge di natura? quale l'interesse della società? quale il dovere della autorità? Di qui potete comprendere quanto era arrogante un certo *spiritosello* che dopo aver lodato a cielo le leggi romane contro il celibato, soggiungea: « les « Péres ont censuré les loix contre « le célibat avec un zèle fort louable « pour les affaires de l'autre vie, mais « *avec fort-peu de connaissance des af- « faires de celle ci* (4) » Dai moderni economisti vien comprovato che la imperizia non era dei Padri coetanei, versatissimi negli affari dello impero in cui viveano e governavano; ma piuttosto di quel magistrato francese che sotto altre influenze dopo dodici secoli censurava la lor condotta. Se avesse avuto minor presunzione ed incredulità, avrebbe veduto che, anche in questo caso « chose admirable! la « réligion chrétienne qui nc semble « avoir d'objet que la félicité de l'autre « vie, fait encore notre bonheur dans « celle-ci ». Liv. XXIV, c. 3, pag. 49 (5).

Or dunque, posto che il celibato è una vera *necessità sociale*, resta solo di scegliere il mezzo per farla praticare Se vi piace quello suggerito da Malthus è molto semplice: ordinare ai poveri di non maritarsi; chi si marita, sia abbandonato alla miseria *con*

—

(1) *Hoc est . . . primum mandatum*; *secundum autem ec. Matth*

(2) *V. la scienza e la Fede* . 1841 *pag.* 301 *del T. I.*

(3) *V. Essai sur le principe de population T. III, pag.* 35.

(4) *Esprit de lois l.* 23, *c.* 21, *pag* 366.

(5) *E non avrebbe detto quegli altri due spropositi in una sola frase*: « *cette vertu (la castità) est plus parfaite* parce que « *par sa nature elle doit être pratiquée par* « *très peu de gens* » *(Ivi, pag* 371) *Questa virtù* per sua natura *deve essere*, più o meno, *praticata da tutti*; *ma quando anche dovesse praticarsi da pochi*, *non sarebbe questa la ragione per cui essa è perfetta* (181); *anzi l'esser perfetta è cagione* per cui *vien praticata da pochi*.

tutta la sua famiglia; e badate che non
gli si faccia troppa limosina! così pas-
serà la voglia di maritarsi (1). A dir
vero si darà campo alla scostumatez-
za (2): ma ci vuol pazienza, è il meno
male.

Se poi non volete condannare al ce-
libato, al vizio, alla miseria il già trop-
po misero volgo, la Chiesa vi offre
un celibato casto, onorato, agiato, e
che nella sua agiatezza non solo non
pensa a maritarsi, ma vi rinuncia per
sempre, e si obbliga a spandere sui
poveri le sue ricchezze, ed apre ai
loro figli la via per arruolarsi ai ric-
chi. Oh se Malthus avesse pensato al
celibato cattolico, come l'avrebbe tro-
vato conforme alla natura dell'uomo
e della società!

F. P. Or bene, sia pure come voi la vo-
lete, il certo è che « il celibato, quan
« to è più difficile ad osservarsi, al-
« trettanto maggiore esige l'aiuto di
« una grazia straordinaria. Nessuno
« dunque dovrebbe esser promosso,
« senza aver prima sostenuto una pro-
« va di molti anni, nè dovrebbe poi
« esser permesso di condurre una vi-
« ta oziosa ed inutile » (pag 42)

L'A. Verissimo: bravo! Ed appunto per
questo la Chiesa è sì gelosa dei semi-
narii per gli ordinandi: agli ordinati
poi non so che i canoni permettano
l'ozio e la spensieratezza.

F. P. Intanto però « tanti ecclesiastici ser
« vono nelle private famiglie, dicono
« la messa a comodo dei padroni,
« scrivono le lettere, dirigono la eco-
« nomia e ciò per pochi danari fin-
« chè non venga il momento che si
« possano credere persone necessarie
« (pag. 46) togliendo così il pane a
« giovani onesti ed istruiti, a padri
« di famiglia che trovansi senza pa-
« ne. Ah parmi vedere la muta loro
« disperazione, lo squallor della mo-
« glie, il pianto dei figli affamati.

L'A. Oh cielo! voi mi movete a pietà. Ma
qui che rimedio può porvi la Chiesa?
Voi lo sapete: « il gius canonico si
« combina qui (*come per tutto altro-
« ve*) col dritto della umanità e col
« decoro del sacerdozio » (pag 47),
ma per disgrazia codesti preti di cui
voi parlate sono gli imitatori fedeli
di quei vostri cari ministri protestan-
ti i quali « riconoscendo unicamente
« una podestà, non hanno interesse di
« servire alle massime di veruu' al-
« tra »: onde non badano nè a gius
canonico, nè a vescovo, nè a papa.
Sicchè, io replico, che rimedio!

F. P. « Converrebbe procedere per via di
« inquisizione ordinando agli ispetto-
« ri di informarsi dei preti pagati:
« presa la quale informazione, inti-
« massero ai padroni di licenziarli
« notificando le persone dei sostituiti »
(pag 49).

L'A Temo forte, che codesta vostra *In-
quisizione* non arriverà mai a fare un
auto-da-fè: il secol nostro troppo è
contrario alla inquisizione. Eppoi co-
storo trovano mille protettori giacchè
servono nelle grandi famiglie. Eppoi
come accertare che sieno amministra-
tori pagati? Essi « dicono la messa a
« comodo dei padroni »: vorreste
farla dire dai *giovani istruiti* e dai *Padri
affamati*? Essi servono come educa-
tori: vorreste proibir loro di educare
i figli altrui, voi che lodate i prote-
stanti di occuparsi nell'educar i pro-
prii? ovvero vorreste proibire allo ajo
il divenire amico, ed all'amico il
prender premura pel padron di casa?
A togliere tale specie di disordini ci
vuole una autorità che muova le co-
scienze, e questo poco si piegano a-
gli ispettori e ai giusdicenti, benchè
voi gli vogliate costituire, nuovi di-
rettori spirituali, a discernere le vere
vocazioni (pag 36). « Tutto ciò non
« formerebbe che un rimedio pallia-
« tivo » pag. 40).

F. P. Eh il vero rimedio, io so ben io qual
sarebbe.

L'A. E quale?

F. P « Provveduti li ministri della reli-
« gione coi proventi del loro ufficio,
« si limitassero loro gli acquisti per
« via di successioni, donazioni e con-
« tratti Tal metodo proverebbe la
« verità della vocazione, poichè colo-
« ro i quali per interesse disonorano
« lo abito ecclesiastico sarebbero dallo
« interesse ritenuti al secolo, dallo
« interesse invitati al matrimonio (pag.
« 37), nè accadrebbe alla suprema
« autorità di doverne moderare il
« concorso » (pag 41).

L'A. Parmi in sostanza che vorreste spo-
gliar i preti dello stato civile, e ri-
durli quasi a stato monastico.

F. P. Per carità, Dio guardi! « Io non ho
« parlato finora degli inutili contem-
« plativi (pag. 68) perchè tali adunan-
« ze religiose sembrano declinare a
« poco a poco al loro termine: ma
« se soprabbondano i preti, molto più
« superfluo è l'accessorio di tante
« case religiose. Queste, ammesse ne-
« gli stati cristiani per volontà dei
« sovrani, possono per la stessa abo-
« lirsi; tali essendo i dritti sovrani in
« tutto quello che non è puramente
« dogmatico e spirituale » (pag 66,
e 67)

(1) *Ivi, pag* 180 *e segg.*
(2) *Ivi, pag.* 34.

L'A. Veramente io non credea che un uomo abbia ugual libertà e a non promettere e a rivocare la promessa; ed avea sentito dai nostri vecchi che la parola è un vincolo tanto più sacro quanto il promettitore è persona più onesta, e più sublime. Ma di questo potrem ragionare altra volta: torniamo ai preti. Voi dunque vorreste lasciarli al secolo, ma isolati, sbanditi, spogliati?

F. P. Sì, sì: « Questo è il vero rimedio « quanto semplice altrettanto efficace. « I ministri dello apostolato denno co« minciare dalla pratica rinnegazione « di sè medesimi (pag. 41) alzarsi al « di sopra della umana virtù, vivere « concentrati in sè medesimi, e non « esternarsi se non pel bene delle a« nime e per la gloria di Dio (pag. « 50 e 51). Nè dovrebbe loro riuscir « gravosa la legge che limitasse gli « acquisti: verrebbero compensati dal« la nobile compiacenza di veder me« glio distribuita la sussistenza e la « felicità (pag. 37). Quando ciò si e« seguisca gli ecclesiastici ristretti al « solo numero necessario, più occu« pati, più esemplari, più egualmente « provveduti, saranno chiamati non « da interesse ma da vocazione divi« na. Allora si alzerà su queste il si« mulacro della pubblica felicità, e « intorno a lui si aggireranno feconde « di buoni effetti queste *idee sulla po« polazione* » (pag. 122 e 123).

L'A. In vero non posso negarvelo, le vostre idee si aggirano intorno ad *un simulacro* di pubblica felicità. Or giacchè sembra a voi un mezzo sì fecondo di buoni effetti il condannare tutti i sacerdoti zelanti ad una specie di morte civile, per premio dei sacrificarsi che fanno a bene delle anime e a gloria di Dio, pare a me che un tal mezzo fareste bene di estenderlo ad ogni specie di impiegati. Perciò in quella società beata ove le vostre idee alzeranno una volta questo simulacro di felicità, vi consiglierei di pubblicare ed affiggere al piedistallo il seguente

DECRETO

Noi F. P. ec. ec. ec.

Considerando che uno sciame di impiegati avvilisce gli impieghi ed assorbisce le nostre finanze; che il loro numero fa che poco lavorino; che scemato il numero lavoreranno più, e più lavorando saran più onesti epperò faran meglio: decretiam quanto segue:

Art 1 Tutti gli impiegati, paghi del loro stipendio, saranno privati del dritto di *successioni, donazioni* e *contratti*

2 Questi dritti verranno lor compensati dalla nobile compiacenza di veder meglio distribuita la sussistenza e la felicità agli sfaccendati oziosi

3. Il primo sfaccendato del nostro regno è incaricato della esecuzione del presente decreto.

Firmato F. P.

Che ne dite di tal decreto? In quanto a me ho tanta fede nel vostro saper legislativo che ardisco promettervi niuno indegno esser mai più per ambire i vostri impieghi, se non fosse un qualche pezzente che nulla avesse da perdere. In quanto ai ministri della religione avrete senza fallo ottenuto l'intento; senza fallo, scemeranno di numero, giacchè i giovanetti che abbracciano lo stato ecclesiastico non entrano in esso eroi, ma a poco a poco vi si formano. Non sapran dunque risolversi a tanti sacrifizj da voi richiesti se non o quei miserabili che nulla posseggono, o quei portenti della grazia, che brillano sì rari.

Allora cresciuto a vostro talento il numero dei mariti, e forse ancor dei postriboli, forniranno abbondantissima *la carne da cannone* (1) a quel *Celibato militare*, cho solo fra tutti i suoi fratelli (pag. 78) dalla vostra clemenza meritò indulgenza ed assoluzione, malgrado *la prima legge divina, naturale, politica*

CXIII L'Ahrens annuncia questa opinione dicendo (2) che « le caste, le cor« porazioni chiuse, le investiture eredi« tarie di funzioni sociali vengono consi« derate come contrarie alla giustizia, dap« poichè esse impediscono lo sviluppa« mento sociale ». Egli è questo un confondere *le funzioni sociali* colle *professioni*: certamente la società non dee, come egli dice, frapporre *(gratuitamente)* ostacoli all'esercizio di una *professione*, cioè non deve impedir nessun uomo nello esercizio di sue forze quando, col giovare altrui, egli procura di guadagnarsi pane ed agiatezza: qui egli pensa al proprio individuo, guadagna *per sè*. Ma l'*impiegato* non è un *artigiano*: lavora *pel pubblico*, non cerca direttamente il guadagno *per la famiglia*. Dunque chi ha cura del pubblico può regolare l'*operare* dell'impiegato, ed apporre all'*operante* le condizioni richieste a tale operazione.

---

(1) Voilà de la chair à canon: *motto*, *dicono*, *di Bonaparte quando vedeasi in mezzo alle folte sue truppe.*

(2) *Corso di Dritto naturale ossia filosofia del Dritto.*

CXIV. Quanto questi eroi del popol santo sieno atti ad infiammar di amor patrio un guerriero cristiano, ognun lo vede, per poco che egli scorra quelle pagine memorande, ove un Dio ne stampò con eterni caratteri le imprese: *monumentum aere perennius*. L'autore del dizionario biografico (1) ne reca, senza saperlo, un esempio in tal uomo, sulla cui tomba non vi increscerà, lettor cortese, che sparga pochi fiori l'autore di questa operetta, il quale a Lui va debitore della vita, e di tanti altri beni morali maggiori assai della vita. « Cesare d'Azedio (dice lo « articolo biografico). . . . . . . quando « arse la guerra contro i Francesi mosse « a combatterli col suo reggimento e fu « fatto prigioniero I suoi commilitoni il « tennero per morto; e giuntane la nuo- « va alla famiglia, fu aperto il suo testa- « mento, nel qual si trovò che proibiva a' « suoi di portar il lutto se fosse morto « in difesa della patria. Un altro senti- « mento di amor patrio manifestò quando « gli fu offerta la sua liberazione, a patto « che più non servisse contro la Francia « ed ei la rifiutò dicendo che niun citta- « dino fedele poteva accettar tal condi- « zione, allora gli fu renduta la libertà « senza obblighi ec. » Fin qui l'autore della biografia: ma egli non sapea che questi sensi magnanimi di patrio amore si fomentavano in quella anima grande colla lettura del libro dei Maccabei, di cui mi mostrava talora il picciolo tomettino di edizione Elzeviriana che sempre recava seco alla guerra.

L'Abbé Carron ha raccolte in tal materia varie memorie di valorosi militari cristiani, principalmente francesi Se una penna valente desse al loro esempli linguaggio italiano, e vi aggiugnesse quei tanto che le storie di altre nazioni potrebbero somministrare, sarebbe codesta operetta non solo un piacevole e sugoso pascolo a chi sa militare da cristiano, ma anche una opportuna apologìa di fatto contro certuni che credono necessaria a combattere con valore una certa dose di spensieratezza e di empietà

CXV. Or come può una società non arrossire della propria crudeltà verso i suoi figli, che per lei corrono a morte, allorchè niega loro nel campo i conforti della religione, costringendoli a perire senza un sacerdote, dalla cui voce essi spererebbero salute? Li derida pur l'empietà; essa però non può negare che tale è lor fede: e a questa fede per *compensarle* il sacrifizio della vita mortale si impone di

—

(1) *Dizionario biografico universale, prima versione dal francese Firenze, Tipografia David Passigli.*

più il sacrifizio di una felicità immortale (È noto che ultimamente il Generale francese comandante in Africa perì in tal guisa sul campo implorando indarno un confessore). L'accordare, anzi procacciare al soldato i mezzi sociali di religione non è un dover *religioso soltanto*; ma anche un dovere di giustizia, di gratitudine ec.: in somma dovere di carità *cittadina*

Al qual proposito merita di esser letto il seguente articolo estratto dal

Giornale del regno delle Due Sicilie. Anno 1842 *n* 124 9 *giugno. Art — Gran Brettagna—Giornale* STENDARD 25 *maggio.*

« In una delle ultime Sessioni della Camera de' Comuni sir O' Connell propose che fosse nominata una Giunta speciale per esaminare lo stato di abbandono in cui si trovano rispetto alla religione i soldati cattolici, che servono nella Cina e nelle Indie Orientali. Il sig. Baring assicurò, che il governo indiano si era adoprato in ogni occasione per aiutare come poteva i soldati cattolici, sì col soccorso di preti che con libri; e che in quanto al contegno di alcuni comandanti, i quali volevano obbligare i figli della Chiesa Cattolica ad accettare il catechismo protestante, il supremo comandante, appena ne fu informato, prese le debite disposizioni perchè tale disordine più non si rinnovasse. Dall'altro lato sir Enrico Hardinge (ministro della Guerra) affermò non esservi uffiziale nell'esercito che non ammiri altamente il coraggio de' soldati Cattolici, e non nutra la più alta stima per le loro religiose massime; inoltre riputava egli inutile la proposta presentata dallo illustre giureconsulto (sig O'Connell), poichè dal lato del Governo si farà ogni possibile per soddisfare alle giuste domande dei Cattolici. Dopo tale dichiarazione, il sig O' Connell ritirò la sua proposta »

CXVI. Presentiamo qui un breve saggio di applicazione delle esposte leggi a fatti storici Non ne trarremo veruno dagli annali del paganesimo, perocchè la religione mancando colà di ogni *ragionevolezza* anche a confessione dei dotti pagani, non appariva pur ombra di dritto o nell'assalire o nel difendere *i Numi*· la quistione era tutta materiale, nè vi si trattava di propagare il vero, ma di sostenere l'ambizione nazionale.

Nè pel vero combattevano, benchè mossi da tutt' altro principio, gli Israeliti conquistatori di Palestina: essi moveano armati, non già a propagare la conoscenza del vero Dio, ma a punire per ordine di lui genti imbestialite nella più nefanda idolatria.

La guerra della verità contro l'errore incominciò dal giorno in cui la luce della

Parola eterna splendè fra le tenebre (1) e volle, questi splendori, accenderli per ogni dove (2). La prima guerra che ella sostenne nel primo suo muovere alla onorata missione illuminatrice, si dichiarò dal Sinedrio: ma (parliamo qui solo umanamente) con qual dritto reciproco? Se il Messia fu l'intento *nazionale* del popol santo, l'obbligo del Sinedrio sarebbe stato di scrutar le scritture (3) ed accettare IL PROMESSO: ma questo era dover di coscienza, che *umanamente* non producea dritto rigoroso correlativo (886). Rimanea dunque nel Sinedrio esternamente il dritto di superiorità nazionale posseduto da quei magistrati, secondo lor coscienza, ingiustamente. La persona adorabile del Redentore, considerata, qual si volle fra noi mostrare, coi dritti di puro uomo (4), essendo per voler dell'Altissimo (5) maestra infallibile del vero, dovea parlare (368); ma intanto poichè appariva suddita, dovea morire, anzi che ribellare (1030 segg.). E tal fu la sua e la condotta dei suoi discepoli parlarono e morirono.

Guerreggiò poi contro il vero sostenuto dai primi fedeli la autorità dei Cesari sostenitrice del paganesimo: e con qual dritti reciprochi? Il cristianesimo a fronte della idolatria era evidentemente ragionevole: dunque i Cesari non aveano dritto (899) a vietarlo, ma solo ad esaminarlo; esaminatolo poi avean dovere di abbracciarlo conoscendolo vero (228 segg.). Ma, finchè noi riconosceano, quali dritti avea il cristiano? Avea dritto a parlare giacchè avea certezza del vero e comando di professarlo; e nulla professava contro i dritti dei Cesari: ma avrebbe egli avuto il dritto di *insurrezione*? La elezione dei Cesari *per dritto* (se dritto valesse in tale repubblica) apparteneva al Senato: il cristiano, che nulla potea nel Senato, era dunque obbligato ad obbedire; e il cristiano obbediva e moriva.

Io so che il Bianchi, autore degno di somme lodi nello sviluppare la *polizia della Chiesa*, asserisce qui contro il Grozio (6) aver i primi cristiani obbedito *non per dovere ma per necessità*. Ma questa sua asserzione troppo è contraria alle aperte parole dei SS PP e specialmente di Tertulliano, le quali per tal modo verrebbero a ridursi a disdicevole millanteria D'altra parte non è difficile l'accorgersi che quel dotto autore fu condotto a tal punto dal timore di ridurre a servaggio le coscienze e la Chiesa, e dalla ipotesi allor dominante del *popolo sovrano* I nostri principj mantengono ai Padri della Chiesa la loro veracità e dignità, ai primi cristiani la gloria di morire obbedienti, benchè possenti a difendersi, ai loro posteri or viventi gli esempj da imitare *in circostanze consimili*, senza dar campo agli inconvenienti di oppressione soverchia; alla quale colla analisi da noi fatta del *dritto di reazione* (1033 segg.) abbiam trovato altri rimedj non violenti epperò men pericolosi.

A conferma delle sue dottrine recasi dal Bianchi il fatto di Matatia, e la successiva ristorazione della indipendenza dei Giudei Ma questo fatto sì complicato e degno di profonde meditazioni per parte di un politico cristiano, non sembra dal chiarissimo A. abbastanza analizzato nei politici suoi elementi nè per conseguenza può provarne l'assunto relativamente ai cristiani. Analizziamolo qui per applicarvi con nuova evidenza i nostri principj

I giudei, dice Bianchi, erano veramente sudditi ai Macedoni Verissimo: ma quando la nazione piegò al conquistator della Asia, non perdette la sua nazionalità nè la sua religione; anzi quel grande ne riverì gli oracoli, ne adorò il Dio, ne partecipò i sacri riti La polizia di quei tempi non era *centralizzante*: i popoli conquistati, purchè obbedissero, non venivano inquietati nella esistenza lor *nazionale*.

Inoltre presso i giudei *nazionalità* e *religione* erano tutt'uno; giacchè questa era la causa di quella; nè si sarebbe distrutta la loro legge senza rovinar la nazione, nè distrutta la nazione senza che venisse meno la legge.

Non basta. Questa legge evidentemente divina non *potea* venir abolita: e se il M. Alessandro invece di riverirla avesse voluto abolirla, il popolo avrebbe *dovuto* anzi morire che arrendersi. Dunque la resa del popolo era stata accompagnata da una *chiara* e *doverosa* protesta di voler salva la sua legge, epperò la esistenza nazionale.

—

(1) *A diebus Joannis regnum coelorum vim patitur. Ego ad hoc veni ut testimonium perhibeam veritati ec. qui non est mecum contra me est*

(2) *Quid volo nisi ut accendatur?*

(3) *Scrutamini scripturas.*

(4) *Quis tributum solvit, servus an filius? —Ego in medio vestrum sum sicut qui ministrat*

(5) *Ego constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum ejus praedicans* (e secondo l'ebraico, praedicabo praeceptum eius). *Ps.* 2

(6) *V. Sacra polizia della Chiesa T. I, L. I,* § 5, *n.* 7. *Le ragioni principali da lui recate sono* 1. *è debito di difendere la vita: dunque ancor la fede. Ma è falso che sia sempre debito difendere la vita; contro il superiore poi nè anche è lecito* (392, 1002). 2 *La fede è più che la vita. Ma la fede non può esserci tolta contro nostra volontà, può dunque difendersi con altre armi non materiali*

Queste osservazioni spiegano il fatto di Matatia: Nel trucidare il commissario e l'apostata, egli non facea se non eseguire una legge *vigente—Se il fratello, l'amico, la moglie* (quanto più uno straniero !) *ti vorrà persuadere di servire a Numi alieni* SUBITO L'UCCIDERAI *tu il primo, e poi tutto il popolo ti terrà dietro*—(1). Il fatto non poteva coincidere più esattamente colla lettera della legge: ed il sacerdote Maccabeo adempiva con esso due doveri; quel di suddito che obbedisce alla legge, e quel di sacerdote che la promulga e la difende (2). Questo fatto dunque di Matatìa non fu un ribellarsi alla autorità legittima, fu un obbedirla

Ma dopo l'uccisione egli si fa capo del popolo, e gli prepara salvezza e indipendenza: or come si giustifica questo secondo fatto? Prescindendo anche dalla speciale ispirazione divina, non parmi difficile l'assunto. I giudei erano **una** *nazione* ossia una ***società pubblica*** non già *conquistata* (3) ma ***arresa***, epperò in *società volontaria, disuguale*: or la società volontaria si scioglie colla grave infrazione di condizioni (524, 5.): dunque la sua associazione coi greci sotto Antioco era rotta, e però rivivea la indipendenza antica (698, 1041) e la società trovavasi in mano della autorità sua nazionale, vale a dire, a quei dì, in mano della autorità sacerdotale; e specialmente trattandosi di guerreggiare in favore *precisamente* della religione Matatìa, che per un atto di obbedienza alla legge, si vedea repentinamente divenuto *indipendente di fatto*, era insieme *superiore per dritto*: egli era (503) dunque in possesso della legittima sovranità di una nazione, i cui legami coi greci erano stati dalla costoro violenza infranti; e *solo* superiore in quel momento, mentre gli altri sacerdoti ancora gemean cattivi. Egli dunque non solo *lecitamente potea*, ma assolutamente *dovea* difendere la nazione oppressa: e la divina ispirazione venne in quell'anima grande non a legittimar una trasgressione, ma ad invigorire **un** *dovere* già divenuto *dritto*.

—

(1) *Statim interficies. Sit primum manus tua super eum et postea omnis populus ec.* (*Deuter. XIII*, 9).

(2) *Labia Sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent de ore ejus*

(3) *Una nazione ridotta a dipendenza, diviene legittimamente indipendente quando perisce la superiore autorità* (698, *LXVII*). *La battaglia di Arbella, distruggendo il persiano, avea dunque restituito ai giudei* il dritto *di indipendenza. Essi*, non *avendo* forze *uguali al dritto*, vollero *arrendersi*: *la loro associazione coi greci era dunque* volontaria *e non* doverosa, *come sembrano supporla il Grozio e il Bianchi.*

Or che ha che fare questo Eroe, *sovrano amministratore di una nazione* oppressa, col cristiano suddito convertitosi dalla *pubblica* idolatria alla fede nascente di un Dio *politicamente* ignoto? Che ha che fare la *legale* uccisione di un commissario *illegale*, colla ribellione ad un imperadore riconosciuto? Che ha che fare la *religione nazionale* degli ebrei, colla *universale* dei cristiani?

Tegnam pur dunque fermo con Tertulliano che il cristiano sotto i Cesari moriva perchè *dovea* morire; e *potendo* ribellare e difendersi, abborriva una difesa *illecita per sè*, e non pei pericoli; i quali non avrebbero atterrita la lor costanza armata, poichè non l'atterrivano inerme.

Ma venne pur giorno che splendè la Croce sul diadema dei Cesari, divenuti *volontariamente* figli della Chiesa, dalla quale riceveano la luce del vero. Fattisi a lei discepoli in società spirituale senza che ella avesse per anco veruna autorità politica temporale, andavante debitori di fede e protezione nel suo insegnamento; ed ella a loro nei suoi figli debitrice di politica dipendenza; giacchè gli altri popoli ove si andava stendendo la Chiesa erano e troppo rozzi e troppo deboli per formare vera società di *uguali* col popolo sovrano del mondo. Se dunque un imperatore eretico perseguitava la Chiesa, questa come maestra suprema gli interdicea la *scuola* (548); ma mentre ne condannava gli errori faceane rispettare dai sudditi la politica autorità.

Crollò finalmente il colosso, e dai frantumi sorsero nazioni molte, altre già aggregate alla società cattolica, altre chiamatevi a poco a poco dal supremo pastore: esse riunite da un vero comune, e da comunità di materiali interessi, formarono una specie di società inter-nazionale, ed ebbero, molte di esse, un capo politico di tal società da quel comune Maestro dal cui labbro tutte pendeano: così surse il sacro romano impero, e in lui la autorità moderatrice dei principii all'impero aggregati. La autorità era qui *poliarchica*, amministrata da un *solo in bene della verità ed unità cattolica*: ed ecco d'onde nel Padre comun dei cattolici la tanta influenza che esercitò nello Impero. Or qui quali erano i dritti e doveri nei sudditi, quali nei principi dell'Impero, quali nel capo di questa federazione, quali nel Gerarca supremo? I sudditi aggregati allo Impero mediante le ipotattiche autorità dei principi, aderivano a Cesare per quel legame per cui aderivano ai principi stessi (697): e siccome la loro adesione al proprio principe solea condizionarsi ad integrità di unità e di dottrina cattolica, perciò se il Gerarca supremo dichiarava da lui offesi i dritti di questa, essendo offesa la condizione essenziale del consenso volontario

(633, 4), rimanea sciolto il legame e col principe immediatamente, e mediatamente coll'imperadore, se noi correggea (697).

Molto più forte era la ragione per cui perdea questi ogni titolo allo scettro imperiale apostatando, o perseguitando la Chiesa, poichè non solo la sua elezione era condizionata a cattolicismo immacolato, ma avea precisamente PER FINE *la difesa della cristianità e del suo capo*: un *difensore che opprime*, distrugge se stesso, giacchè cessa *di fatto* di essere *il difensore*.

Ma vi erano altri principi non aggregati allo impero sebben cattolici, e non dipendenti in alcun modo dai suddili: i suddili in faccia a tali principí erano, a un di presso, nella condizione dei cristiani rispetto a Costantino; ed ecco perchè in Francia, in Inghilterra e in altri stati non aggregati allo impero la podestà spirituale procedette sempre in maniera più riguardosa e ritenuta. Se non che non potendo a meno anche quelle nazioni di formare un tutto colla rimanente società cattolica, nè anche poterono intieramente sottrarsi alla influenza di una autorità inter nazionale, da cui questo tutto dovea politicamente ordinarsi. Questa politica autorità risiedea *per sè* nel consenso poliarchico delle genti europee; ma finchè queste, tenaci della unità cattolica, pendettero dagli oracoli della Chiesa, la Chiesa or adunata in concilj or per bocca del sommo Pontefice, maneggiò la autorità inter-nazionale, volgendo al comune interesse della cattolicità le volontà governatrici dei popoli cattolici. Ed ecco quanto erano, anche umanamente, legittime quelle leggi e quelle pene stabilite da concilj generali contro monarchi alla loro autorità renitenti: senza parlare adesso della spirituale, la autorità inter nazionale era allora in mano della Chiesa pel consenso delle società cristiane; e queste vi consentivano perchè non vedeano altra persona più capace di ben governarle (571 segg. LXXIII)

Ma usciamo dalla società Europea e veggiamo qual passa relazione fra la Europea e l'Islamismo asiatico ed affricano. Questo nella feroce sua giovinezza, imbrandisce la spada e il corano, ed offre alla Europa la alternativa fra la sozza sua legge e la schiavitù o la morte. A tal vista è egli lecito alla cristianità federata assalir un nemico che ha fermo, e lo dichiara altamente, di far suddito il mondo? Finchè dura l'andace proselitismo dura sempre vivo l'assalto (1277, 3.): sempre dunque può ripigliarsi *la difesa*, salvi i trattati di tregue parziali ed altre mitigazioni consuete dei dritti guerreschi, poichè l'*essere* seguace di Maometto egli è un essere per professione *assalitor del cristiano*.

Ma poichè il furore soffiato nei suoi dal seduttore della Mecca fu spento nelle acque di Lepanto, cessando a poco a poco ogni assalto, cessò *nel cristiano* la necessità di difesa, e la Porta divenne *una potenza europea*, nè il suo corano armò più le forze politiche rimanendo sola a combatterlo, colle forze sue solite di predicatori e martiri, la Chiesa di Cristo Quindi io non so con qual dritto a' dì nostri siasi bandita la insurrezione dei greci a nome della Croce di Cristo; nè con qual logica parecchi vituperatori delle crociate latine abbiano in tale occasione lodata a cielo *la pietà* di quella crociata greca Benedico volentieri la Provvidenza che dalla umana intolleranza si valse a punire gli oppressori; ma questa intolleranza di travaglio rende ella giusta la insubordinazione dopo cessata la guerra?

Passiamo dall'antico al nuovo continente: qual dritto ebber colà gli Europei nel pubblicarvi il vero a quelle genti selvaggie? Viveano alcune in compiuto benchè rozzo stato politico, come il Messico e il Perù: aveano dunque i dritti medesimi che ogni altra società; onde ridotte pel valor di Colombo a società inter-nazionale cogli europei, avrebbero dovuto parteciparne la protezione Ma la società europea era allora in sul passare dal governo patriarcale dei R. Pontefici al poliarchico della diplomazia moderna; quello avea perdute, questo non ancora acquistate sue forme Onde le sovranità americane rimasero preda del più forte; e quei miseri, che avrian dovuto essere convertiti, furono oppressi e distrutti.

Erano in America, oltre pochi stati mezzo incivili, molte barbare tribù erranti: verso di queste quali erano i dritti e doveri dell'Europeo? Quelle che, per la lor vita onninamente *nomade*, non aveano occupata alcuna terra, non erano certamente offese, se una colonia europea occupava un terreno *abbandonato* (414). Da questo punto di sicurezza essa avrebbe dovuto, non colle armi ma coi missionarii, illuminar quelle genti; le quali si sarebber trovate insensibilmente ridotte in una pubblica società coi loro *temnsfori*, ridotte che fossero con essi ad unità di mente, principio di ogni umana associazione (303). E così infatti accadde alle *Riduzioni* fondate da missionarj spagnuoli nel Paraguay, nel Perù ec, da Portoghesi nel Brasile, da Francesi nel Canadà: la società spirituale divenendo *necessariamente* (LXXIII, 546) società politica, e i maestri di quella essendo già politicamente suddili; ne seguiva naturalmente per legge ipotattica, che le genti convertite entravann da sè in pubblica società con sovrani da cui riceveano i maestri (697)

E queste osservazioni faranno comprendere al lettore non prevenuto in qual senso e con qual dritto il Romano Pontefice si potesse valere della autorità inter-nazionale o piuttosto degli ultimi avanzi che ne pus-

sedeva ancora per assicurare la pace fra i conquistatori delle Indie d' oriente e di occidente, alla grande epoca delle prime scoperte. Invocato per arbitro da due potentati cristiani, avea ogni dritto di intervenire a pacificarli: assicurato della barbarie di quei popoli sconosciuti (1) dovea comprendere che illuminarli era un farli sudditi senza violenza. Nell' atto dunque che ai due sovrani, professanti zelo di convertir quelle genti colla parola di ministri evangelici, egli accordava il dominio di quelle terre, dovea presupporre in essi quelle maniere legittime con cui in ogni tempo le nazioni selvaggie divennero suddite al lor *temosfori* (LXXIII): anzi dictam meglio ordinava espressamente che con questi mezzi lo conquistassero (2) prima alla civiltà e alla fede, poi alla loro corona (3).

Quanto diverso dal *dritto* riuscisse il *fatto* degli europei in quelle contrade è vano il dirlo: potesse la storia lacerar quelle pagine or che essi sembrano rivolti ad arti più umane! Se non che un ultimo sforzo aspetterebbe da molti la umanità che li ispira; ed è che, spogliati i pregiudizii di setta, mirassero lealmente a discernere quali sieno i mezzi veramente efficaci ad *umanar quelle belve*. Vedrebbero forse che più dei loro milioni impiegati a trafficar sulle bibbie, opera con pochi fondi la carità cattolica, perchè sa predicare e morire (4): e in un secolo di equità *tollerante* e di filantropia *illuminatrice*, arrossirebbero di impiegare inutilmente *per pregiudizio* quei tesori che, impiegati secondo ragione, potrebbero formare tanti *uomini* e *felici*.

Bastino questi cenni per mostrare la pratica applicazione dei principii da noi stabiliti intorno alla comunicazione del vero fra le varie nazioni: essi acquisteranno nuova luce da ciò che diremo appresso sulla società *etnorchica* e sulla *cristiana* nella quinta dissertazione.

CXVII. Potrei aggiugnere ancora altra più valevole apología del mio assunto in quel sommo filosofo che nel secolo IV formò lo splendor della Chiesa; e che nel trattato (5) de Civitate Dei (L. XIX, c. 5) parlava della universale società delle genti, come di oggetto già contemplato da molti filosofi, e posto come terzo grado di associazione dopo la *famiglia* e la *città* ossia società pubblica. « Post civita-
« tem vel urbem sequitur orbis terrae,
« in quo tertium gradum ponunt societa-
« tis humanae incipientes a *domo* et inde
« ad *urbem*, deinde ad *orbem* progredien-
« do venientes etc. »

CXVIII. Dal che apparisce la influenza sistematica del *patto-sociale* ancora nelle trattazioni del *gius delle genti*, fra le quali parecchi autori, stimabili per dottrina e probità, dir sogliono che vige *ancora* lo stato *di natura*. Certamente le società non usciranno mai dalla lor natura (5 7) essendo questa il principio motore di tutto il loro essere: ma in questo senso nè anche ne sono usciti gli individui. Se poi per *istato di natura* si intende l' *isolamento*, questo come è raro negli individui così è raro nelle società pubbliche o *stati*. Se non che gli stati essendo per la loro stessa definizione *indipendenti* epperò uguali (620), rarissimo sarà che la loro unione venga governata *monarchicamente*, ed ecco la origine dell' abbaglio notato poc' anzi. Quegli autori che riguardarono ogni monarchia come *contraria alla natura* (525) dovettero naturalmente riguardar le nazioni, come essi dicono, in *istato di natura*, perchè non costituite a monarchia imperiale. Realmente peraltro si vedrà da ciò che andiamo scrivendo, che le nazioni passano dallo stato di isolamento allo stato di associazione, appunto come vi passano naturalmente le famiglie: e ne apparirà tanto essere *naturale* lo stato di queste nella società pubblica, quanto lo stato di quella nella inter-nazionale. Una è per le une e per le altre la legge di *socialità*, ma è applicata a soggetti diversi, e si sviluppa in circostanze diverse: le famiglie arrivano nel corso di pochi anni a tal numero da non poter continuare nel convivere quotidiano entro le mura stesse (448)

—

(1) *Nudi incedentes, nec carnibus vescentes ec..... Spesque habetur quod si erudirentur, nomen Salvatoris D. N. J. C. in terris et insulis predictis faleretur* (*Bolla di Alessandro VI.* Inter cetera *ol re cattolico. Maggio* 1493).

(2) *Madamus vobis in virtute sanctae obedientiae ad praedictas terras viros probos et Deum timentes ec ad instruendum incolas et habitatores proefatos in fide catholica, et bonis moribus destinare debeatis ec* (*Ivi*, § 7).

(3) *Oltre questo mezzo che è il più naturale e soave, altri noi potremmo aggiugnerne di cui parla il Vittoria* (*Relect. I, de Indis*, p 2.) *come sarebbero il reprimere ingiusti assalimenti, ed il maltrattamento dei cristiani ec: ma questi vengono finalmente a ridursi ai titoli di giusta guerra, epperò sono meno* immediati *giacchè pre supponqono* offesa (1331 *segg.*).

(4) *V. gli annali della propagaz. della fede in molti passi.*

(5) *Questo profondo ed erudito lavoro ben meriterebbe di essere studiato da politici* cattolici, *perocchè spiega molti fenomeni politici con quei principii che al cattolico sono più evidenti e più certi di tutte le scienze naturali.*

le *città* ossia società *pubbliche* possono durarla interi secoli senza particolar relazione con estere genti, giacchè trovano in sè quanto è necessario a lungo progresso, dopo che hanno ricevuto i primi germi di civiltà verace. Ma giunge ancor per esse un tempo in cui irresistibil *forza di natura* le costringe a società più vasta; e questa società è lor perfezione (LVIII 619 6), poichè perfezione è il compimento sviluppamento delle tendenze naturali (7).

Quel detto adunque—*le nazioni sono fra loro in istato di natura*—è, a parer mio, un errore se le suppone isolate, o se suppone che esse, benchè associate, non sieno governate da veruna autorità, o finalmente se suppone *stato di natura* esser soltanto la associazione uguale.

CXIX. Queste osservazioni meritano un qualche schiarimento, giacchè può risultarne una più compiuta intelligenza delle dottrine da noi proposte.

Il Grozio sostiene prima giustamente che niuno può essere astretto colle armi a credere il vero: ma soggiunge poi potersi bensì prender le armi contro coloro che opprimono i cristiani per cagione di lor religione: e la prova con cui lo dimostra è *quia haud dubie faciunt contra rationem* (a). Ma non così, continua Grozio, è lecito punire gli Eretici, *qui Christi legem pro vera habent, sed.. de quibusdam dubitant quae aut extra legem sunt aut videntur ambiguum*. Or come non vede egli il Grozio che o conviene rinunziar alla prima o alla seconda di queste due proposizioni? Se è lecito perseguitare quei primi colle armi PERCHÈ *errano contra la ragione*; sarà ugualmente lecito perseguitare tutti gli erranti, giacchè ogni errore è contrario alla retta ragione Se la persecuzione è lecita soltanto quando l'errore è *indubitato, haud dubie*, io gli domanderò chi dee decidere della evidenza di questo *errore indubitato?* la mente dell'errante o quella del persecutore? E dove troverà egli un errante che dica di errare, se l'errore consiste appunto nel tener il falso per vero? Se dunque l'eretico non può essere perseguitato perchè *errantis poena est doceri* (b) qual dritto ha il Grozio per condannare alla persecuzione quei primi perchè *faciunt contra rectam rationem*, senza ammettere per buone le loro ragioni: *nec admittendae excusationes* ec. (c)?

Tutta questa incoerenza nasce 1. dall'avere ammesso il dritto di punire senza giurisdizione (647): 2 dal supporre per conseguenza che ciascuno, se non è impedito dal suo superiore, potrà punire a norma della sua privata evidenza. Noi abbiamo dimostrato 1. che ogni persona che contro un uguale difende giustamente sè stessa, quando mancano altre autorità viene costituita in grado di superiorità, eppero ha dritto di punire (645 segg.): 2. che niuno ha dritto nè di imporre le proprie idee, nè di sostenerle colle armi: ma che può solo difendere sè e la propria società dall'assalto di chi pretenda tumultuare con discreditare quelle verità a cui tutta si appoggia la società Ed ecco d'onde nasce in uno stato cattolico il dritto di punir gli eretici (888 891): esso non li punisce perchè *niegano il vero* ma perchè *turbano la pace*; e la turbano andando contro quella fede che hanno *volontariamente* abbracciata *promettendo* di sostenerla. Non si appoggia dunque *sulla* propria *evidenza*, ma *sulla promessa* del perturbatore, e ne punisce non i pensieri *interni*, ma l'*esterno* parlare ed operare contro la data fede.

Indarno obbietterebbesi forse *non poter uomo promettere di non cambiar giudizio, perchè il giudizio non è atto libero*. Indarno lo dico, perchè senza parlare or qui teologicamente della volontarietà della fede, e limitandomi alle parti di pubblicista, rispondo per parte della società a costui che così parla: se non siete libero nel giudicare, e giudicando vi credete obbligato a parlare, ben però siete libero a partire; e così non mancherete al certo debito della vostra parola nel preteso debito della vostra coscienza (1311).

Tutto ciò riguarda, come ognun vede, la pura difesa di sè e della propria società, non già l'assalire un'altra società perchè erra. Di questo nelle puramente naturali associazioni, non può aversi, come già abbiamo spiegato, alcun dritto, ma torneremo poscia a parlarne dopo chiarita la idea di cristiana società. Se in questa si stabilisce un nuovo ordine di relazioni *spirituali*, è chiaro che i dritti e doveri dovranno subire modificazioni importanti.

CXX Merita di essere letto in tal proposito un articolo della gazzetta universale d'Augusta inserito nel giornale delle due Sicilie 26 agosto 1842, di cui trascriviamo qui poche linee:

« L'atto federale della Confederazione Germanica, per quanto imperfetta possa sembrarne la prima compilazione, dee nulladimeno essere considerato come il documento più importante, non solamente per la Germania, ma anche per lo stabilimento di un equilibrio, cioè di un sistema di pace e di sicurezza in Europa. Certamente non era un'impresa facile il combinare interessi sì diversi e cotanto divisi dalla forza delle circostanze e farne un nuovo tutto. Coloro che ne sono stati incaricati, aveano a lottare contro ogni sor-

(a) *I, B. et P. L* 2, *c.* 20, § 49.
(b) *L c* § 50.
(c) *Ivi*, § 49.

ta di influenza tanto all' interno quanto all'esterno; e senza dubbio non sarebbero venuti a capo dei loro impegno, se questo pensiero cioè che innanzi tutto richiedevasi una unità, non avesse invariabilmente regolato i loro lavori. Ma per rendere possibile tale unità, era necessario che gli stati più potenti usassero condiscendenza e generosità verso di quelli che erano loro inferiori in forza ed in estensione, e il disinteresse che mostrarono in questa occasione la Prussia e particolarmente l'Austria, alla potenza della quale erasi da sì lungo tempo associata l' idea di una supremazia in Alemagna, ha, senza contraddizione, possentemente contribuito a raggiugnere questo nobile scopo. Dovevasi sperare che questa condotta fosse meglio apprezzata in effetto.

« L'atto federale della Confederazione Germanica ha collocato l' indipendenza dell'Alemagna sopra solide basi; per mezzo di esso la nazione tedesca venne sottratta alla tutela delle potenze estere; per mezzo di esso la Germania acquistò una indipendenza che in nessun' epoca essa non avea posseduta in sì alto grado. Quanto all'equilibrio europeo si può dire che la Confederazione Germanica è stata per esso la più importante come anche la più salutare delle istituzioni. Era il più potente baluardo della pace che si potesse elevare tra il settentrione e l' occidente dell' Europa . . .

« Lo scopo principale dell'atto federale, quale esso esiste, era di fondare un sistema federativo in cui ciascuno stato sovrano della Germania, piccolo o grande, avesse un diritto eguale di prendere parte alle discussioni concernenti alla difesa degli interessi tedeschi e di dare liberamente il suo voto. Gli obblighi soli furono misurati sulla estensione del paese; ma tutti ebbero nel medesimo grado il dritto dell' influenza morale. Non venne accordata supremazia a veruno stato, e niuno la rivendicò. Se la presidenza della Dieta fu destinata all'antica casa imperiale d'Austria, ciò avvenne in parte per considerazioni generalmente apprezzate, ma nel tempo stesso per introdurre maggior regolarità negli affari. L' attitudine che prese l' Austria nel 1814 in faccia alla Germania la metteva del resto al coperto di qualunque sospetto. »

CXXI. Dal che apparisce la intima ragione delle stranezze che altrove osservammo nel Burlamacchi (XCV) comuni con Grozio a tutti que' protestanti che attribuiscono allo stato il dritto di governar la Chiesa. Essi vorrebbero fare qui un'eccezione ad una legge universale, che rende tutte le scienze *indipendenti*: vorrebbero che la scienza del vivere *onesto cristiano* fosse dipendente. Nel che però, sia detto a loro difesa, essi sono coerenti a sè stessi, giacchè credono in una *Chiesa fallibile* (1): il loro torto sta nel *credere in una tal Chiesa*, la quale è un essere contraddittorio, è una *maestra ignorante*: ma posta questa *fallibilità* o *ignoranza*, hanno ragione mentre le negano ogni indipendenza. Se non che per essere pienamente *conseguenti* a sè stessi dovrebbero negarle ancor l'esistenza: giacchè che cosa è mai codesta *società-spirituale* (Chiesa) (2) che professa di *non possedere il vero*? Se è *spirituale* non è legata dal temporale; se non possiede il *vero* non ha legame d'intelligenza: dunque da qual vincolo sarà legata? come sarà società (301 segg.)? Dunque la Chiesa riformata *per sè* è il nulla, nè ha alcuna realità se non nella società pubblica, in quanto si governa colla ragione, bene o male applicata da' suoi governanti. Dunque il protestante, sotto pena di cader nel nulla, è astretto dalle sue dottrine a fare schiava dei governi quella superba ragione che pretese affrancar dalla Chiesa (876). Ed oh come i fatti sono qui in armonia colla metafisica! Dove sarebbero, senza l' aiuto de' governi, la Chiesa anglicana, la luterana, la russa? All' opposto la Chiesa cattolica sussiste, non solo senza l' aiuto, ma anche a malgrado de' principi persecutori, mostrando così la sua indipendenza di *fatto* non meno evidente che quella di *dritto*.

CXXII. Che se volete ancor più intimamente comprendere la radice dell'equivoco la cui apparenza illude sì facilmente, ricordatevi ciò che altrove notammo (746) col Romagnosi La idea di governo sociale include essenzialmente la idea 1 di fine ultimo che è la felicità, a cui è diretto dalla natura (723) il governo; 2 di fine particolare determinato dal fatto associante (1057); 3 dei mezzi *fisici* spedienti *per sè* ad ottener questo fine, determinati (746) dalla natura mondiale, detta dal Romagnosi *ordine teoretico*; 4 dei mezzi *fisiologici* spedienti in pratica a muovere le umane volontà ad usare il mezzo fisico; i quali mezzi fisiologici ossia di *ordine pratico*, vengono determinati dalla indole della umana natura e nella specie e negli individui (732).

Di questi quattro elementi, il primo è vero *fine*; gli altri sono mezzi fra loro ordinati, e subordinati al primo. Il loro ordine, se riguardisi nella intenzione di chi opera, parte dal primo ed arriva all' ultimo; ma se si mira la *successiva* ese-

---

(1) *E in fatti il Grozio De imperio etc. c. 6. § 5, qui ripone tutta la quistione fra lui e i cattolici.*

(2) *Société spirituelle, c'est là le nom philosophique de l' Eglise* (*Guizot, Civ. Fran. pag* 227).

euzione, dee partir dall' ultimo per giugnere al primo; movendo prima coi mezzi *fisiologici* l'uomo; il quale mosso adoprerà i mezzi *fisici*; questi ben adoprati otterranno il fine *particolare*, dal che seguirà il fine ultimo, la felicità.

Or di questi quattro elementi qual è *propriamente* e a tutto rigore quello che dee maneggiarsi da chi governa? *Governare*, l'abbiam notato altrove coi Romagnosi medesimo (732 1137), vuol dire *indurre uomini a volere*: dunque il governo dee maneggiare i mezzi *fisiologici*, per muovere gli uomini ad usare i mezzi di ordine teoretico; dunque i *mezzi di governo* sono per sè i medesimi in qualsivoglia governo di uomini giacchè sono determinati sì dalla *natura umana*, che non può muoversi con mezzi a lei non naturali, sì dallo ordine mondiale il quale è sempre il medesimo

Quando dunque diciamo una società, una autorità, un governo *spirituale* o *materiale*, non intendiamo dire che spirituali ne debbano essere i mezzi fisiologici, come neppure i fisici: questi mezzi debbono essere gli stessi di ogni altra società. Intendiamo parlare del fine *particolare* a cui la società è rivolta, come a mezzo di felicità (460). La obbiezione proposta pecca perchè vuol nominare la società dai *mezzi* invece di nominarla dal *fine* particolare (444): dice *spirituale* una società che usa mezzi *puramente spirituali*; pretende dunque governar uomini contro natura umana e contro l'ordine mondiale; pretende che esista una società ove gli *uomini* sieno *puri spiriti* o il mondo cammini con fatti non materiali.

CXXIII Questo intreccio sociale, effetto inevitabile della natura, pose in grave imbarazzo nei due passati secoli quelle teste sistematiche che, senza consultare i *fatti*, sogliono stabilire *a priori* dei tipi di bello ideale, ai quali poi s' ingegnano di stiracchiar la natura. Protestanti, Febroniani, Politici irreligiosi di ogni maniera ebbero un cotal *grido di guerra* per addentare la Chiesa cattolica, vituperandola col nome di *status in statu* (1) e questa parola magica fece suonare a stormo contro di Lei, e talvolta anche illudendo delle teste che avriann dovuto andar più caute. Dopo quanto abbiam detto sulla natura delle società ipotattiche (685 segg.) ognuno può comprendere non essere codeste relazioni complicate di *Chiesa e Stato* un fenomeno portentoso, una anomalia sociale; anzi essere un fatto comunissimo che si osserva in ogni complicazione di *fini*. Mi si permetta di recarne un esempio, che, per essere *tedesco*, rende sommamente inescusabili i Riformati di quella nazione, pensatrice profonda; i quali pure non *videro ciò che vedeano (videntes non videant)*

In Germania si formò *pel fine particolare* di commercio la celebre Lega Anseatica: « si dia una occhiata alle pubbliche « istituzioni della lega, *tanto* riguardata « come *corpo esistente da sè*, quanto co- « me *complesso di membri appartenenti* « *a' diversi stati* d' Europa Per questa se- « conda parte non altro abbiam da osser- « vare se non che ciascuna città *in tutto* « *ciò che non si riferiva a commercio*, ri- « conoscea l' autorità suprema della na- « zione, e formando quasi tutte *parte della* « *grande Confederazione germanica* o quali « sudditi mediati o immediati, o quali città « libere od imperiali aventi voce alle diete, « ubbidivano alle leggi degl' imperadori « alemanni, i quali dal canto loro assicu- « ravano ad esse il godimento de' loro « privilegj

« Come membro poi della Lega anseatica, ciascuna città era amministrata da « una specie di senato composto di perso- « naggi delle più chiare famiglie o dei « negozianti più doviziosi, al quale il carico « era affidato di sopravvegliare la bisogna « del traffico coll' aiuto e consiglio d' al- « cuni capi o maestri d' arte e mestieri « scelti fra tutte le professioni. Il governo « di tutta la corporazione ripartivasi in varj « circondarj, de' quali era centro una delle « città principali, e Lubecca potea dirsi « la capitale, essendo ivi la sede ordina- « ria della direzione superiore, e de' pub- « blici archivj, i quali tuttodì vi si conser- « vano. Per lungo tempo non v' ebbero « che tre di cotali scompartimenti, che « mettean capo a Lubecca, ad Amborgo, « a Maddeborgo; ma dopo il trattato del « 1450 le provincie commerciali ebbero « maggior numero di centri, cioè Munster,

—

(1) *Parla meno male di tanti altri in tal materia il sig. Royer Collard nelle note al Vattel pag. 136 segg; e tanto più gliene dobbiam sapere grado, quanto che a pag. 140 egli dichiara abbastanza di non esser cattolico; e ben lo mostra in varj passi dell' opera, anzi anche in questa stessa pag. 140, quando dice che* anche i cattolici illuminati sanno *essersi male interpretata la scrittura nell' introdurre* per principio *il celibato ecclesiastico. I* cattolici illuminati *(non dalla filosofia incredula ma dalla fede) sanno che la scrittura non può esser mai interpretata male dalla Chiesa; ed anche i non cattolici, se sono* illuminati *quanto basta per leggere, leggono nel Vangelo di s. Matteo nella prima epistola ai Corinti e nell' Apocalisse, tale elogio della verginità, che adottano, senza quasi avvedersene, come infallibil* principio: *esser lo stato celibe assai più perfetto del maritale; dal quale* principio *nasce spontaneo il celibato ecclesiastico.*

« Brunswick, Devenier, Wezel, e Pader-
« bona, oltre it nominati, e finalmente
« furono ristretti a quattro cioè: Lubecca,
« Colonia, Brunswich, e Danzica

« La suprema autorità risedeva nel Con-
« gresso formato da' deputati delle varie
« città ed a questo apparteneva giudicare
« le quistioni pubbliche e private, discutere
« e promulgare le leggi, determinar la
« matricola, ossia la quota imposta a cia-
« scuna città nelle spese comuni, votar le
« gravezze straordinarie, armar le flotte
« e nominarne i comandanti, e finalmente
« stringer le relazioni commerciali colle
« estere nazioni » Fin qui la Enciclope-
dia Italiana, alla voce *Anseatica*

Ecco dunque nell' Impero una società *commerciale*, indipendente in ciò che spetta il *commercio* suo scopo particolare, dipendente in ciò che riguarda l'ordine politico scopo della società federale germanica; obbietto della ammirazione dei moderni pubblicisti e *portento del medio evo, sì fecondo in tali meraviglie* (1) Diranno eglino i politici sistematici che codesto fu *un mostro*, e che *tanto peggio per l'Impero*? Noi li pregheremo a riflettere che codesto lor rimprovero, oltre che vien contrastato da molti pubblicisti loro pari, è un nuovo testimonio dello spirito di sistema che li trasporta Non si tratta qui di decidere se *l'Impero* fu l' *ottimo leibnitziano*: esso fu perfetto abbastanza, se risultò *per via di giustizia* dai fatti anteriori (444 segg): questa è la vera base di ogni perfezione politica (552 1052). E in tal materia la lega Anseatica è certamente una delle società, cui possa meno rimproverarsi

Or se ad una società di commercio non disdicea la indipendenza commerciale, perchè ad una società spirituale dovrà rinfacciarsi qual vizio la spirituale indipendenza, qualor essa germogli *naturalmente dai fatti per via di giustizia* ?

—Sempre sarà codesta complicazione un impaccio ai governanti, una remora al loro ordinamenti—.Distinguo·ai governanti, agli ordinamenti *giusti* non mai (2); giacchè un potere spirituale dalla sola *giustizia* può sperare costante il suo regno: *virga directionis virga regni tui* (LXXIII). Potrà bensì opporre un contrasto agli ordinamenti *arbitrarj*, ed *ingiusti*, verissimo; ma questo appunto è l' apice della social perfezione (1036 segg.) E che altro si va implorando dalla scienza sociale oggidì? ed a che altro tendono le forme costituzionali sì lodate dai loro fautori? e per che altro si vorrebbe formar nello stato la settempl ce indipendenza dell' Ahrens (CX)?

Non avrebbe più dunque la Chiesa a temere oggidì la fantasima dello *statu in statu*, mentre gli eredi della morta Riforma dicono, secondo il solito (XCIX), precisamente l' opposto dei loro Antenati: mentre al Grozio, al Burlamacchi che van gridando esser mostruoso uno stato in altro stato, risponde il coro moderno esser mostruoso uno stato che non ne contenga almen sei o sette. No, dico, la Chiesa più non avrebbe a temere la terribile fantasima, se passione ed errore fossero mai coerenti a se stessi. Ma potrebbero più sussistere se fossero coerenti?

CXXIV A questa necessità che nasce dalla natura stessa delle cose, non badando i Protestanti, declamarono nel secolo scorso contro *l' influenza di* un *sovrano straniero* che negli stati cattolici condoce gli affari, conferisce i vescovadi, corregge gli abusi ec (3). Avrebber dovuto ricordarsi che questo *straniero* da'principi cattolici vien chiamato il *santo Padre*, e che un padre non è straniero a' figli, anzi è obbligato ad influire nella loro condotta. I principi cattolici credono dunque che il Papa, mentre influisce nel loro stati per la conservazione del cattolicismo, opera da padre e non da straniero. Avranno torto secondo il Vattel di non guidarsi colla propria ragione indipendente, avranno torto di esser cattolici; ma posto che non si credano infallibili come i protestanti, non possono essere biasimati se lasciano la moral condotta a lui che eredono giudice infallibile del vero, precettore autorevole del bene.

A' protestanti fanno eco i miscredenti loro eredi ti Romagnosi nelle Istituzioni di civil filosofia (4) inveisce contro il sommo della stravaganza per cui i *Papi* col *loro Decreta urbis et orbis* pretesero *che una notificazione fatta in* ESTERO TERRITORIO, *si dovesse riputare fatta nel nostro*. Non sapea il Romagnosi che tali notificazioni riguardano la *società cattolica*, che ha per suo territorio tutta la terra, epperò non conosce *paese estero*. La sua *capitale* ROMA corrisponde con tutta la società ed invia perpetui messaggi in ogni parte ove la perfidia di ribelli non intercetti le comunicazioni È dunque moralmente impossibile che nei paesi devoti alla unità cattolica non si conoscano i decreti che li concernono, dopochè in Roma son pubblici. In quelli poi ove l' eresia o l' em-

(1) *Ivi.*

(2) *Se pure non vuolsi chiamare* impaccio *e* remora *ogni dritto anche dei sudditi, alla cui* tutela (740 *segg.*) *è destinata la società Se i protestanti e loro eredi credono* il dritto un impaccio per chi governa, *certo la Chiesa è impaccio gravissimo.*

(3) *V. Vattel, Droit de N. et des G Lib I, c. XI; Burlamacchi, Dritto polit. par III. ec*

(4) *Lib V, pag.* 302

pietà stanno accampate ai confini per vietare l'accesso di tali ordinamenti, la Chiesa che non suol armare soldatesche per penetrarvi a forza, dovea ella permettere che le ribellioni si legittimassero col pretesto dell'ignoranza da loro stesse voluta? E qual è quella società politica ove i ribelli sieno esenti da quelle leggi di cui essi stessi vietano la pubblicazione?

Al miscredente italiano soggiungo un miscredente francese. Il sig Guizot nella lezione XIX su la civiltà di Francia dimostra ugualmente di non comprendere che l'influenza pontificia negli stati cattolici nasce dalla necessità delle cose: e si adopera a tutt'uomo per mostrare che *il vescovo di Roma*, avendo prima avuto la buona sorte di divenire un uomo importante e potente per la lontananza di Bizanzio, incominciò poi a' tempi di Pipino ad acquistare influenza gagliarda nel regno di Francia coll' occasione di convertire i Tedeschi (1). Nessuno vorrà negare che il sig. Guizot nel raccontar queste novelle a' cattolici francesi del secolo XIX, mostra una rara innocenza, o una fiducia nella dabbenaggine de' suoi lettori, che ha del portentoso Mi permetterà dunque il ch. Autore che lo esorti a leggere, non già i teologi cattolici (che avrebbe dovuto confutare per mostrarsi candido amator del vero) ma anche solamente i protestanti tedeschi o inglesi che gli mostreranno l'insussistenza di sua dottrina (2). In quanto a me, sarò pago di ricordargli che assai prima del VII, del VI, del V secolo, assai prima che i Papi fossero divenuti temporalmente potenti, assai prima che gl' imperadori bizantini li avessero costituiti lor delegati, e per conseguenza assai prima che Pipino facesse alleanza coi Papi, un vescovo francese scrivea quelle parole mille volte citate dagli apologisti cattolici: *ad hanc (romanam ecclesiam)* PROPTER POTENTIOREM PRINCIPALITATEM *necesse est omnem convenire ecclesiam* (3) Se ai tempi di s Ireneo si credea in Francia che ogni chiesa dee ricorrere a Roma per esser quella la prima e la più potente di tutte le chiese, pare che il sig Guizot meglio si apponesse intorno al poter de' Papi, quando lo derivava dall' essere eglino *secondo la tradizione universalmente ricevuta, i successori di s. Pietro* (4).

CXXV Dal che può comprendersi 1. che alla Chiesa *per sè* non compete di regolare direttamente e tutelare i dritti di eredità, di contratti ec giacchè questi regolamenti *per sè* non sono necessarj al conseguimento del suo fine: ma se una legge politica stabilisse in tal materia procedimenti ingiusti in sè o nocivi al bene spirituale, Essa ha dritto a *dichiararli illeciti*; e chi la crede maestra della *vera onestà* è obbligato a cedere ed obbedirla. Può comprendersi 2. quando sia di ordine ecclesiastico l' operar della Chiesa in materie temporali Se ella stabilisce leggi in difesa per esempio della vita de' suoi ministri (come il così detto *privilegio del canone*) *affinchè essi* possono senza tema *operare nelle lor funzioni*, ella il difende come legge *ecclesiastica*: all' opposto le leggi, con cui il sommo Pontefice assicura a' Romani la loro esistenza e quiete, son leggi *politiche*, come furono in altri tempi molte delle leggi con cui egli governava la etnarchia cristiana in ordine al bene temporale (CXVI)

CXXVI. Così fossero i lettori prevenuti da accorta vigilanza a non lasciarsi gabbare da una certa aria di condiscendenza e di *concessione*, che può a qualcuno men cauto sembrare *imparzialità* Dappoichè lo scetticismo ebbe fautori sì numerosi in Europa, verità ed errore furono citati al suo tribunale come due *partiti*, ed ognuno nel sentenziare credette essere *imparziale* quando non dava vinta la causa a niun dei due (5). Adottavasi così per vera base di giustizia il simulato giudizio di Salomone, dando per ultima sentenza quella che quel Re savio adoprò come arte a scuoprire il vero. Or quindi che avvenne? Nel gran piato tra Chiesa e Protestanti, tra *universalismo* e *individualismo*, si credette imparziale colui che or all' uno or all'altro menava del mazzafrusto su per le spalle: nè mancarono tra'deboli ed ignoranti cattolici, di quelli che presero ardimento a sentenziare contro la Chiesa lor madre, affine di difendere *imparzialmente* la verità. *Deboli*, perchè schiavi

---

(1) *Pag.* 290 *e segg ove (ma sicuramente senza rea intenzione) sembra accennare che i missionarii scrivessero di spie a' re franchi contro i Tedeschi*

(2) *Senza ricorrere a quegli autori veramente degni di riverenza e di fama che calpestando i pregiudizii di setto hanno osato dichiararsi altamente in favore del vero (Stark, Hurter, Leo, ec.), l' autore potrà leggere nella Europa del medio evo di Hallam protestante cieco ed invelenito, e VII, p.* 236, *che Valentiniano III già riconoscea (o come dice l' autore conferiva) alla sede romana una preminenza giudiziale pressochè assoluta, e ciò precisamente a proposito di un vescovo francese*

(3) *S. Irenaeus lib.* 3 *adv. Haer.* Cap 3

(4) *Lec III.* p 132

(5) *Di tal fatta era un certo Magistrato, che, udendo la storia evangelica, dicea: non può negarsi che gli Scribi e Farisei ebbero torto nel crocifiggere il Redentore; ma egli pure avrebbe potuto usar maggior prudenza, e non irritarli senza perchè*

della *opinione*; *ignoranti*, perchè ogni più lieve infarinatura di cattolicismo avrebbe lor dimostrato che essi per amor della *imparzialità* correvano all' apostasia

A costoro, che oggi ancora non mancano, piacerà, senza fallo, la *storia dello incivilimento* in Europa ed in Francia; nè si daranno la menoma briga di esaminare se la Chiesa abbia quei torti che il Guizot le attribuisce, giacchè in altre occasioni egli le dà ragione. *Egli si mostra imparziale*: basta questo per autenticare ogni sillaba, ancorchè piena talor di menzogna o di assurdità: in un tempo in cui la Riforma è con noi sì cortese di palinodie e di contraddizioni, non vorrebbe la cortesia che anche la Chiesa *facesse al secolo qualche concessione?*

CXXVII. Darò qui un cenno da cui apparisca una qualche parte di questo portentoso organismo del poter deliberativo nella Chiesa. Il problema proposto (parliamo all' umana) al Legislatore di essa era questo—*In una società d'uomini destinata a stendersi per tutto l'universo, organizzare un corpo ossia una facoltà* CONOSCITRICE (1047 segg), *e organizzarla in tal forma che e* VOGLIA *e* POSSA *conoscere il vero in ordine sì al suo* FINE (1066) ULTIMO (di regolar le menti verso la felicità eterna secondo gli insegnamenti di Cristo) *sì al suo* FINE (1069) PROSSIMO *(* cioè di ordinar secondo tale intento esternamente i fedeli*) sì ai bisogni presenti dei suoi* (nel materiale, nello spirituale e nella difesa di entrambi); *e per tal fine congiugnervi il sommo della obbedienza nel dipendere col sommo della libertà nel rimostrare* (1063 segg.) (1)—A risolvere questo problema fu mestieri formare e le persone e il loro organismo ossia le mutue lor relazioni (1061 segg*)*.

Come dovean formarsi le persone? *illuminate* e *rette* sì che non traviassero nè per ignoranza nè per passione (1067). Quali mezzi adoprò a tal uopo il Legislator della Chiesa? Esaminiamoli sì nelle leggi che stabilì Egli stesso, sì in quelle che ne dedusse la Chiesa medesima. Non parlo ora di quei personaggi meravigliosi che colla immediata sua cura Egli educò alla grande impresa: parlo della *educazione politica* stabilita *nella costituzione* stessa dalla Chiesa, effetto *naturale* delle relazioni sociali, non della probità o del valor *personale* dello educatore o degli educati (1061). A far sì che il corpo *deliberante* fosse illuminato, lo scelse nella classe di quei medesimi che dovean essere banditori (2) del Vero: chi deve insegnarlo, e a tutti i popoli, e a fronte di nemici numerosi e dotti, è *naturalmente* necessitato a profondi studj. E poichè ingegno e studio non si trasmettono (547) per retaggio, a tôrre il pericolo che la rappresentanza sociale divenendo ereditaria perdesse la capacità, vi appose per condizione il celibato. Ma lo studio da sol *teorie*, e per conoscere gli interessi sociali vi vuol *pratica*: fu dunque attribuita la deliberazione sociale precipuamente a coloro che per l' ufficio episcopale sono incaricati e della direzione delle coscienze e del *governo* degli affari. Ed affinchè gli interessi di *tutte* le classi avessero qualche rappresentante, a *tutte* le classi fu aperto l' adito della *eligibilità* (essendo a tutti i capaci *accessibile* lo stato ecclesiastico) ed a tutti i rappresentanti commessa specialmente la cura degli infelici (3).

Il Sovrano, eletto dal corpo di questi pubblici rappresentanti, partecipa a tutte queste doti di mente illuminata nel conoscere, e pratica nell' operare: talchè rari sono tra i pontefici coloro che per lumi e capacità non risplendano, come son rari fra gli altri principi quei che portino a buon dritto il nome di *dotti*

Dovea poi formarsi proporzionata ai lumi la probità; ed a tal uopo conveniva attutire le passioni più vive, e più anti-sociali. La prima di queste è l' *interesse* che nasce principalmente o dal lusso dell' individuo o dalle necessità di famiglia: convenne dunque anche per questo il celibato, sì efficace a diminuire il bisogno presente e l' ansietà pel futuro. La professione poi di una vita solitaria, studiosa, religiosa, le leggi suntuarie (757) della Chiesa, opposte al fasto, ai divertimenti, alla mondanità degli ecclesiastici, la incapacità di testare intorno a beni di chiesa, la pompa degli arredi sacri indipendente dalle persone che vi figurano, e mille altri provvedimenti consimili tendono *naturalmente* a produrre il disinteresse per via di sociale ordinamento, senza parlare adesso della educazione ecclesiastica e religiosa, della *opinione* che condanna l' ecclesiastico *arricchito*, della *ispezione* gerarchica vegliante sulla esecuzione delle leggi ec. *Tendono* io dissi; perocchè l' ottener *costantemente* il suo fine non è di società terrena, l' apice della cui perfezione consiste nel tendere (310) *costantemente* per ottenere *ordinariamente*. E che le leggi ecclesiastiche ottengano ordinariamente dai suoi ministri una probità

—

(1) « .. *nella società ecclesiastica* .. *l'autorità e la libertà si contemperano insieme con bella armonia: la più ampia varietà è ridotta alla unità più squisita, e la libertà non può divenir licenziosa, nè l' autorità dispotica*. Gioberti, *Introduzione T.* 2, *pag.* 213.

(2) *Docete omnes gentes*.

(3) *Oltre la cura che debbono averne i Vescovi e Parrochi, tutti i beni della Chiesa debbono portarne l' onere.*

non ordinaria, e tanto maggiore quanto maggior influenza essi hanno nel pubblico reggimento; chi non è prevenuto non può negarlo Paragonate negli stati sacro e profano, sovrano con sovrani, ministri con ministri, ufficiali con ufficiali e vedrete quanto fiorisca più sincera la virtù nella Gerarchia che negli altri governi. Io farò solo una osservazione: i difetti anche più ordinarj che in uom di toga o di spada si osservano, bastano ad infamare un membro della gerarchia; e per fermarci anche sol nel Supremo, il difetto più censurato nei Papi, il *nepotismo*, sarebbe tenuto per virtù domestica in ogni altro Sovrano. Dee dunque essere assai superiore alle altre una società governante, cui la virtù ordinaria viene imputata a difetto Vero è che tal superiorità è ancora assai minore del dovere (1142); ma ciò dimostra soltanto la fiacchezza della materia a cui sono applicate le forme organiche, non toglie che, relativamente alle altre organizzazioni sociali, questa non presenti un modello inarrivabile. Dirà forse il cattolico che qui opera internamente la grazia, ed è verissimo; ma questa lavora a perfezionar la natura; non la distrugge. Dunque convien dire che renda perfetta la macchina nello atto che vi infonde il vigore. Il miscredente poi che non crede alla grazia, come spiegherà questo fenomeno di una società, il cui governo congiunge da 18 secoli il *massimo* dei lumi e della rettitudine che mai siasi ravvisato nella *totalità* di qualsivoglia altra società *contemporanea*, senza confessare che le sue istituzioni organiche hanno un germe di superiorità cui niuna altra istituzione potè fin oggi imitare?

E tanto basti sulla influenza dell'organismo nel formar le persone. Queste formate, doveano disporsi in tali relazioni vicendevoli fra loro e colla moltitudine, che e potessero conoscere nel triplice ordine i bisogni, e li rappresentassero fedelmente senza turbarne la tranquillità (1071) Che le persone di Chiesa possano conoscere per minuto e i bisogni morali, e materiali dei fedeli, e gli assalti cui vanno esposti, è cosa sì evidente che lungi dal dimostrarla, è anzi mestieri difenderla dalla taccia di troppo immischiarvisi, e di mettere tosto il campo a romore, se taluno minacci novità Tratte dal seno della moltitudine e viventi fra lei (1), esse hanno con questa interessi comuni nè possono quasi mai investirsi talmente di spirito e di interessi sacri, che più non sappiano e non sentano ciò che accade al di fuori. A queste notizie esterne congiungendo le confidenze più intime del foro interno, hanno necessariamente la massima cognizione che aver si possa di tutti i bisogni per via di *ispezione*.

Ma li rappresenteran fedelmente? e rappresentandoli saranno uditi? La efficacia in tal funzione dipende precipuamente dalla coscienza e dalla lotta degli interessi (1135 segg.): della coscienza abbiam detto: diciam degli interessi Questi possono riguardarsi e nella moltitudine e nei ministri e nel Sovrano. La moltitudine se cessa di credere abbandonerà ministri e Sovrano al vilipendio e alla miseria: è dunque interesse dei gerarchi che ella creda. Ma mentre si sforzano ad avvivarne la fede, vi formano un popolo di censori della propria condotta, dal quali verranno destati, se addormentandosi trascurassero alcuna di lor funzioni. La santità del Clero è dunque *naturale* interesse di un popolo che crede; che il popolo *creda è natural* interesse del Clero (2)

I ministri sono or più or meno sublimi nell'ordine gerarchico: gli inferiori partecipano piuttosto agli interessi della moltitudine che a quei della gerarchia: sono dunque interessati *naturalmente* a rappresentar democraticamente (3) ovunque la coscienza lo permetta e molto più ove lo voglia. Oseranno dunque, o tanto più oseranno quanto meno i loro interessi temporali dipendono dai superiori spirituali: ma saranno ascoltati? La Gerarchia superiore, l'Episcopato non è concentrato in una capitale come i Grandi in una corte: ma sparso per tutto il corpo cattolico, partecipa assai più alle influenze comuni che alle centrali: egli è dunque (permettetemi questo paragone di un ordine santissimo e tutto sacro con una classe puramente politica: *paragonare non vuol dire uguagliare*) egli è in certa guisa come i Baroni del medio evo, un argine agli eccessi del potere, e nel tem-

---

(1) « *Depuis la misérable habitation du* « *serf jusqu' apres du roi... le clergé était* « *associé a toutes les conditions humaines ..* « *Il y a eu outre le clergé et le peuple une* « *porité de destinée, qui a atténué le mal* « *de la séparation des gouvernants* » Così il protestante Guizot (*leç.* 6 e pag 54 *civil europ.*).

(2) *Questo portentoso intreccio di interessi e morali e materiali viene ponderato dal Guizot* (*Civil. Franç. specialmente nelle lezioni XII e XIII*), *ma lo spirito con cui egli lo presenta, invece di mos rarvi la sapienza dell'Autore e consumatore della società cristiana, tende a mostrar nella Chiesa una politica di circostanza ed una perpetua variabilità*

(3) *L' Eglise était la société la plus populaire, la plus accessible à tous les talents De là sa puissance* (*Guizot*, *leç.* 3, *pag* 48)

po stesso un mezzo al suo esercizio.—Ma dunque mancherà lor presto la subordinazione al Gerarca supremo, se Esso non li sottrae alle influenze del principio democratico—Mai no: se l' interesse locale impedisce la servilità dell' episcopato in faccia al suo Capo, la unione col capo è pel Vescovi condizione *essenziale* di esistenza: è dunque interesse del Vescovo stringersi alla unità cattolica se non vuol perdere la esistenza gerarchica, giacchè egli sa che col farsi scismatico nulla potrebbe più sul gregge cattolico Lo stesso interesse dunque che lo costringe a rappresentare in favor del suo popolo, lo costringe insieme a riverire il suo Capo

—Ma questo, ad immense distanze dai popoli fedeli sarà ridotto a nulla vederne o udirne se non per organo del Clero nazionale: se dunque un interesse nazionale cozzi col bene comune, verrà tradito dagli organi stessi della politica sua cognizione—.Facciam pure, se volete, codesta ipotesi, ingiuriosa all' episcopato cattolico e a quelle alte virtù che ognor lo distinguono, ed impossibile nel moltiplice intreccio di tante comunicazioni: ma il capo della Chiesa non ha egli a suo servigio immediato, oltre i Vescovi con cui comunica il potere, numerosi corpi di ministri, la cui esistenza isolata dal mondo ne forma famiglie separate, aventi per conseguenza interessi in gran parte distinti e indipendenti dal Clero nazionale? Interessi che, *centralizzati* nella capitale del cattolicismo, tengono in perpetuo corso le comunicazioni indipendenti delle varie nazioni; nè possono cospirare a danno della unità cattolica senza perder sè stessi? Congiunti dunque nell' interesse unico di sostenere la verità e l' onestà, i due ordini del Clero Secolare e Regolare si troverebbero tosto divisi, se, traviando dal fine, pretendessero spargere errore o macchinar scisma (1).

Congiungete insieme la lotta di tanti interessi e dei popoli e dei ministri secondarii e dei primarii, con tanti mezzi che l' onestà, la fede, la coscienza aggiungono all' operar della Chiesa; e vedrete quanto efficace debba esserne l'organismo politico al *rappresentare*, e rappresentar *veridicamente*, e rappresentare *pacificamente*: che sono (1071) le tre condizioni necessarie ad ottima organizzazione di un corpo deliberativo. La perfezione di tale organismo è sì portentosa, che meritò dal Bentham il tributo di una confessione, la quale benchè sul suo labbro si trasformi in bestemmia, pure non lascia di essere alla organizzazione della Chiesa, considerata solo con occhio politico, sommamente onorevole. La Gerarchia, dice egli, è *essenzialmente* cospiratrice (2) che in lingua cristiana val quanto dire, esserne tale l' organizzazione che ella non può non aver unità Se non che la sua Chiesa anglicana separatasi dal corpo vivente non ha che il cadavere di tale unità, penetrato ormai solo dalle materiali forze dell' interesse: ed ecco perchè dopo sol due secoli già minaccia dissoluzione e putredine, mentre il corpo cattolico vive dopo diciotto secoli sempre più robusto ed attivo.

La *cognizione* ha dunque nella Chiesa una *verità*, una *libertà*, una *subordinazione* mirabile in forza della costituzione di questa portentosa società; mirabile per la efficacia che ella ha nel formar le persone, mirabile pel sistema di interessi diversi combinati ad ottenere il fine di *verace, libera, modesta* rappresentanza. Il che quanto apparirebbe più evidente, se prendessimo ad osservare l'operar della Chiesa *deliberante* nelle tante forme di riunioni che essa adopera, *quando è libera a governarsi*, nei Sinodi diocesani e provinciali e nazionali ed ecumenici (3); nelle tante forme di *ispezioni* per via dei Pastori ordinarj, e dei legati straordinarj; nei tanti legami di pie associazioni di congregazioni!. Ma dove avremmo termine se prendessimo a *trattare*, mentre abbiam proposto di non più che *saggiare*?

Questa perfezione della facoltà *conoscitrice* dovea naturalmente perfezionare anche la legislatrice; onde non è meraviglia che tanti elogi si leggano della legislazione della Chiesa presso autori ancora i meno ortodossi (4). Noi non ci stenderemo

—

(1) *Prego il lettore a ricordarsi del mio assunto in questa dissertazione: io pretendo mostrare la somma perfezione della società cristiana considerata con occhio di pura filosofia* (1445); *ma non intendo attribuire alla forza naturale di questo organismo il portentoso conservarsi di tal società:* spiritus intus alit. Mens agitat molem et magno se corpore miscet (*Aeneid VI*).

(2) *T 2, pag.* 107.

3) *Mi si permetta solo di accennare il Concilio di Trento; chi ne legge la storia* esattissima *del Pallavicini, attonito della libertà dei Padri, saria talor tentato di appellarla* licenza: *ma è tale la saldezza di forza organica, che la Chiesa mai non teme rimostranze*

(4) *Vedemmo altrove gli elogj che ne fanno il Villemain e il Bentham* (806 929): *il Guizot ne parla con ugual lode nella lezione* 6 (*civil europ pag* 35), *e sebbene la associ qui in tal lode col dritto romano, alla pag* 32 *ne la separa interamente, ed attribuisce alla Chiesa la* filosofia *del codice Visigoto I sansimonisti ne fanno amplissimi elogj nella* esposizione *di lor dottrina* (*I Année* p 315 *segg*)

su tale articolo che, oltre la sua evidenza, avrebbe anche l'inconveniente di trarci a soverchie scorrerie sul confini dell'ordine *politico*. Un solo punto vogliam toccare ed è la ragionevolezza della tenacità mostrata sempre dalla Chiesa per le leggi antiche e per l'antico linguaggio.

Se debito di natural prudenza è l'andar sempre riguardosissimo ove trattisi di mutar legislazione (1084), quanle misure non ricerca una tal mutazione per una società che abbraccia (1) nel suo grembo tutta, quanto ella è grande, la terra! si ponderi, di grazia, la varietà dei popoli, delle circostanze, degli interessi, dei secoli ec ec e si vedrà qual rischio si correa col mutar sillaba in una simile legislazione. E se di più si rifletta che la mutazione non può essere parziale, giacchè ciò che un sol popolo ottiene ogni altro può pretenderlo, si vedrà quanto sia prudente anche nelle leggi disciplinari, la gelosia della Chiesa contro certo *progressismo* indiscreto, il quale, tutto occhi e voce contro i difetti presenti, nulla vede o pensa dei rischj futuri: si vedrà che le pretese *lentezze della Corte di Roma* sono un *volare*, rispetto all'ampiezza e alla durata del genere umano, di cui ogni suo atto governa le sorti: sono come la lentezza del corso solare

La medesima considerazione della *universalità* essenziale alla Chiesa sì nella successione dei secoli, sì nella ampiezza del globo, ci farà comprendere di quanta importanza sia per Lei la sua lingua *universale*. È noto con quale accanimento abbiano congiurato i nemici del nome cristiano a sterminare dal pubblico insegnamento la lingua del Lazio; ma non è noto ugualmente l'arcano dei motivi che li moveano a tal guerra Udiamli dalla bocca dei nostri nemici istessi (2). » La lingua « latina che tanto figurò pel passato è « oggi obbietto di molte discussioni: di« scussioni interminabili se non si valu« tano a dovere le cause e l'origine di « tale insegnamento (3). I popoli del me« dio evo erano in Europa pel temporale « sminuzzati all'estremo; per lo spiri« tuale all'opposto intimamente uniti, essi « formavano la più forte società che mai « si fosse ideata ed eseguita.. La vasta « comunità cristiana era rappresentata ed « attuata da un corpo depositario di tutti « i lumi di quell'epoca, e che, sparso su « tutti i punti d'Europa, vi esercitava per « tutto un'azione identica. *L'unità di que« sto corpo*, risultamento della unità di « amore, di dottrina, di attività, *avea*, fra « le altre esterne *condizioni di esistenza*, « *la unità di linguaggio*.. Questa lingua « (latina) era come l'idioma nazionale del « Clero cattolico, *legame perpetuo dei suoi « membri* dispersi su tutta la superficie « del mondo Cristiano: per essa ebbe u « nità la associazione dei lavori intellet« tuali del medio evo...

« Quando nel secolo XVI la unità spi« rituale fu assalita in Europa, assalita « pur fu la unità di linguaggio: e *così do« veva essere*; *l'unità di lingua e l'u« nità di dottrina erano un fatto medesimo* « sotto aspetti diversi (4): il che ben co« nobbero tosto per un cotale istinto i « primi riformatori... Rotta che fu la unità « di dottrina, si ruppe ben presto la unità « ancor di linguaggio: si abbandonò a « poco a poco l'uso del latino, e già da « gran tempo, salve poche eccezioni, le « scienze parlano volgare.

« Dal fin qui detto il problema — se « convenga insegnar il latino — è sciolto « in due parole: Finchè il latino fu in « Europa la lingua dei moralisti e dei « dotti, insomma del Clero, il Clero do« vette onninamente imparar il latino sotto « pena ai suoi di non capirsi fra loro. Ma « oggi che i trattati di scienza in lingua « latina sono *antiquati* ec... lo studio del « latino ha perduto ogni importanza, anzi « è divenuto nocivo »

Non saprei in qual maniera far meglio comprendere la verità delle precedenti osservazioni se non coll'aggiugnere un piccolo correttivo all'ultima conclusione, *parodiandola* come segue Finchè il latino sarà la lingua della Chiesa, finchè il cattolico riverirà nei suoi Padri i canali della tradizione apostolica e divina, finchè la parola divina gli verrà nella volgata autenticamente trasmessa in questa lingua, ogni dotto cattolico dovrà imparar lingua latina sotto pena di non capire originalmente le dottrine che formano per lui il più prezioso deposito di ogni verità. Ma coloro a cui lo studio delle verità cattoliche è *antiquato*, dovran trascurarla, co-

—

(1) « *La législation canonique est une*, « *la même pour tous les peuples: la socié« té religieuse est essentiellement une* » (Guizot. *Civil. Franç Leç XXV*, pag 342.

(2) *Doctrine de s. Simon: première année, onzième séance. pag* 286

(3) « *Certuni la raccomandano come i« dioma radicale, vantano la sua ricchez« za, la sua armonia, la perfezione dei suoi « autori . Argomenti inconcludenti* » ec (*ivi pagina* 287) *Il sansimonista ha ragione: questi son motivi letterarj: e la questione è religiosa*

(4) *Questa gran verità è mirabilmente illustrata dalle belle teorie del Gioberti* (*V. per es T I, pag* 8. *della Introd*) *che dimostra la dipendenza della scienza tutta dalla tradizione primitiva conservataci nel linguaggio*

loro che vogliono abolirle o negarle dovranno distruggerla. Ecco la vera cagione della guerra contro l' introduzione del latino negli studj elementari : nei cattolici una certa indifferenza, un torpore nato da languidezza di fede e di amore, fa che non veggano molta importanza nel comunicar più intimamente colla Chiesa lor madre, epperò trasrurino la lingua *materna* : nei miscredenti la brama di sciogliere la nnità cattolica li rende accaniti a confinar solo nei recinti del tempio quell'idioma che vive solo per narrar le imprese e ricordar i precetti del Dio Redentore

Quindi è facile il comprendere i vantaggi che determinarono la Chiesa latina a tanta tenacità pel linguaggio rhe ella parlò nella culla Una Chiesa che abbraccia tutti i popoli abbisogna di lingua universale, ma non ha motivo per adottare la lingua di questo più rhe di quello : ogni preferenza sarebbe ingiuria Una Chiesa che dura *fino alla consumazione dei secoli*, abbisogna di una lingua rhe attraverso ai secoli corra inalterabile : e tali sono le lingue *morte* Una Chiesa a cui è *essenziale* la *aristocrazia* governante (1456) non abbisogna di una lingua che si capisca dal volgo : anzi un insegnamento sublime è necessariamente all' orecchio del volgo sorgente di errori e dubbj, quanto facili a nascere tanto difficili ad estirpare Ed ecco (egregiamente il C. de Maistre) ecco una ragione fortissima per cui la scienza dello spirito parlerà sempre fra i cattolici più volentieri una lingua dotta. Lasciamo alle scienze fisiche la lingua del volgo, il quale abbisogna nelle arti della lor direzione; e che dagli errori, che mai vi apprendesse, può riaversi per via di sperimenti palpabili « La Chiesa cattolica, stabilita per amare « e rredere, non ha genio alla disputa ; « e forzata ad entrare in disputa vorrebbe « almeno rhe il volgo non ci entrasse Vo- « lentieri dunque ella vi parla in latino, « e ai soli dotti » (E infatti fra popoli dotti e *schiettamente cattolici*, basta la più lieve idea del *convenevole*, per isbandire dal pulpito ove parlasi al volgo, l' astrusità della polemica). « Al contrario ogni « setta ba bisogno della folla e special- « mente delle donne : i gianscoisti scris- « sero dunque in francese, simili anche « qui al *lor cugini* (i Protestanti). Il mede- « simo spirito di democrazia fa che tutto « traducano perfino il messale » ec. (1).

Concludiamo dunque. La chiesa abbisogna, umanamente parlando, di una lingua *universale*, *inalterabile*, *dotta* : chi cospira a privarnela fa guerra alla sua *unità*. La Cristianità abbisogna di una comunicazione agevole fra il Capo ed i Ministri. Ogni persona istruita dovrebbe qui dunque arrossire di non comprendere la lingua dotta (*mandarina* diremmo alla Cina) e di chiudersi l' adito non pure alle dignità di questa società, ma anche alla più intima comunirazione di affetti, con tutto quel mistico corpo, che in lingua sua propria alza continuamente al Cielo preghiere e laudi. I genitori cattolici dovrebbero bramare ai loro figli questo nuovo legame colla Cattolica Chiesa. Ecco le vere cagioni per cui la lingoa gerarchica dovrà sempre *tra cattolici* far parte di *liberale* educazione : escluderne lo stodio sarebbe un vietare ai figli l' ingresso del Santuario, e la intimità del consorzio cattolico. Direte forse che la Chiesa ammette altre lingue : Greci, Armeni, Siri er. parlano la lingua loro... Verissimo; perchè la Chiesa nulla ba di più sacro che l' antichità: codeste nazioni ritengono la lingua che già parlarono, onde non è meraviglia che la Chiesa la ammetta, nè voglia, per una unità non *assolutamente* neressaria, vessare chi batte le pedate degli avi suoi. Ma notate che sul principio lo spirito fondator della Chiesa moltiplicò negli Apostoli le lingue, onde l' unità di linguaggio che non era negli uditori fosse nei maestri (2), notate che codeste son lingue *morte* al par della latina, ed hanno per conseguenza molti di quei vantaggi che in questa abbiam rilevati : notate che vive, sparso

---

(1) *Maistre, de l' Eglise Gallicane Ch VI, pag* 61 *Questi motivi non poteano fare grande impressione al Bentham; onde non è meraviglia che tanto ei declami contro l'* inutilità *delle lingue classiche (T* 2, *pagin* 196)*: saper coltivar la campagna, e guarire le malattie degli uomini e delle bestie, sono agli occhi suoi cose assai più* utili *che la unità cattolica. Eppure tale è la forza del vero che viene egli stesso senza avvedersene a lodar la Chiesa (T' 1, p* 210) *allorchè ci dice che una saggia polizia per prevenire gli avvelenamenti dee bensì ai dotti « donner des instructions sur les substances qui servent à empoisonner, avec les moyens de les decouvrir et de les guerir. » ma soggiunge : « si de telles instructions « étaient repandues dans la multitude, elles « pourraient faire plus de mal que de bien.* « Dans celte vue les instructions devraient « être en langue latine ». *Egregiamente! ecco appunto uno dei motivi per cui la Chiesa dotta* parla latino.

(2) Udite in tal proposito il bravo Gioberti *(T. I dell' Introd. p.* 285) *« Come la « morte della specie (umana) fu prodotta « dalla divisione e alterazione dell' Idea, « accompagnata e adombrata dalla divisione e alterazione delle lingue : così la « resurrezione iniziale del genere umano « nella Chiesa, fu operata dalla riunione « dell' Idea e delle lingue nel cenacolo »*

fra quelle genti, un Clero *latino*, anello di collegamento con esse: notate con quanta difficoltà regni fra loro quella perfettissima comunicazione di idee che fra' latini: e comprenderete che se è savio consiglio rispettare l'antichità di quei riti diversi, savio non sarebbe introdur varietà con novità.

Ma vi è anche più. La legislazione di un popolo cattolico debbe *essenzialmente* essere in armonia colla legislazione della Chiesa, riconosciuta da lui maestra dell'onesto e del vero (1481): epperò mille casi occorrer potranno, in cui le leggi di questa dovranno guidare nella applicazione delle leggi politiche (CXXV). Sarà egli onorevole ad un Magistrato cattolico il doversi raccomandare ai traduttori, e non sapere senza essi compiere *fedelmente* le sue funzioni? Ignorare la lingua gerarchica sarà dunque *fra cattolici* un escludersi, non pur dal Santuario, ma anche dal foro.

Potrà quindi comprendersi che si debba rispondere a coloro che, per escludere dalle scuole il latino, *a che*, domandano, *spendere tre anni* o *quattro nello studio di una lingua morta*? Si dee rispondere che se tanto realmente vi si spendesse, pel cattolico non è *morta* la lingua con cui la Chiesa parla al suo Dio: la lingua con cui si rannoda ai suoi padri; la lingua con cui dà leggi alle coscienze; la lingua con cui si spiega, ed all'uopo emenda i Codici; la lingua con cui si unisce al suo centro, al Vicario di Cristo; la lingua per cui i fedeli adunati da remotissime terre comunicar possono fra loro pensieri ed affetti (1). No, questa lingua non ha delle lingue morte se non l'essere inalterabile come la società sul cui labbro ella suona. Chi fa conto di questi vantaggi, dovendo pure insegnare ad un figlio su qualche lingua particolare i rudimenti della grammatica generale, non potrà non gradire che esso li apprenda, prima d'ogni altra, nella lingua di quella universal società dal cui solo magistero egli spera verità e salvezza. Queste sì, queste sono le *vere* ragioni per cui il latino formò e formerà parte della istruzione elementare cattolica: non la bellezza, l'armonia, la maestà, la concisione o altro pregio letterario, argomenti buoni solo pei letterati. Questi, ben dice il Sansimonista, non vagliono la pena che pur si risponda; il vero argomento fondamentale è quello: ogni cattolico dee stimarsi ignorante se non capisce la lingua cattolica, come ogni Francese se la francese, ogni Inglese se l'inglese, ogni Italiano se la lingua italiana. E siccome il Piemontese o il Bolognese di mediocre condizione non lascia d'imparar l'italiano, benchè potrebbe forse, come tanti idioti, fare i fatti suoi per procuratori col solo dialetto natìo; così un cattolico arrossir dee di ridursi a non potere, se non da interpreti capir le voci della Chiesa sua madre.

Queste ragioni non persuaderanno certamente le teste prevenute in favor della *moda*, dello *spirito del secolo*, del *progresso dei lumi* ec.; ma voi, filosofi cattolici, che camminando *veramente* col vostro secolo, sapeste tesoreggiare gli insegnamenti di una sperienza che dura dall'epoca di Lutero fino a noi; esaminate vi prego imparzialmente le ragioni della Chiesa e le confessioni dei suoi nemici; e poi decidete se può codesta Madre condannarsi ad imparare e parlare mutabil lingua, e non sua, nelle sue preci, nelle sue leggi, nelle sue dottrine; Ella innanzi a cui sfumano i secoli e piegasi l'universo; o se conviene a figlio non idiota di Madre sì augusta condannar sè ed i suoi a balbettar con lei, senza capirlo, il linguaggio che ella gli pone sul labbro.

CXXVIII. Se i predicatori e direttori sono la *forza esecutiva* della Chiesa nel governo delle intelligenze e dei voleri di tutto il popolo Cristiano, anche a loro dovranno applicarsi le leggi che altrove abbiamo osservato nel parlare della società politica.

La scelta dunque di chi insegni legittimamente e per ufficio (*canonicamente* diremmo, parlando il linguaggio ecclesiastico) apparterrà *essenzialmente* alla suprema autorità della Chiesa (1137 segg.); onde Vescovi (che sono i primi e naturali banditori del vangelo) Professori ed Oratori, sacri Ministri apostolici fra barbare genti, ec.; tutti dalla suprema autorità ecclesiastica dovranno ricevere o immediata o mediata la lor missione; da lei il loro organismo ovunque non è determinato già dal fatto associante originario (1056 segg. 1069 1100 segg.); da lei finalmente il loro sostentamento sui fondi sociali (1143 segg.).

Questi organi poi della forza esecutrice nella Chiesa sono ordinariamente investiti (come avviene ancor nell'ordine politico) non solo di funzioni *governative* per cattivare in ossequio del Vero comune gli intelletti docili, ma inoltre di funzioni *militari* per combattere l'errore ed assicurar ben difesa la verità. Sono essi dunque la forza *politica* e *guerresca* della Chiesa nell'ordine spirituale (1211 segg.) (la forza *civica* nel foro interno è affidata alla coscienza del reo (1467) medesimo). Riguardati come milizia spirituale dovranno dun-

---

(1) Erat terra labii unius (*Genes.*): *il Cattolico anche per questo capo torna allo stato primitivo di universal società (LIX) sciolta dall'orgoglio dell'uom ribelle.*

que andar soggetti alle naturali condizioni della *forza pubblica* (1218).

Il numero dunque dei *volontarj* formerà, salva però la giustizia e l'equità, gran pregio di tal milizia (1220 segg), purchè vada congiunto colla disciplina ed ordine conveniente (1229) : tanto più che, destinata a combatter l'errore e la colpa, mai non può mancar di nemici a cui avventarsi, mai per conseguenza sarà oziosa ed inutile se non per sua codardia e dappocaggine. Al che dovriano por mente coloro che, cattolici *sinceramente*, pure paventano il soverchio numero di tal milizia: paventiamone, sì, la indisciplinatezza o l'ozio, malattia perniciosissima ad ogni soldatesca: ma finchè rimangono terre abbandonate di operaj evangelici e genti sepolte nelle ombre della infedeltà, e meschini da sollevare e scellerati da convertire ed eretici da confutare ec., mai non sarà *soverchio* pel numero l'esercito spirituale. Se pure non vuolsi far qui una eccezione alla regola generale risultante *dalla natura* stessa di società (1217).

Al numero deve aggiungersi energia interna ed ordine esterno (1106). Come si formi la energia ossia lo spirito militare lo dica il Jacquinot: « Lo spirito militare « che distacca l'uomo dalla sua famiglia « per fargliene adottare un'altra, ove gli « si impongono rigide obbligazioni; quel- « lo spirito che dà all'uomo una tran- « quilla indifferenza sui pericoli che lo « aspettano; questo egli non può acqui- « starlo finchè si rimane nelle mura do- « mestiche o in lor vicinanza. Dessi al- « lontanarlo dai luoghi a lui cari, affin che « prenda quello spirito, senza cui il sol- « dato non avrà che l'abito (1). Ma vi è « un'altra molla ancor più potente,.... da « cui tutto può sperarsi, vogliam dire le « dottrine religiose, che promettono in « premio della morte che per esse si in- « contri, beni immensi ed interminabi- « li (2). » Se con tali mezzi si forma, e senza essi è impossibile lo spirito della milizia materiale, destinata a difendere nelle proprie terre la visibile sua patria a cui si tenacemente aderisce ancor per istinto (945 segg), quanto sarà codesto *trapiantamento* più necessario alla milizia spirituale, della cui guerra è teatro il globo intero? Le declamazioni dunque di certi filantropi contro il distacco dai parenti imposto dal Vangelo e dalla Chiesa ai suoi ministri e ai suoi religiosi, contro la *educazione* segregata in *altra* nuova *famiglia*, contro *i doveri gravosi che si impongono* a chi vuole militare in favor del Vero, nascono o dal non comprendere le funzioni di quei sacri ufficiali e militari, o dalla brama di renderli *militari solo* per l'*abito*, ed inetti a sì nobile impresa. La speranza di beni immensi ed interminabili molla sì efficace, anzi la *più potente* di tutte anche per muovere a guerre materiali, ove tante pur sono le speranze terrene, quanto più è necessaria ad una milizia che non dee aspettarsi in terra se non patimenti e dispregio! Or codesta molla dove può temprarsi se non nella solitudine e nel concentramento del meditare? Lo stato *ascetico* è dunque essenziale alla milizia spirituale anche secondo i precetti di un gran *mastro di guerra* materiale.

Oltre il numero e la energia, è richiesto, a perfezione di ogni milizia, l'ordine epperò la subordinazione graduata, il cui fine è ridorre tutta la forza a stromento docile del Supremo Ordinator sociale (1230). Questa verità, sì evidente e sì nota, ci fa comprendere 1. la necessità del primato pontificio su tutto il corpo dell'episcopato cattolico; 2. la importanza e la saviezza di quelle istituzioni regolari, delle quali i reggitori generali circondano in Roma il Soglio pontificio, e ne ricevono e tramandano alle più rimotissime genti i comandi, eseguiti colà fedelmente, perchè eseguiti da chi *si promette beni immensi ed interminabili in premio della morte*, se per compierli la inconirasse.

L'odio dunque e del primato pontificio e degli istituti regolari, è ragionevolissimo in chiunque vuole distruggere il cattolicismo: perocchè qual mezzo più efficace a distruggere una società, che togliere nei suoi eserciti la unità del comando, e la corrispondenza della subordinazione (1137, 1230)? Ma il vero cattolico, quello che non congiura coi nemici *del Signore e del suo Cristo*, dovrebbe riflettere alla saviezza profonda dell'organismo ecclesiastico e della disciplina impostagli dalla Chiesa, prima di aprir la bocca a ricevere dagli empj il *freno dell'errore*, e ripeterne ciecamente le bestemmie ed i sarcasmi in tal materia.

CXXIX. Eppure anche questo le vien rinfacciato da certi, che pur si dicono cattolici, i quali non finiscono di lagnarsi perchè « da lei le prelature e i beneficii « quasi esclusivamente provvedeansi e di- « pendevano; da lei ogni fondazione « ogni legato pio di messe e culto di- « vino, di monacazione ed altro; da lei « confraternite, congregazioni, cappelle, « gli Eremi spedali, i collegi di Ma- « ria, soggezione, autorità e regole rice- « veano; da lei si modificava e comandava « la volontà dei pii testatori. In somma « *quanto era di sua natura laicale* (3) »

---

(1) *Cours d'art militaire ec. T. I, pag.* 27.
(2) *Ivi, pag* 81.

(3) *Su' legati ec. Memorie di* Antonio Bonafede *Quest' operetta*, **condanna** ultr-

La mia ignoranza è forse cagione per cui non capisco che significhi la voce *laicale* presso il sig. Bonafede Per me, *laicale* è il contrapposto di *ecclesiastico*; ecclesiastico è ciò che è *della Chiesa*; della Chiesa è ciò che ella deve ordinare (1282); ella deve ordinare ciò che riguarda il suo fine (426); suo fine è indurre gli uomini a vivere secondo gl' istituti di Cristo (1430 segg). Dunque tutto ciò ch' è dagli uomini adoperato direttamente per questo fine, cioè per vivere secondo questi istituti, pare che *per natura* debba dirsi *ecclesiastico*, e non laicale (1) Or mi dica di grazia il sig. Bonafede, se la *natural società politica* abbisogni PEL SUO FINE (ch' è tutelare i dritti materiali) abbisogni dico di *messe*, di *monacazioni*, di *confraternite* ec ec In verità sarebbe questo un teorema novissimo nel dritto sociale. Che se codeste istituzioni sono ordinate al fine della società che suol dirsi *la Chiesa cattolica*, non veggo con qual dritto e con qual logica, non dirò un cattolico, ma un *uom che ragioni* possa chiamarle *non ecclesiastiche*. Se quest' *uom che ragiona* sarà miscredente o eterodosso, al più potrà, indotto da' suoi errori, dire stolti i cattolici che si lasciano aggirare dal Papa a crederlo vicario di G. C.; stolti i sovrani che vogliono *far parte* (1422) della Chiesa, e si obbligano così a concorrere al bene comune della Cristianità e della Chiesa medesima. Ma dire che questa società così riconosciuta, non abbia *per sua natura* il dritto di ricevere; se riceve, non possa *per sua natura* ordinare il suo a ben comune; o che ciò che *riceve* e *ordina* non sia *suo per natura*, ma sia roba altrui non sia *per natura* ecclesiastico ma laicale; tutto ciò, in verità, è un po'curioso, per non dir peggio; e dà a divedere quanto poco si studj da certuni la *natura* delle società, mentre la invocano in loro appoggio.

La gran ragione con cui questa specie di politici si adoprano a torre alla Chiesa il dritto di possedere e d'amministrare, è quello spauracchio che Ella giunga un bel giorno a posseder tutto il globo, giacchè sempre potrà acquistare, e mai, come *mano-morta*, non potrà alienare. A tranquillar tali spaventi (veri o finti che sieno) faremo osservare che:

1. Tanto è ragionevole il timore che la Chiesa si impossessi di tutto il globo quanto il timore degli anti-celibatarj che il genere umano finisca perchè il Cristianesimo loda la verginità. Malgrado queste lodi, l' impulso di natura e di passione continuerà sempre a popolar la terra: or così, benchè sia lecito ai Fedeli lasciar beni alla Chiesa, pure l'amor de' beni e della famiglia opporrà sempre un argine insuperabile all' eccesso di codeste donazioni.

2. È falso che la Chiesa non possa alienare: vero è che non possono alienare gli individui ecclesiastici, senza licenza della Chiesa E questa condizione è sommamente utile a' laici, ed alla Chiesa sommamente onorevole; giacchè impedisce la dissipazione delle ricchezze offerte da' fedeli, i quali senza tal cautela potrebbero ben presto esser ridotti a dover fare nuovi sacrifizj per sostentamento del Clero.

3.—Ma la Chiesa, dicono, mai non ha occasione di alienare: dunque aumenterà indefinitamente le sue possessioni —. Rispondo esser falso che la Chiesa mai non abbia occasione di alienare: i bisogni generali della Chiesa, le guerre sostenute contro gl'infedeli, il bene degli stati cattolici, il promuovere istituzioni pie, l'ergere basiliche, e mille altre circostanze consimili ne porgono frequenti occasioni Che se i possedimenti della Chiesa hanno *dal dritto* qualche maggior consistenza, questo è un compenso della maggior debolezza *di fatto* per cui le tante volte viene indebitamente spogliata Questi spogliamenti, benchè ingiusti, pure sono un argine opposto dalla natura delle cose al soverchio aumento delle ricchezze ecclesiastiche.

4. Che se tutto ciò non bastasse, chi dice che la Chiesa ha dritto per sè a possedere, non dice per questo che ella non possa e non debba condiscendere alle giuste richieste dell' autorità politica, qualora si scorgesse un danno pubblico risultante dai possedimenti ecclesiastici.

5. Ma per poco che si rifletta all' immensa estensione de'bisogni morali in ogni temporal società (spedali, istruzione pub-

—

mamente dalla s. Congregazione dell'Indice, Decreto del 5 aprile 1842, paragona la Chiesa di Sicilia alla setta anglicana, e il privilegio ottenuto dalla pietà de' Monarchi Normanni alla ribellione dell'adultero drudo di Anna Bolena: privilegio del Papa a noi, dall'arditezza e dal sangue venuto all'Inghilterra. Se mi dicesse che l' Inghilterra ha rubato colla forza la roba, e che la Sicilia ha ottenuto coi meriti il privilegio, la frase sarebbe almen tollerabile: ma dirci che l'Inghilterra col sangue ha ottenuto un privilegio! In verità non posso credere aver tal ben pesato il valor dei termini che adopera giacchè persona, qual si mostra, istruita, non può credere che i privilegj *si acquistino cogli assassinj e colle monnaie.*

(1) *Potrà la Chiesa lasciarne ai laici or la amministrazione (e questo appunto è il caso di Sicilia) or (se vogliasi) anche il possesso* · *ma* per sua natura *dee dirsi* ecclesiastico *e* non laicale *E ciò per due titoli: 1 perchè la Chiesa è* per natura *ordinatrice di ciò che spetta al suo fine; 2 perchè alla Chiesa i legittimi possessori ne hanno trasferito legittimamente il dritto.*

TAPARELLI, *Dritto Naturale*

blica, educazione fanciullesca e popolare, edifizj sacri, monti di pietà, ritiri di pericolanti o di pentiti, carceri ec ec.), per poco che si consideri la facilità con cui la Chiesa condiscende a volgere in usi più utili quella parte de' beni ecclesiastici che potrebbe, e talora giustamente, sembrare poco utilmente impiegata (come accadde nell'abolizione di ordini regolari o cavallereschi decaduti dallo spirito di loro istituzione), per poco che si ponga mente alla spontaneità con cui lo zelo cattolico, delicatissimo nel sentire codesti bisogni morali, previene i desiderj dei governi: e chiede di adoprarsi nel soddisfarli: se si rifletta per ultimo che, oltre i bisogni de' proprj stati, ogni società è spinta da dover di benevolenza a promuovere l'incivilimento fra' barbari, al che la Chiesa è stromento sì efficace (1391); ogni animo retto comprenderà, che quando i sovrani cattolici vogliono andare d'accordo colla autorità ecclesiastica, lungi dall'averne danno, essi trovano ne' beni di Chiesa un fondo inesausto su cui sgravare l'erario di mille pesi che gli piombano addosso da tre secoli in qua, poichè mancò un tale appoggio. Le ricchezze della Chiesa sono dunque al pari delle altre in movimento, e più delle altre utili alla temporal società.

6.—Ma poichè la Chiesa potrebbe rifiutarsi alle istanze de' governi, è necessario accordare a questi su' beni della Chiesa un dritto assoluto— Lo spediente sarebbe ottimo, se non vi fosse anche per parte dei governi il pericolo di abuso; se anzi questo pericolo non fosse più inevitabile in mano della *forza* che in quelle del *puro dritto*. Ma quando il pericolo è da ambe le parti, converrebbe accordare al più debole la protezione del dritto, quand'anche non avesse altra ragione, mentre la parte contraria può con tanta sicurezza opporre al dritto, se si rendesse troppo inflessibile, una forza preponderante. E in verità dica ogni uomo di buona fede: è egli accaduto più spesso che la Chiesa si sia ricusata alle giuste domande de' laici, o che i laici abbiano ingiustamente spogliato la Chiesa?

7. — Ad ogni modo non potrete negare che certe istituzioni ecclesiastiche possedettero in altri tempi immense tenute —. Noi negherò, ma spero che ancor voi non neghereie che le grandi tenute della Chiesa erano per lo più frutto o dell'averle dissodate col sudor dei suoi monaci, o dello averle meritate coi servigj del suo zelo; non negherete al Bentham e al Say (1), che queste tenute furono sempre le meglio coltivate, e però le più utili al pubblico in un tempo in cui le grandi tenute de' baroni e de' principi erano la rovina della agricoltura e della ricchezza sociale (2): non negherete che le cagioni da noi finora indicate hanno già messo rimedio a codesto, vero o supposto, inconveniente: non negherete, che la Chiesa è stata, oggi come sempre, molto condiscendente nelle transazioni e nei concordati Ma se anche tutto ciò non fosse, sarebb'ella obbiezione degna d'un uomo retto o leale il rinfacciare alla Chiesa l'estensione che ebbero le sue tenute in quel tempo in cui questo era il difetto universale delle proprietà stabili per tutta Europa? in tempo in cui si regalavano i fondi con maggior facilità di quel che oggi le pensioni?

Non sembra dunque ragionevole il timore delle *invasioni di mano-morta* per cui si pretende negare alla società ecclesiastica un dritto inerente *per natura* ad ogni società, come abbiamo finor dimostrato. La Chiesa non possiede inalienabilmente, ep però a rigore non è mano-morta; quel che possiede lo adopra a ben pubblico; non può, secondo la natural tenacità dell'uomo e secondo la moderna economia pubblica, acquistare eccessivamente; se acquistasse, sarebbe sempre disposta a ragionevoli transazioni. Dunque, figli della Chiesa, non negate alla Madre ciò che accordate ad una società di negozianti, ad un branco di istrioni: non le negate ciò che è dritto di ogni legittima società

CXXX. Chi prendesse ad esaminar seriamente le lunghe controversie degli stati cattolici, e specialmente della Inghilterra in materia di benefizj, di annate, del *danaro di s. Pietro*, e tali altre spinosissime altercazioni, per cui tanto ebbe a gemere nei tempi andati la cattolica unità e carità; troverebbe utili applicazioni da fare dei principj che quì abbiamo chiariti: e vedrebbe forse che, se le pretensioni di certi Prelati parvero eccessive, l'eccesso potè esser talvolta nel disporre *sull' uso*, e forse anche nel trasferirlo talora indebitamente dal *consorzio* alla *protarchia*: onde la renitenza dei fedeli apparve in certi casi meno biasimevole. Ma vedrebbe insieme che molte volte, mentre si pretendea vietare la *malversazione*, si trascorreva ad interdire nella Chiesa il potere comune ad ogni società, perfino alla (781 1523) domestica, di riscuoter sussidj e di applicarli al *comun* bene: potere tanto più

—

(1) *Bentham, Oeuvres t I, pag* 93, *t II* **pag. 218.** *Say, Econ Polit.*

(2) *È bello il vedere ricondotti in Algeria i monaci a dissodare quelle terre e ristorarvi la agricoltura. Laboriosi cenobiti, qual sarà la vostra mercede?* Oh *buon per voi che è nel cielo! In terra voi già lo sapete; come gli antichi monaci*, sic *vos* non vobis.

necessario nella Chiesa, quanto meno è a Lei *essenziale* (1443), come società spirituale che ella è, il possedimento di fondi stabili (1466). Quindi è che Autori (1) non di soverchio devoti alla Sede Romana, trovarono *per sè* generalmente *legittimo* l'ordinamento benchè biasimasse il vero o supposto *abuso*: e queste stesse ragioni appagarono nel concilio di Trento i legati germanici, come può vedersi nel Pallavicino (St. del Conc. Trid L. 2). Anzi, diciamo ancor più: gli stessi burrascosi Concilj di Costanza e di Basilea, sì accalorati a *riformare la corte di Roma*, non osarono interdirle il dritto di sostentare colle contribuzioni della Cristianità le imprese che riguardano il ben comune e le persone che vi si adoprano.

A tempi nostri si abusò in modo molto più violento ed ingiusto del potere *protarchico*, spacciando per *beni nazionali* i beni di Chiesa: nel che la Spagna moderna continua pur troppo, come in altri punti, la sanguinosa tragedia, rappresentata in Francia dalla ignoranza *filosofica* dei Giacobini persecutori, che avea perduto ogni idea delle vere relazioni sociali.

Se un popolo o uno stato hanno *donato* dei beni ad un consorzio qualunque, non cessano sicuramente dal possedere il dritto di ordinarli politicamente al ben pubblico: ma non per questo dovranno i beni appellarsi *nazionali*, se non in quel senso in cui *nazionali* si dicono i beni di qualsivoglia particolare (1282): *donarli* e *ritenerne il dominio* sono contraddittorj (2). Eppure il secolo della libertà, che ad ogni privato vantasi di assicurare il suo contro le invasioni del potere, il secolo della libertà diede ad ogni popolo il dritto di spogliare quella società sacra, della quale ciascun popolo non è se non una frazione sì picciola! E perchè non dire apertamente ai popoli — *spogliam la Chiesa perchè vogliamo distruggerla: abbiam contro di lei il dritto del più forte?* —

CXXXI. Ben comprenderà il lettore che mentre da noi si stabilisce questa dottrina secondo i principj di natural dritto, si viene a stabilire quali sono *secondo ragione i poteri* sì della società spirituale sì della temporale, fondati nella diversa esigenza della *protarchia* e del *consorzio*: ma non si stabilisce ciò che riguarda il dritto positivo, in cui le due autorità saviamente camminano di concerto, e prendono quei temperamenti che meglio conducono alla sociale armonia. Queste dottrine appartengono allo storico e non al filosofo sociale il quale deriva le sue conseguenze dallo ordine necessario delle cose. Questo, rappresentandoci come necessaria la direzione della società a fine spirituale (721 segg.), ci dimostra insieme che se l'universale autorità protarchica, sola giudice ed ordinatrice del ben comune della società, riputasse necessaria a questo comun bene la *immunità* di tutti i beni ecclesiastici, e come tale rivendicassela, ella avrebbe dritto di ottenerla anche secondo le leggi stesse di natura. Ciò sia detto sempre secondo il mio divisamento di trattar della natura della Chiesa, delle istituzioni dei dritti suoi col solo lume di natural ragione, e giusta le norme del mero razional dritto, lasciando anco in questo ai Canonisti il mostrare come quella *immunità* si derivi eziandio da *divine positive ordinazioni*: onde il s Concilio Tridentino lo dichiarò *ordinatione Dei et canonicis sanctionibus constitutam*

CXXXII. Degna di perpetua memoria è la seguente definizione portata in un tribunale degli Stati Uniti ove la libertà di coscienza pare che non escluda, come in certi altri paesi, la *sola* coscienza del Cattolico (2). L'aneddoto è estratto dalla Necrologia del P. Ant. Kohlmann Gesuita inserita negli annali di scienze religiose di Roma (T. 2, pag. 466 seg.). « Alla prima opera da lui composta, la quale porta il titolo: Questione cattolica in America, New-York, Eduardo Gillespy, 1813, diede occasione un caso che per la novità sua fece gran rumore negli Stati-Uniti d'America. Ad uno dei più ricchi e notabili mercatanti di Nuova York fu involata una somma considerevole di danaro Il magistrato del luogo prese tutti i possibili provvedimenti per iscoprire l'autore di così fatto furto; ma senza pro. Quello che non valse a fare il timore della pena e la forza delle leggi umane, bene il fece la forza possentissima della religione. Il ladro riscosso alle voci della coscienza ebbe consegnata in confessione la involata somma al padre Kohlmann, il quale era allora parroco di quella città, e il pregò di restituirla a quello cui apparteneva; ciò che egli prontamente eseguì. Questo fatto venne intanto denunciato alla corte criminale: il Kohlmann fu immantinente citato innanzi a questa e ricevette ordine di palesare senza più il nome di quello che avevagli consegnato la somma; altrimenti, secondo che i giudici gli venivano intimando, chi taceva scientemente il nome del ladro, doveva, secondo le leggi degli

—

(1) *Natale Alessandro*, *Pietro d' Ailly*, *Gersone*, *Tomassino ec.*

(2) *Al che non avverti il sig. F. P. nelle sue Idee sulla popolazione pag* 66 *s* (*V. la nostra nota CXII, pag* 651)

—

(2) *V. la scienza e la Fede*, *T. V*, pag*ine* 296

Stati-Uniti, soggiacere ad ugual pena col ladro medesimo. Con animo virile ed intrepido tolse allora il Kohlmann a difendere la santa sua causa, e dichiarò ai giudici, che non mai e a nessun patto si condurrebbe a far cosa per la quale tradirebbe altamente la sua Religione, che ingiungevagli di mantenere sacro ed inviolato il suggello della sacramental confessione E i giudici commossi al caldo e convincente suo dire, il rimandarono pienamente assoluto; e a provvedere ad ogni caso avvenire di simil fatta, sanziarono in pari tempo la legge seguente. « Non é « permesso secondo le leggi degli Stati « Uniti, le quali lasciano a ciascheduno « la libertà di professare quella religione « che più gli è in grado, di costringere « il sacerdote cattolico a far cosa che gli « sia vietata dalla sua fede! »

Non altrimenti fu definito dalla Corte di cassazione in Francia nel famoso affare di Dumonteil, il quale, malgrado la sacra ordinazione, avendo richiesto di contrarre civilmente un matrimonio, ed avendo per ciò percorso i tribunali tutti fino al supremo, rigettato sempre e sempre appellando; finalmente ebbe l'ultima diffinitiva sentenza dalla cassazione di Parigi, appoggiata sopra il seguente motivo, che *il Concordato essendo legge di stato, lo stato ammettea per conseguenza il pieno esercizio del cattolicismo*, anche dopo il 1830: che ne ammettea per conseguenza e il culto e la disciplina, di cui forma parte il celibato ecclesiastico.

Ognun sa che oltre il Reno non sempre si discorre così, e si accolgono talvolta con maggior cortesia le infami suppliche dei libertinaggio e della apostasia

CXXXIII Quest' osservazione combatte uno dei tanti sofismi de'Sansimonisti contro la proprietà. « Si M de Tracy s'était « rappelé qu' on ne dit plus *mon esclave*, « il se serait convaincu que ces procès « intentés au pronom possessif ne sont « pas toujours de pures récréations phi- « losophiques » (Expos. de la doctr. de s Sim. 1 année pag 245). Se il Sansimonista si capacitasse che mai non si potè dire *mio* lo schiavo, e che può dirsi oggi ancora *mia* l' opera dei servo, quand' io lo pago giustamente; avrebbe veduto che la speranza di abolir la proprietà non può appoggiarsi all' abolizione della schiavitù Questa abolizione è lodevole, non perchè abolisce *un dritto* ma perchè abolisce *una violenza*: or la proprietà *per sè*, lungi dall' esser *violenza*, è di *natura* sociale (406 segg).

CXXXIV. Era riserbato al secolo XVIII il sottrarnelo onninamente, e ridurre codesto sacro legame a livello con un contratto di affitto o di vendita: ridurlo ad una donazione scambievole di poca *carne o nata o da nascere* Gran Dio! come l'uomo è vile agli occhi suoi proprj, quando vi si cancella il raggio di vostre sembianze immortali (222)! E chi può comprendere fin dove possa giugnere codesto avvilimento? chi crederebbe che in una delle più colte nazioni d' Europa i mariti vendano le mogli sul mercato? Eppure leggete sotto la data del 28 dicembre 1842 il giornale delle due Sicilie: « La polizia « ha impedito a Stramford che un marito « vendesse la moglie (*come a rigore di « legge è permesso*), sul pubblico mer « cato sebbene amendue fossero d'accor- « do L' autorità si è opposta a questo « atto non ancor consumato; qualificando- « dolo qual fonte d' immoralità e di dis- « ordine domestico, ed ha condannato « i due conjugi a dar ciascuno una cau- « zione di 5 L sterline ». Se tale non è la legge inglese, pare che dovrebbe alzare i suoi richiami: se non protesta, se non si difende, che cosa è colà il matrimonio? (Esempj consimili non sono nuovi, giacchè nel 1837 il Perrone (De matrimonio c 2, n. 133 nota a) cita altro fatto allor recente di tal marito, che traeva sul mercato a vendersi la moglie legata con una fune al collo. Ed il Cantù parla della legge medesima nella St univ. T 3 pag. 551, nota.

CXXXV Fra i tanti assurdi che bulicarono dalla corruzione della Riforma oggimai incadaverita, poichè la sua *ragione indipendente* si separò dalla Autorità conservatrice, udimmo la *Ragion Sansimoniana* asserire che « la trasmissione delle « ricchezze paterne ai figli, senza altra ra- « gione che la figliazione del sangue, è il « *più immorale* di tutti i privilegj, il pri- « vilegio di *vivere nella società senza la- « vorare*, ossia di esser ricompensato ol- « tre il merito del proprio lavoro » (1) E nella 8 seduta (2) vien citato il Tracy in quelle parole: « ereditare diviene (nel- « la società) un mezzo di acquistare; e « quel che è più (o piuttosto, *quel che è « peggio*) un mezzo di acquistare senza « faticare ».

I Sansimonisti, i quali si vantano sì spesso della ampiezza delle loro vedute sull'orizzonte morale, avrebbero dovuto stabilire in tutta la sua estensione la lor *bella teoria*; dicendoci francamente che non sarà permesso nella *nuova loro Gerusalemme* di fare il menomo regalo; giacchè ogni regalo essendo *gratuito*, è un dono fatto all'ozio dal *lavoro* Or se codesta legge sapesse un pò troppo di tirannia ed ancor d'egoismo (di quel bruto egoismo *critico* che s Simon venne a sterminare); almeno doveano

—

(1) *Exposition de la doctr de s. Simon Première Année, introduction, Huit seance pag* 40

(2) *pag.* 246

stabilire che *sarà permesso far regali a chicchessia, fuorchè alle persone a noi più care*, a moglie, a figli, a parenti ec. Finchè essi non istabiliranno codesta legge, ogni *lavoratore* che senta che vuol dire *amare*, tanto studierà, malgrado ogni legge contraria, che *regalerà* ai suoi figli i suoi averi, e li lascerà *oziosi* a godersi le fatiche del padre loro

La legge dunque dei Sansimonisti in favor dei *lavoratori*, se debbe riuscire pienamente efficace, dee compirsi così:— Ad ognuno secondo sua capacità, ad ogni capacità secondo il suo lavoro; *e ad ogni lavoratore divieto di regalare il suo nè in vita nè in morte*— I Sansimonisti abbisogneranno di una *Polizia* molto energica per ottenerne l'esecuzione.

A torto poi essi confondono la quistione della eredità con quella della primogenitura: condotti a ciò dal loro falso principio che *i beni debbono ereditarsi da chi sa farli fruttare*: dunque, dicono, nè dal primogenito nè dai cadetti, ma dagli industriosi Che il padre alimenti i figli è dover di natura: che preferisca il primogenito può essere dettato di prudenza pel bene della famiglia Ma appunto per esser questo il *fine* della *primogenitura* non sarebbe conveniente che questo privilegio ridondasse a spogliare totalmente i cadetti E questo fu forse talvolta il torto e l'eccesso della legislazione feudale: essa commettea rispetto alla famiglia, quello stesso che ai pubblicisti del secolo scorso vien rinfacciato lo ordine allo *stato* da Haller, Bentham ec; sacrificava cioè il bene degli individui, fine della società (726 732), al preteso bene della società medesima.

CXXXVI. In un trattato di natural dritto non ha luogo per sè la obbiezione dedotta dalle parole del Vangelo. Pure perchè è notissima, a loro eziandio che non credono nè leggono il Vangelo, accenneremo la risposta quale ce la presenta un Autore, il cui testo potrà, da chi volesse conoscere più addentro, consultarsi, e che pel nome di che meritamente si gode contribuirà ad accertare la solidità delle ragioni che qui accenniamo (1)

Osservisi dunque il contesto. I Farisei domandano:—È egli lecito *per qualsivoglia cagione* lasciar la moglie? Non sapete, risponde il Redentore, che per divina istituzione essi già sono, non più due, ma uno? Ciò che Dio congiunse uom non separi. — Or perchè Mosè ordinò che si desse il libello di ripudio e si lasciasse? —Per la durezza del vostro cuore: ma da principio non fu così. Or io vi dico che chiunque lascierà la moglie (se non per adulterio) e torrà altra donna è adultero: adultero pure chi si torrà la donna lasciata—(2).

Chiunque vorrà accertare il vero senso di queste parole dovrà intenderlo dalla Chiesa: ma limitandoci anche solo ad osservazioni ermeneutiche, è facile il vedere che quella parentesi è una risposta ad *quacumque ex causa*, e vale come se dicesse — (*il che non è lecito se non per lo adulterio*)—: nè codesto modo ellittico di ragionare è nuovo nella scrittura; la cui oscurità è appunto gran prova della necessità di un giudice infallibile, che ne sia l'interprete.

Che se da tal risposta qualcuno non si sentisse pago, al più potrebbe conchiudere che Cristo S. N spiegasse in quelle parole il vero senso della legge mosaica sul ripudio (giacchè la legge cristiana fu da lui costituita in altra occasione (3)) mentre parlava non con Farisei tentatori, ma coi Discepoli suoi, futuri maestri della Chiesa: ed allora chiaramente e senza veruna restrizione vietò il divorzio totale. E ben conveniva che a quei capi del Sinedrio egli spiegasse il vero senso del ripudio mosaico, quando a tale eccesso era giunta la licenza espressa nel *quacumque ex causa*, che ogni picciolo disgusto, anzi che solo il trovarne altra più avvenente, stimavasi da certuni *causa* legittima a lasciare la prima moglie.

Bastino questi cenni, non già per togliere ogni materia a contrasto teologico, ma solo per indicare ai lettori i fonti d'onde possono attingere la vera dottrina la quale è all'operetta nostra sì straniera che non possiamo più oltre andarne in traccia

CXXXVII Questa osservazione può renderci naturalmente ragione della dissolubilità del vincolo maritale accordata al neofito, cui la moglie ostinata voglia abbandonare; mentre al matrimonio cristiano, quando è compiutamente ultimato, non si ammette altro termine fuorchè il sepolcro. Senza entrare nelle ragioni misteriose che eccedono i limiti del dritto naturale ipotetico in cui siam racchiusi, apparisce agevolmente la ragione del divario indicato, anche per ragioni di ordine puramente sociale.

Il legame del matrimonio nasce dall'ordine di natura, alla cui perfezione è diretto sì l'ordine domestico, sì il politico (726 1115), e l'inter nazionale (1358). Se dunque la natura tende alla indissolubilità di tal vincolo, lo scopo della domestica e della politica legislazione in tal materia debbe essere di mantenere alla natural legge inviolabil rispetto Ma la stessa natural perfezione è ordinata (abbiam detto nel testo)

—

(1) *V. Perrone, De Matrimonio* c. 2, n 36

(2) *Matth. Cap.* 19, *v* 9
(3) *Marc Cap* 10, *v* 11.

a base dell'ordine soprannaturale, dal quale ella ottiene forze più proporzionate al peso della legge *anche sol naturale* (880 1036). Dunque se la naturale indissolubilità fosse ostacolo talora all'ingresso nelle vie di questo ordine supremo, essa si troverebbe in collisione col dritto supremo, e in contraddizione ancor seco stessa; e per ambi i titoli dovrebbe cedere a quello. Dico che dovrebbe *cedere al dritto supremo*, perchè la perfezione suprema è qui in terra l'*ultimo* fine a cui debba l'uomo aspirare: or nella serie dei fini l'*ultimo* è sempre regolatore degli intermedj (21 41) Dunque il dritto che da esso necessariamente deriva (giacchè ogni dritto nasce da un ordine (347)) è più gagliardo dei dritti intermedj a lui subordinati (363). Dico inoltre che la indissolubilità naturale, se qui non cedesse, contraddirebbe se stessa, giacchè *per ottenere la indissolubilità, se ne torrebbero i mezzi* moralmente necessarj: nel che è apertissima contraddizione.

—Ma dunque la legge naturale sarà variabile—. Adagio Che cosa è legge naturale? Ella è quella obbligazione che noi deduciamo dal costante andamento di natura, in cui ravvisiamo il volere del suo Autore e Ordinator supremo Or da questo andamento costante noi deriviamo che lo uomo avrà dalla natura stessa deboli forze a paragone del peso, e che sommo benefìcio sarebbe del Creatore se, con ajuto a lei non naturalmente dovuto, le recasse conforto. Se dunque *per fatto positivo* ne venga aperta la via a trovar nuovi mezzi di perfezione in tutto l'ordine morale, sarà *in tale ipotesi* dritto e dover naturale abbracciar questi mezzi Ma ad abbracciarli sarebbe gravissimo ostacolo il legame indissolubile con un infedele, protervo che non solo li ricusi per sè, ma voglia tòrli al conjuge. *In tal caso* la stessa natural legge prescrive che l'ordine inferiore ceda al superiore, il dritto più debole al più gagliardo.

Non è dunque in tal caso una *dispensazione* della legge naturale, ma una natural *collisione* di due leggi, di due dritti: appunto come non è un *dispensar* dalla legge di *non uccidere*, il permettere la guerra o la difesa; non è un *dispensar* dalla obbedienza di suddito, il permettere a suddito di non eseguire un comando ingiusto; non è un *dispensare* dal debito di usar ragione, l'obbligarla ad umiliarsi alla fede ec.

Un'altra conseguenza possiam quindi dedurre, conciliando due leggi che sembrano contrarie: si scioglie il vincolo dell'infedele convertito col conjuge ostinato che bestemmia, non si scioglie fra conjugi cristiani se l'uno di essi cada nell'eresia e bestemmi come il primo: eppure il pericolo del conjuge fedele è in ambi i casi lo stesso. Ma ognun vede che nel primo caso la *dissolubilità* appiana le vie alla fede, nel secondo all'apostasia: il dritto degl'individui sarebbe lo stesso, ma il dritto derivato dall'ordine generale è contrario: or la legge nasce dall'ordine generale: dunque debb'essere contraria.

CXXXVIII Il Sansimonismo che dichiarò in faccia alle Camere di Francia che egli viene (1) *ad affrancar compiutamente la donna*; *che essa dee divenire uguale al marito nel triplice esercizio delle funzioni del tempio, dello stato, della famiglia* (2); il Sansimonismo, lo dico, aveva egli una ricetta per rendere la donna robusta ardita ed esente dagli incomodi di gravidanza e parto? Sperava egli di dilatarne il cervello sì che divenisse capace di filosofar come Platone, o di tracciare un piano di guerra come Bonaparte? Se costoro tanto fidavano nella magia del loro messia sulcida, potea forse riuscirne l'intento; ma se la donna si rimanea qual ce la diè natura, con tutte le lor patenti di *uguaglianza* avrebbe continuato *nel tempio* ad imparare, *nello stato* ad obbedire, nei perigli a tremare: e l'audacia, il nerbo, la saviezza virile l'avrìan tenuta in quella dipendenza, soave perchè naturale, in cui prima che Mosè, l'avea posta il Creatore. « La frivolezza, la delicatezza, la timidità, « il pudore, gli ufficj della maternità e « tutte le condizioni della donna mostrano « che ella è destinata alla vita privata non « alla pubblica, e che in quella solamente « può essere onorata e felice » (Gioberti, Introd T. 2, p. 259).

CXXXIX In tal proposito non vogliamo trasandare una osservazione relativa alla *istruzione* della gioventù considerata sotto aspetto morale: l'osservazione è di tal persona, cui anche solo il doppio suo nome (3) concilierà fede da coloro cui vanno a grado le dottrine e le idee d'oltramonti.

La educazione moderna, dice M. Necker-Saussure, cerca di istruir il fanciullo quasi per modo *di divertimento*: si vuole che *giuocando* impari leggere e scrivere, impari storia, impari geografia. Si vuole insomma che possa saper tutto *senza formar l'abito* di faticare e riflettere. Or questo egli è per l'appunto voler impedire il massimo frutto della istruzione: l'applicazione laboriosa, che per l'uomo già formato è un *mezzo* ad acquistar le scienze, nella *educazione* dee riguardarsi come *un fine*, pel cui acquisto si usano le scienze come

—

(1) *Anzi* venne: fuimus Troes.

(2) *V. Lettre à m. le président de la Chambre 1 8bre 1630. Bazard et Enfantin.*

(3) *Mme Necker de Saussure: Education progressive. Paris* 1832, *T.* 2, l 3, *c.* 5, *pag.* 184, *segg*

mezzo. Talchè se le scienze potessero veramente impararsi giuocando, un savio educatore dovrebbe cercare altra occupazione all' intelletto per assuefarlo a faticare e riflettere. Quegli educatori improvidi che pensano SOLO a risparmiar fatica possono assomigliarsi a certi parenti ricchi i quali mai non avvezzano i figli loro alla ginnastica, mandandoli a passeggio sempre in carrozza. La carrozza è *mezzo* per arrivare al termine, e mezzo più comodo e pronto che il camminare · ma per avvezzar il corpo alla fatica, e renderlo agile e sano ci vuol la ginnastica: si va alla Flora (1) per camminare: non si cammina per arrivar alla Flora. Or così le scienze umane considerate *per rapporto alla educazione* sono *mezzo* per isneghittir la mente, e non già precipuo *scopo* dello studiare

Con questo però non intendiam già riprovare l' intento di coloro che vogliono *utilizzare delle ricreazioni*, facendo sì che ANCHE giuocando si impari: riproviam coloro che vorrebbero si imparasse SOLO giuocando « Nous cherchons à lui donner *l' habitude* d' étudier sensément et sérieusement. Loin dès lors de lui épargner l'effort, il faut le lui demander La route vaut mieux pour lui que le but: et une application sans résultat lui serait mille fois plus utile, que le résultat sans application.. A quoi bon leur persuader qu' il n' y a que des plaisirs à jouir dans la vie? Si nous bannissions tout enseignement, il faudrait inventer des prétextes pour remplir leur tems. L'étude est un calmant pour les nerfs, un moyen précieux pour les rendre sages: comme elle suppose l'obéissance, on met en jeu par ce moyen le vertus » ec ec.

CXL. Queste dottrine di natural diritto paterno nella educazione dei figli, possono, ma con qualche limitazione, applicarsi al privato insegnamento il quale, in certi paesi eterodossi, viene vietato ai Cattolici senza verun riguardo alla *libertà promessa* ed al natural diritto. È dunque pregio dell' opera esaminare analiticamente questa sì delicata quistione. Essa può ridursi a tre quesiti: cioè,

1 Se ogni privato abbia diritto ad insegnare?

2 Se i parenti abbiano diritto a fidargli i figli?

3 Se lo stato abbia diritto ad escludere da ogni impiego chi non corre lo stadio dei pubblici studj? Esaminiamo il 1.

Che vuol dire insegnare? vuol dire *comunicare* la verità: or egli è chiaro che ogni uomo ha non solo il *diritto*, a conoscerla, *quando e quanto ella è per lui* NECESSARIA, ma anche in queste stesse proporzioni, il *dovere* di comunicarla altrui (366 segg). Ma per comunicarla è mestieri possederla: or la verità è come la moneta che può essere or buona or alterata; e per conseguenza può accadere che taluno creda possederne a dovizia, ma possegga realmente segni di valore alterati e fallaci In quella guisa dunque che, dove la società ha sola il dritto di coniar moneta niuno può spacciarne se non assicurata dal conio pubblico; dove è riconosciuta un' autorità *sola* infallibile, questa ha dritto di assicurare la sincerità dello insegnamento in ordine al morale: e per conseguenza uno stato, che a tale autorità, come a depositaria del Vero, stasi volontariamente soggettato (885 segg) avrà evidentemente il dritto di esigere che contro le dottrine di Lei niuno insegni nè in pubblico nè in privato (2).

Ma in quelle dottrine almeno ove questa autorità si dichiara da sè stessa incompetente, nelle scienze spettanti l' ordine materiale, sarà egli libero l'umano ingegno ad insegnare ciò che pensa? Qui la autorità politica non ha l' appoggio della spirituale infallibilità; ma qualor queste scienze si riducano alle conseguenze pratiche, ha nei buoni o tristi effetti una riprova della verità o falsità teorica, o per lo meno un fatto esterno dipendente in qualche modo da quelle dottrine Se dunque in questo fatto esterno la società incontri alcun nocumento, l' autorità avrà dritto a difenderla, giacchè l'ordine esterno è di sua competenza. Nè giova qui vantar i *dritti del Vero*; perocchè, oltre che *il fatto* mostrar può la falsità dei principj, l' autorità non arrogasi qui di definir il vero, ma di proibir il nocivo. Il suddito poi insegna qui in materie *utili* e non già *necessarie* al bene: Or il vero *non necessario* è un bene di ordine inferiore alla *necessità* di pubblica sicurezza (363); dunque egli dee cedere in tal caso alla pubblica autorità: la quale peraltro abuserebbe (1080) di questo suo dritto, se senza giuste cagioni inceppasse la libertà dei sudditi. E questo può riguardare così le società *credenti* come le *discredenti*.

Ma che direm noi di queste relativamente alle verità di ordine morale? Non riconoscendo esse autorità infallibile, è evidente che non possono accertare il vero se non nei primi principj (883 segg), e in questi stessi con quante incertezze. se non si leghino a *stazionaria immobilità* (899

---

(1) *Nome di un giardino pubblico in Palermo.*

(2) *Quella società dunque, a cui fu detto docete omnes gentes, usa il suo dritto quando esamina le dottrine: e chi vuol negarle tal dritto, dee prima negare quel detto divino*

1592) ! il suddito all' opposto può insegnare un vero di ordine necessario e coll'appoggio di infallibile autorità; nel quale caso l'insegnamento è per lui (1500 segg.) doveroso In tal caso dunque una società che non crede non può aver dritto a vietargli l'insegnamento morale, il quale, come è *dovere* così è *dritto* allora dello individuo (540). Indarno opporrebbe ella i dritti di sociale autorità, la sicurezza pubblica ec.: la sociale autorità non ha *dritto contro dritto* (361); la sicurezza pubblica non può essere danneggiata per sè dal *vero morale*, giacchè altro essa non è che *sicurezza dei dritti*, dei quali il *vero morale* è primo principio (740 segg 343)

— Ma siane qual si voglia la causa, chiunque predica dottrine novelle, può con esse alterar l'aspetto delle relazioni sociali: dunque lo stato si troverà esposto per tal dottrina a perpetui sconvolgimenti! —Sia pur verissimo; ma di chi ne è la colpa? del Vero che è base dell'ordine. o di chi perfidia a rifiutarlo? della natura mondiale, o di chi vuol cozzar con lei? Sì: sempre dovrà tremare uno stato, finchè si ostina a recedere da quello scopo a cui natura lo guida nell'intento del Creatore; da quella unità di intelligenza, senza cui potrà forse per qualche tempo sussistere, legata da materiali interessi, una rozza società nascente; ma non più le ample ed illuminate società moderne (1031 segg.) ove le teorie corrono con logica imperterrita e rapidissima alle pratiche conseguenze ancor remotissime. Sì, ripetiamolo pure arditamente: la società nello stato presente non può sussistere se non o per unità di intelletti congiunti dal vero *rivelato* (899 segg. 1035 segg), o per violenza irresistibile di uno scettro ferreo.

Ed ecco, secondo natura, le relazioni fra il privato e la società rispetto all'insegnare: relazioni riconosciute *col fatto* e dalle società *credenti*, che nel privato insegnamento vogliono sicurato l'insegnamento ortodosso; e dalle *non credenti* che promettono tutte (con qual sincerità?) libertà verace. Ed ecco insieme la spiegazione di un altro *fatto* che conferma le nostre teorie, voglio dire dell'imbarazzo di quei governi ove si sono stabilite nella costituzione le basi di tal libertà colla indifferenza religiosa Essi veggono nella libertà di insegnamento una conseguenza inevitabile dei loro principj, e insieme una cagione certissima di lor rovina e non trovando ove appoggiare il monopolio di insegnamento, si ingegnano di mantenerlo in pratica condannandolo in teoria Ma nella odierna società codesta contraddizione può ella durare? E se non può durare, perchè non riconoscere candidamente la contraddizione dei principj adottati, e l'impossibilità con essi della sociale esistenza? Perchè non piegarsi almeno alla *necessità delle cose*, se non si vuol credere ad un Dio che parla? Perchè non appoggiarsi ad autorità infallibile, poichè *senza questa è impossibile unir gli intelletti in società*

E tanto basti intorno al dritto dei privati nell'insegnare; passiamo al 2 quesito: i parenti hanno eglino dritto di affidare a cui vogliono l'educazione ed istruzione dei figli loro? *in privato* non v'ha dubbio, purchè la persona cui il fidano abbia le condizioni richieste: nè qui può intervenire la pubblica autorità, se non si tratti di persona *notoriamente* malvagia o sospetta (852 5). Ma *in pubblico*..

Qui si presenta la quistione—qual debba dirsi *pubblico* insegnamento? — senza entrare adesso in troppe minuzie intorno alla *pubblicità*, potrà qui bastarci la idea che ne abbiam dato trattando del material progresso della società (1582). Il primo grado di pubblica società, abbiam detto, è la unione di molte famiglie: dunque *pubblico* sarà l'insegnamento di *pubblicità* almen *materiale* (1), quando sarà diretto a molte famiglie, uscendo dai limiti della stretta parentela e domesticità Questo insegnamento *materialmente pubblico* riveste caratteri alquanto diversi dal privato non meno che da quello cui dicemmo *sussidio sociale* offerto a chi vuole approfittarsene (1570). Differisce dal *privato*, perchè ha influenza *pubblica*, vale a dire si offre da sè a formare lo spirito pubblico, a modellare sui principj medesimi il pensare di molte famiglie, ed anche di tutte, se tutte volessero dissetarsi a quel fonte (2); differisce dall'*insegnamento sociale*, perchè non parla a nome della sociale autorità, non è un sussidio da lei *offerto*, ma solamente *permesso*.

Qui dunque la società acquista per la *material pubblicità* il dritto di investigare gli andamenti, giacchè questi più non sono sotto la sola influenza della domestica autorità e nel recinto delle pareti domestiche: ma non va soggetta al *dovere* di assicurare colla propria autorità le dottrine, come le assicura nello insegnamento *sociale*: epperò non ha il *dritto*, che da tal dovere

—

(1) *Sarebbe* pubblicità *anche* morale, *se il maestro parlasse in nome della sociale autorità, come a suo luogo è detto* (1570) *Per maggior chiarezza direm* sociale *questo insegnamento*; privato o semi pubblico *l'insegnamento di maestro privato a nome suo proprio diretto ad individui di molte famiglie*; domestico *l'insegnamento che non esce dai limiti della famiglia.*

(2) « *Una cosa qualunque acquista la* « *denominazione di* pubblica *per la sua relazione a* TUTTO L'AGGREGATO *da una* « *società.* » (*Romagnosi Istituz. di civ fil L. V*, p. 305)

risulta di determinare sul labbro del maestro il formolario dottrinale. La società si troverà dunque, rispetto a tali maestri, nella stessa varietà di relazioni che abbiam notata rispondendo al 1. quesito: una società *credente* parteciperà dalla infallibilità, a cui crede, il dritto di vietar l' errore: una società *incredula* non potrà addurre alcun titolo per limitare l' insegnamento (889 segg.) morale, poichè questo dipende necessariamente da quella coscienza cui essa promettea libertà; la *material pubblicità* della scuola non le darà rispetto ad essa se non quel dritto medesimo che le compete riguardo a qualunque altra adunanza numerosa, ove dalla diversità delle famiglie adunate nasce una simile pubblicità materiale. Ella potrà dunque assicurarvi la quiete, la sanità, l'osservanza delle leggi ec. come in una adunanza di ballo, o in una società assicuratrice (773 852): ma come qui non potrebbe pretendere di escludere questo o quello individuo *perchè incapace di ballare* o *di amministrare*, così non potrà nella scuola privata ingerirsi ad escludere o maestri o scolari come inabili agli studj. È questa la natural conseguenza della libertà adottata per teoria ed assicurata con promessa.

3. Ma potrà ella almeno escludere dai pubblici impieghi chi non riceve da lei *sola*, nelle *sue* scuole *sociali* l' insegnamento? ecco il terzo quesito, la cui risposta consiegue dalle precedenti, epperò è diversa secondo che la società ammette o niega una autorità infallibile. Imperocchè promettiamo come principio già dimostrato che la sociale autorità non può esigere dai parenti il sacrifizio della coscienza loro e dei lor figli (724 segg. 1571): e se non può esigerlo, non può punire chi lo rifiuta. Or l'escludere dagli impieghi, chi ne sia per altro capace, egli è un vero gastigo. Dunque una società, che nega ogni autorità dottrinale, non può sbandir dagli impieghi *comuni* (1) i soggetti capaci, perchè non formati alla scuola sociale.

E in verità qual può darsi più barbara tirannia delle coscienze, che dire ad un padre: « vi ordiniamo di fidar la mente de' figli vostri a maestri che voi giudicate miscredenti, affinchè apprendano a deridere i vostri principj, a bestemmiar il vostro Dio, a calpestare la vostra autorità: vi ordiniamo di avventurare a certo naufragio fra giovani che voi giudicate scostumati, la innocenza di codesti vostri pargoli, custodita finora da voi con gelosia sì sollecita, affinchè perdano co' sensi di pudore la sanità, l'onore, la coscienza: e se non v' indurrete a tradir sì barbaramente i dritti vostri più sacri, gli affetti più cari, i più gravi interessi, i doveri più inviolabili, vi condanniamo a veder punito il figlio, avvilito il nome, annullata quasi totalmente per voi e per lui ogni influenza politica? » Eppure codesto linguaggio tirannico vien parlato ad uomini *civilmente liberi*, e a nome della tolleranza filantropica! E chi sa, se taluno di codesti uomini *liberi*, atrascinato da'falsi principj o dagl' interessi di fazione, non adotta il linguaggio, non bacia le catene, non immola a Moloch la vittima!

Ben diversa è la condizione di una società ove si ammette una infallibile epperò indipendente (1426) autorità spirituale. Qui si sa con certezza qual sia la dottrina da seguirsi; epperò, niuno può legalmente opporre la falsità dell' insegnamento. Se dunque nel rimanente le scuole sieno ben regolate, può talora riuscire opportuno anzi necessario l' esigere come condizione agli impieghi l' esser formato sotto gli occhi della social vigilanza; e specialmente quando il proselitismo di opinioni *socialmente riprovate*, mette all' autorità ragionevol timore, che si sfuggano le pubbliche scuole per fomentare sèosi anti-sociali.

Concludo dunque che una società ha dritto sempre a regolare quella parte dell' insegnamento materiale, che, uscito dai lari paterni, ha acquistato un carattere di pubblicità; in quanto il regolarlo è necessario onde gli associati non corran pericolo di material nocumento.

In quanto poi all' insegnamento *morale*, l'influenza sociale dipende dai principj *socialmente* abbracciati. Se la società riconosce socialmente un gerarca infallibile, ella ha dritto a moderar l'insegnamento *semipubblico* benchè non *sociale*, in modo che non offenda il vero, che ella può infallibilmente conoscere e deve autorevolmente difendere (887 segg.); può dunque adoprar mezzi che la rassicurino e sulla dottrina dei maestri e sul riuscimento degli studianti; può, se sia necessario a tal uopo, in certi casi anche escludere dagli impieghi comuni gli allievi di scuole, che, non essendo pubbliche, potessero riuscirle *ragionevolmente* sospette.

Ma una società, che non ha titolo ragionevole di infallibilità, non può nè regolar le dottrine, nè eccettuar maestri, nè per conseguenza escludere dai comuni impieghi gli alunni di maestri non suoi. E se pretende inceppar le coscienze coi suoi regolamenti, offende nel punto più delicato la libertà che promise.

Io non credo nel fin qui discorso essermi scostato gran fatto dalle idee che il ch. Gioberti esprime in materia di pubblica istruzione (2). Giacchè, sebbene egli sem-

—

(1) *Vedemmo altrove la varietà degli impieghi addetti alla società, al sovrano ec.*

(2) *Introduzione allo stud. ec. Capo 3*

bri accordare alla pubblica direzione maggior influenza di quella che *negli stati discredenti* io le concedo; pure è da avvertirsi che sempre egli tratta di stati ove lo ordinamento politico sia armonizzato coll' idea cattolica (1); e che più d'una volta riprova il monopolio della pubblica educazione spartana come una esagerazione *contraria alla natura* (2).

In un solo punto parmi lasciar qualche dubbio la sua dottrina, e lo manifesto con tanto maggior libertà, quanto che e la stima altissima che a lui professai già molte volte in quest'opera e gli elogj che egli comparte all'istituto di cui sono membro io stesso (3), mi francheggiano da ogni sospetto di prevenzione e di amor proprio: E per altra parte il rivendicare al Clero i suoi vanti, torna in lode dell' A. medesimo, che colla profondità di sue dottrine teologiche e col suo zelo altamente cattolico ben mostra di formarne parte, e parte nobilissima.

Dice il ch. A. che « l' educazione affidata a soli ecclesiastici basta a far dei « monaci, non basta a far dei cittadini » E ne adduce in prova che « il prete non « ha e *non può avere per la qualità del* « *suo stato* la perizia opportuna per fare « l' eccellente padre di famiglia, il citta- « dino, il mercatante, il milite, il magi- « strato, il principe, e addestrarlo ai ne- « gozj civili, ai maneggi politici, alla vita « tumultuosa del mondo e dei campi ec. « Quindi è che l' educazione indirizzata « dai soli ecclesiastici, snerva bene spes- « so ed infiacchisce gli animi » ec. (4)

Se queste osservazioni del Sig. Gioberti mirassero solo ad affermare che dopo la prima educazione dell'adolescenza che può darsi dagli ecclesiastici, i governi dovrebbero procacciarne altra opportuna agli adulti, per renderli più *specialmente* atti alle arti di pace e di guerra, non replicherei: e forse questo è intimamente il sentire di quel sublime ingegno. E in vero non può negarsi che ogni stato abbisogna di certa sua educazione *pratica speciale*, che non può darsi se non dai periti nella rispettiva professione. Ma questo non può riguardare l' educazione degli anni primi: onde tre proposizioni mi sembrano doversi ammettere a dichiarazione delle dottrine sopracitate; cioè 1. codesta educazione speciale convenir agli adulti non agli adolescenti: 2. l'educazione degli adolescenti essere propriamente di dritto paterno o domestico: 3. gli ecclesiastici potere, *anche da sè soli,* ajutarvi compiutamente i parenti; e l'influenza *laicale*, detta dal ch. A. *di civil sapienza*, poter qui riuscire sommamente pericolosa Le prove, non farò che accennarle, perocchè mi sembrano agevoli a persuadere chi conosce la materia.

La 1. proposizione dipende dalla impossibilità di determinare le sorti di un giovane nella vita a venire, e dal danno che può recare l'invadere in tal materia i dritti della Provvidenza Se noi potessimo conoscerne appieno i disegni, potremmo volgere la educazione speciale a secondarli pienamente: ma ignorandoli pur troppo per l' impossibilità di conoscere appieno e il giovane e il mondo che lo aspetta, qual effetto produrrem noi coll' iniziarlo nelle facoltà speciali? Schiava per lo più del sensibile l' età giovanile si lascia strascinare soverchiamente a tutte quelle arti ove il senso trionfa; imbevuta poi di queste ed affezionatavi, difficilmente se ne vorrà distornare pei suggerimenti di ragione; e pur se si rivolgesse a cangiarle con disegni più serj, sarà tardo consiglio e difficile il contrarre nuove abitudini ed acquistare nuove cognizioni. Dee dunque l'educazione del *giovanetto* esser tale che non impedisca colle occupazioni *speciali* e *geniali* la formazione del carattere morale, o la flessibilità del giovane a qualunque stato vengagli imposto in appresso dallo andamento delle cose mondiali.

La 2 proposizione parmi evidente da quanto è detto nel testo (1560 *segg*); nè veggo come toglier si possa ai parenti la prima educazione senza offesa della natura. Onde son persuaso che il saggio A., mentre ne raccomanda la pubblicità, intende, non già di stabilirla coattivamente, ma solo col migliorare le pubbliche istituzioni, per modo che i parenti ne cerchino spontaneamente il sussidio in favor della prole (5). E infatti se alla società fosse lecito ristringere in tale articolo i dritti paterni, come mai la più perfetta delle società, tendente al fine spirituale, infallibile nell' insegnamento, santa nelle leggi, universale nella estensione avrebbe vietato lo strappare a padri infedeli i figli per condurli rigenerati a salvamento? Eppure così è: la Chiesa riprovò lo zelo malinteso di coloro che sottraevano ai parenti infedeli l'educazione dei figli: come dunque potrà accordarsi alla società pubblica per bene temporale, ciò che venne

—

(1) Nei governi buoni (*Ivi, pag.* 198)

(2) Licurgo... volle far violenza alla natura (*Ivi, pag.* 199).

(3) *I gesuiti... come educatori ben meritarono dei progressi civili, e mostrarono tal sapienza ec.* (*Ivi, pag.* 178) *Del qual onorevole attestato permetta il ch. A. che qui io gli professi, se mai leggerà queste carte, la mia riconoscenza*

(4) *Ivi, pag.* 178, *seg.*

(5) *Tale apparisce l' intento del ch A specialmente al fine della pag.* 199

ricusalo perfino dalla società religiosa pel bene spirituale ed eterno?

3. Ma i parenti, per sè molte volte incapaci di educare, possono eglino sperare di trovar nella educazione data da *soli* ecclesiastici gli elementi necessarj a formare buoni cittadini? Colle limitazioni indicate poc'anzi rispondo che sì; ed a conferma di mia risposta osservo che gli elementi di educazione necessarj a ben riuscire in ogni arte cittadinesca debbono appartenere o alla mente o al cuore o al corpo Riguardo al corpo *igiene* e *ginnastica* non sono certamente entità trascendentali, che debbano sfuggire o alla capacità o alla attenzione di educatori ecclesiastici. La mente vien educata o colle lettere o colle scienze o colle arti: or qual è di queste colture che possa dirsi straniera al Clero almen nei primi elementi, giacchè gli *elementi* debbono infondersi nella prima educazione? forse nelle arti vorrà supporsi meno esercitato un ecclesiastico; ma è egli o difficile o insolito l'adoprare a tal uopo sotto direzione ecclesiastica il sussidio dei laici? Parmi dunque che, salvo il *tecnicismo pratico* men proprio dell'età giovanile, nulla manchi all'ecclesiastico per formar la mente (1).

La volontà poi chi mai potrà meglio formarla di colui che è per professione maestro d'ogni virtù?—Ma l'ecclesiastico, sembra accennare il ch A., non conosce il mondo, epperò gli manca *la perizia necessaria* per fare il cittadino—.Se *conoscere il mondo* significasse essere aggirato in quel vortice tenebroso di delitti e di sciagure che mondo suole appellarsi, vorrei trasmettere codesta proposizione, e concedere (nè però sarebbe vero) che niun ecclesiastico avesse sperimentato mai che sia vivere nel mondo Ma se il rotear di un turbine meglio è conosciuto da chi ne sta fuori; se noi abbiam più chiara notizia del movimento degli astri che di quel della terra ove siamo; parmi evidente niuno poter meglio conoscere il mondo che l'uom di Chiesa il quale fermo coll'un piè sulla soglia immobile del santuario, tien l'altro piede sul tempestoso flutto come l'Angelo della Apocalisse Spieghiamoci senza allegorie Che ci vuole per *conoscere il mondo?* conoscere il pensare e il volere degli uomini, e le relazioni veraci di queste loro interne disposizioni coll'ordine, vero bene dell'uomo e della società Questo *vero bene* è il punto fisso, è il *fine* a cui tutto dee coordinarsi: nè il ch A. vorrà negare essere il Clero altissimo a ben conoscerlo. Il pensare poi e il volere degli uomini chi mai potrà conoscerlo *schiettamente* ed *a fondo* meglio di coloro a cui ciascuno manifesta nel tribunale di riconciliazione gli abissi più profondi della coscienza ancor la più perversa? Il laico vede ciò che apparisce in fronte, l'ecclesiastico, partecipe in certa guisa dell'occhio splendidissimo di Dio cui ministra, mira svelato e limpido il cuore stesso dell'uomo: *intuetur cor.* Non solo dunque non manca allo ecclesiastico la *perizia* del mondo, ma egli *solo* può averla sicura e veridica nei suoi elementi: il laico indovina quel che può, l'ecclesiastico vede quel che ci è.

Dalle quali considerazioni conseguita naturalmente la seconda parte della mia 3. proposizione, cioè pericolosissima dover riuscire nella prima educazione la influenza laicale. Perocchè essendo *quasi impossibile*, come dimostra pure il ch. A., viver nel mondo e non inebbriarsi di quel suo spirito tutto senso e leggerezza, sarà *quasi impossibile*, che l'influenza laicale non intrometta nella gioventù quello spirito appunto che l'educazione dovrebbe accuratamente sbandirne, e non ne incroci per conseguenza gli effetti più salutari. (E così non fosse soggetto di continua sperienza e di continuo dolore pei savj educatori il danno morale che da tali influenze infallibilmente germoglia!) Or chi non vede non doversi ammettere come sistematicamente *necessaria* al ben sociale una influenza, che nello stato dell'uom corrotto è *quasi inevitabilmente malefica*? Ancorchè, dunque, al Clero tanto mancasse realmente la perizia del mondo, quanto egli solo può veracemente possederla; pure se il sommo della importanza (2) per l'educazione sta nel religioso e nel morale, e se nella religiosa e morale educazione dee riuscire non solo impossibile, ma ancor malefica la influenza laicale; questa dovrebbe sempre necessariamente escludersi a costo ancora di altri secondarj emolumenti, se pur dovessero sacrificarsi.

Ma no: La Chiesa, l'educatrice del mondo, non sarà mai sì inetta all'alta impresa a cui fu spedita dal Cielo, che debba implorar l'ajuto di quel mondo appunto che ella venne ad istruire: e se *la società e la religione hanno ugualmente bisogno di ingagliardire gli uomini*, non è per altro uguale in tale impresa la parte di entrambe La religione dee piantarne le basi e per bene assicurarle ella dee cercare il terren vergine degli animi immacolati, e dar tempo ai cementi di consolidarsi lungi da urti e da tempeste Su queste basi rassettate e consolidate venga poi a fabbricare la società, e le troverà sempre atte ad ogni grande edifizio, giacchè non vi ha edifizio sociale che erger

(1) *V T* 2, *pag* 675, *ove il ch A con noi perfettamente concorda.*

(2) *Ivi, pag* 179

non debbasi sulle basi di religione e di probità, piantate per man della Chiesa.

Che se talora l'educazione ecclesiastica, quella che nella antica chiesa allevò i Matatia e i Maccabei, e nella nuova le legioni di martiri e di crociati; quella che formò i Suger e i Ximenes: quella che organizzò la civiltà europea e la società universale: se, dico, questa *educazione data dai preti* diverrà *flacca* e lascerà *i suoi deboli parti esposti a divenir preda del mondo*; e se questa sciagura sarà effetto veramente della flacchezza nell'educatore, anzichè della perversità del mondo, e della corruzione del cuor umano: allora invece di accusare come incapace la istituzione, accusiamo come difettosi gli strumenti; invece di ricorrere al mondo perchè istruisca i preti, ricorriamo più presto alla Chiesa, unica fonte di loro spirito come di lor missione; nè dubitiamo che venga meno in lei quella energia che spinse anche ai dì nostri lo erede di Pietro a morir nelle carceri, a lottare cogli usurpatori, a sfidar i ribelli (1).

Prima peraltro di accusare i preti, anche solo in individuo, di flacchezza e di lentezza, ricordiamoci che, ministri della Chiesa, essi debbono seguirne lo spirito: che lo spirito della Chiesa è spirito d'ordine e di giustizia che non cede al secolo; che in un secolo ove il sommo dei mali nella società è l'anarchia popolaresca, la Chiesa dovette principalmente insistere sui doveri di social dipendenza (2). Le quali prudentissime riflessioni del ch. A., che giustificano gli andamenti riguardosi della Chiesa nelle relazioni politiche, ben potriano molte volte purgare i preti della taccia di flacchezza nella educazione domestica o pubblica.

Queste considerazioni, dedotte in gran parte dalle dottrine del piissimo A., se mai mostrassero che qualche espressione men misurata avesse potuto cader da una penna sì devota al vero ed alla Chiesa, mostreranno insieme qual ne sia il senso genuino; e lungi dall'imprimere alla mirabil opera del Gioberti la menoma taccia d'infamia, mostreranno anzi che ogni alito men limpido si dissipa da sè stesso e sfuma sulla tersissima superficie di quello specchio, ove tanto accolse di sua luce intelligibile l'eterna Idea.

CXLI. Nell'atto che tentiamo chiarire le idee teoretiche delle principali società concrete, noi ci troviamo qui condotti a dimostrare più particolarmente la verità di ciò che abbiamo asserito altrove (685) la teoria ipotattica renderci ragione anche della società *municipale* considerata relativamente alla *domestica*, alla *nazionale* ed alla *inter-nazionale* Infatti toglietevi in mano il Romagnosi e leggetene la trattazione *sull'ordinamento delle municipalità in relazione all'organismo politico* (3) eppoi lo opuscoletto *sulla cittadinanza e sulla forensità*: toglietene gli errori di *patto sociale, individualismo* ec. e vedrete non essere ivi se non applicazioni del dritto ipotattico.

Egli incomincia al § 1 a dimostrare che la famiglia *non perde il suo essere* entrando nella tribù o municipio (688), ma l'autorità domestica congiunge la famiglia alla società maggiore (697), senza perdere la sua amministrazione (701) propria, perdendo però la sua sovrana indipendenza più o meno, secondo la maggiore o minor perfezione e robustezza della associazione municipale (710). Voi vedete qui passo passo applicato il dritto ipotattico sì fedelmente, che non v'indurrete a credere non aver io letta la prima di queste opere allorquando io scrissi: nè io ho alcuna premura di mostrarvi *mie* le dottrine, ma di mostrarle *vere*.

Al § 2 vedrete il municipio considerato dal Romagnosi *in sè* come società *composta* dalle famiglie (696), dal consenso delle quali risulta la sua autorità (698): relativamente poi alla nazione, esso ne forma un *consorzio*, che non dee mai perdere la sua (700) unità nell'atto che divien parte della nazione. E qui l'A. si lagna dei *moderni fautori di costituzioni*, che hanno sperato formare la maggior società sconcatenando le minori (LXXXIV).

Passa nel § 3 a mostrare come anche il municipio ha una autorità sua propria, diversissima da quelle autorità (1137) derivate *ab alto*, che vegliano in esso agli interessi nazionali. Nel seguente dimostra che ha, per conseguenza, una amministrazione sua propria proporzionata ai suoi

—

(1) « *È dunque affatto irragionevole l'accusa, che si dà alla fede cattolica, di ridurre l'uomo all'inerzia dei mistici. All'inerzia? Dio buono! Mentre l'intento supremo del Cristianesimo è di rendere la volontà potente ec. indomita ai casi esterni* » ec. ec. (*T* 2, *pag.* 935). *Certo se il Clero è maestro di questo cristianesimo, se non tradisce la sua augusta missione, egli non darà una educazione* flacca

(2) « *La Chiesa se parve talvolta abbracciar la causa dei principi anzichè quella de' popoli, il fece perchè con sapiente coraggio ella accorre sempre dove il rischio è maggiore... onde come pugnò per le nazioni contro i re e gl'imperadori quando la forza regia e imperiale prevaleva sulle legittime libertà dei popoli, ora combatte per la sovranità, anzichè per la libertà, perchè quella e non questa è minacciata dall'opinione signoreggiante e dal genio del secolo* »

(3) *Op postume T. IV*, *pag.* 540, *segg*

interessi, e distinta dalla amministrazione nazionale (690). Conseguenze tutte, come voi ben vedete, del 1. principio ipotattico, unità del consorzj (688)

Da questi principj stabiliti nel capo I, egli deduce poi nel capo III, § 2, le attribuzioni municipali che sono 1. obbedienza gerarchica (702), 2. indipendenza dello interno reggimento (701), 3. e 4. dritto di *governo* e di *correzione* (704 707): le quali leggi di attribuzione si riducono alle leggi universali da noi contemplate nella società ipotattica.

Nell' altro opuscolo sulla cittadinanza e forensità il R. altro non fa in sostanza che applicar queste idee fondamentali alle relazioni che un suddito acquista o perde nelle convulsioni e lacerazioni dei grandi stati. Nel qual proposito egli mostra le relazioni del municipio non solo colla società nazionale, ma anche, senza però nominarla, colla inter-nazionale.

Qui però merita osservazione ciò che egli dice (p. 256) che la cittadinanza risulta da elementi *personali* e da elementi *reali*; e l'elemento *reale* è il *domicilio stabile nel territorio* del comune o della nazione. Questa dottrina del R, conformissima alla teoria delle origini d'autorità da noi stabilita (513 segg.), ci può far comprendere che non solo le società *comunali* hanno una base *reale* nella unità di interesse, come egli avverte (p 257), ma che può e suole trovarsi una tal base anche per la unità *di provincia*. Talchè un grande stato può considerarsi come un *reale* aggregato di provincie, come la provincia o lo stato minore è aggregato di comuni, e questi di famiglie (692).

Queste dottrine del Romagnosi ci hanno sviluppata la nozione fondamentale della *società di famiglie*, della *tribù* ridotta a civile e stabile consorzio nel *municipio*. Se poi bramaste vedere come un medesimo *tipo universale* sia stato da' fatti varj variamente modificato, leggete la doppia storia della moderna civiltà pel Guizot. Ivi vedrete prima come nacque il municipio romano (di che anche il nostro Cantù parla eruditamente (1) osserverete poi specialmente nella lez. XLVI, le tre origini dei Comuni in Francia: cioè *trasformazione* del municipio romano, *incremento* delle popolazioni appiè delle rocche baronali, *adunamento* del volgo nelle borgate separate. Ei parla a lungo dei varj effetti che produsse la varietà di origine: ma all' intento mio bastano questi cenni sul doppio elemento *essenziale* ed *accidentale* del primo grado di pubblica società, per dare una idea di applicazione della general teoria, non solo al *comune* ma anche alla *provincia*.

—

(1) *Cantù, Legislazione pag.* 18

CXLII. Poichè è qui nostro intento di conoscere la natura delle varie società che esistono, esaminiamo brevemente qual sia l'essenzial carattere della società *selvaggia*, per cui dalla *barbara* è totalmente distinta.

« Tra *selvaggio* e *barbaro*, dicea l'En« ciclopedia antica, questa è la differenza, « che i primi sono picciole genti disperse « che non vogliono associarsi; mentre i « barbari spesse volte si riuniscono allor « che un capo ne sottomette altri (2). » Io non prenderò a lodare la filosofia di questa definizione; ma accettandone la parte filologica, ne inferirò darsi veramente un divario fra *selvaggio* e *barbaro*, e questo divario, qual che egli sia nella causa interna, mostrarsi al di fuori colla *insociabilità*. Nel che il vocabolario italiano del volgo concorda per naturale istinto coll' enciclopedista francese, giacchè usa *selvatico*, *selvatichezza* per sinonimo di *misantropo*, *insociabilità*. Ma se al volgo bene sta riguardare le apparenze materiali, il filosofo dee cercare le cause interne. Or d'onde muove nel selvaggio l'avversione alla società?

Se voi studiate con attenzione le relazioni dei viaggiatori e specialmente dei missionarj (3), autorità somme in tal materia, due tratti caratteristici troverete continuamente ricordati del *selvaggio*, la sua *ignoranza* relativamente ai beni della società, la *ripugnanza* a qualsivoglia legame. Mente cieca, volontà indomita: ecco ciò che impedisce al selvaggio pur di pensare ad associarsi. E se questi medesimi ostacoli volete fra loro ordinarli, voi vedrete che il primo nasce dal secondo; imperocchè crediam noi che egli non ami certe comodità e ricercatezze del nostro viver sociale? le gradirebbe; ma comprarle a costo di libertà! non *bene pro toto libertas venditur auro*; ecco la formola sociale del selvaggio (4). *Volontà indomita* è dunque il principio della selvatichezza; e siccome la volontà è nell' uomo la facoltà operatrice, tutto lo operar del selvaggio dee saper di quello *indomito* che ne specifica la volontà.

Or notate che *volontà indomita* e *volontà individualizzata* ossia *isolata* sono quasi sinonimi, non potendo l'uomo divenir sociale senza rinunziare mille volte

—

(2) *Encyclopédie méthodique*, V. Sauvages.

(3) *Di missionarj amplissima raccolta abbiamo nelle* lettere edificanti, *e nella lor continuazione* annali della propagaz. della Fede; *di viaggiatori, oltre le raccolte dei viaggi, molte notizie si trovano nell'*universo pittorico *di Venezia*

(4) *Tout Indien se croit indépendant* (*V. Guizot, Civil. Franç.*)

al proprio volere. Vedete dunque che il *non volersi associare* dell' enciclopedista francese nasce dal *non volersi domare*, *non volersi adattare*, o come noi diremmo con linguaggio cattolico *non volersi* MORTIFICARE (LXXXV). E questo vi mostrerà filosoficamente l' intima cagione per cui *sola* la Chiesa cattolica è capace di formar tra selvaggi vero, ampio e progressivo incivilimento: perchè Essa è la *sola* che vada a predicare *e a praticare* la mortificazione. gli altri vanno a predicare i comodi, i vantaggi, i lumi della civiltà europea, e a *praticare* secondo lor predica.

E' ci vuole una buona dose di audacia, per non dire sfrontatezza, a confondere in un medesimo anatema i missionarj cattolici cogli eterodossi, come ha fatto il sig. Royer-Collard: « Ce qu' on observe « partout sans aucune distinction, depuis « les catholiques romains jusqu' aux mé- « thodistes, c' est que la fainéantise, la « corruption, et la débauche, sont les « fruits que les missionaires ont recueillis « de leur prédication (1). » Sicuramente egli non ha mai letto le lettere de' missionarj negli Annali della propagazion della fede (2); altrimenti si sarebbe dato almeno il carico di spiegarci in qual maniera l'ozio, la corruzione, e gli stravizii, abbian formati i martiri del Tonchino e della Cina, i monasteri di vergini nella Oceania, e la civiltà delle isole Gambier: avrebbe dovuto spiegarci come i Metodisti dell'Oregon si lamentino del poco frutto spirituale, lodandosi però del commerciale (nel Cincinnati Telegraph. 7 gennaro 1843): avrebbe dovuto spiegarci qual somiglianza passi tra la vita penosa d' un missionario cattolico e le agiatezze del protestante: avrebbe dovuto in somma confutare da capo a fondo i citati Annali Ma tacerne affatto, ed asserire il contrario *in Francia* dove gli Annali si stampano e si leggono, egli è abusare indegnamente della credulità o pazienza dei lettori, e tradire svergognatamente la propria riputazione. Buon per noi che alla pag 287, preso forse da rimorso di coscienza, ha limitato a' missionarj biblici le sue invettive Ma torniamo alla indipendenza del selvaggio.

Se l' operar del selvaggio tutto dee risentirsi dell' *individualismo* della indomita sua volontà, egli è evidente che la *insociabilità* debb' essere il suo carattere predominante, e che egli non solo *non vuole* associarsi, ma *nè* anche *può associarsi*; perchè la società, il *bene sociale*, si presenta agli occhi suoi come *un male*, come oggetto di avversione. Talchè (permettetemi un paragone a prima vista un poco strano) lo *stato selvaggio* è, rispetto alla società, ciò che la *colpa grave* rispetto allo individuo. Imperocchè dove sia nell' individuo la *gravità* della colpa? nello abbiurare la idea del *vero* bene obbiettivo, e coll' idea ogni capacità di volerlo (184). Or la volontà selvaggia *non può più* amare lo stato sociale, perchè abbiurate le idee di ordine, *il bene* sociale è divenuto per lei *un male*: ella è dunque *indurata nella dissociazione* (3).

Se non che, avvertite che una *totale* cecità di ragione e ostinatezza di volontà non può darsi in uom vivente; e per conseguenza nè anche può darsi una *totale insociabilità*. La *selvatichezza* è dunque graduale: a misura che la mente perde la *idea del bene*, la volontà perderà la tendenza ad ottenerlo, e la società decadrà da tutto ciò che forma la sua perfezione. Or la perfezione sociale consiste nella *unità*, nella *efficacia*, nella *estensione* (LVIII); dunque la società selvaggia quanto più inselvatichisce, tanto più diverrà *sgranellata, inoperosa, ristretta*. Un' adunanza di individui indipendenti, incapace di nulla produrre colla industria sociale, tendente perpetuamente a perire per ozio improvido o per guerre feroci: ecco l' abisso in cui naturalmente trabocca una società inselvatichita; ecco i caratteri che ella riveste a proporzione che va degradandosi.

Degradandosi io dico; giacchè dal fin qui detto apparisce esser lo stato selvaggio uno scadimento dalla luce delle idee sociali, conservate nelle genti incivilite dalla tradizione antica. Imperocchè se uno è il ceppo primitivo dell' uman genere, come dimostra non solo la rivelazione ma anche la storia (4); se a questa società primitiva vennero rivelate le verità sociali come osserva saviamente (5) il Müller; l' abbruti-

---

(1) *Note di Royer Collard a Vattel t.* 3. p. 285 segg

(2) *Annali prop della F. t.* 2, p. 349 *La scienza e la Fede t* 5, p 297

(3) *Il Maistre, di cui è sì proprio lo schizzare, quasi senza avvedersene, lampi di verità profondissime, accenna (nelle veglie di Pietroburgo) lo stato selvaggio dover nascere da qualche* gravissima colpa sociale. *Quanto vedea retto!*

(4) *V. Cantù, St. univ.*

(5) « *I più antichi fra i popoli e, sotto « certi riguardi, non punto incivili, ebbero « rette idee sulla Divinità, sull' universo, « sull' immortalità, ed anche sul movimento « degli astri; mentre erano ignari di tutte « le arti onde ai dì nostri si rende più dilettosa la vita » Dal che egli poscia inferisce che « il nostro spirito abbia ricevuto « dalla immediata istruzione di un Essere « più sublime. . certe indispensabili attitudini e idee, alle quali per sè medesimo « egli non avrebbe potuto spingersi di leg*

mento del selvaggio è un *decadimento*: e ne fanno ormai indubitata fede le scoperte dei portentosi monumenti americani (1). Dal che si vede che invece di contare i milioni di secoli, ed ammirare, come sogliono taluni, il grado di civiltà a cui seppero *alzarsi* certi popoli selvaggi, dovrebbero compiangersi i passi retrogradi e la celerità con cui già sì basso *eran caduti* (LXXII).

Dal fin qui detto potrem trarre dello stato selvaggio la seguente definizione: lo stato selvaggio è lo scadimento della perfezione sociale prodotto dalla avversione di volontà indomita all' ordine sociale. La prova di nostra asserzione fu per noi dedotta filologicamente dal senso della parola; storicamente dalle relazioni dei viaggiatori; filosoficamente dalla natura della volontà e della società. Il Gioberti nello ammirabile capo 3 della sua Introduzione allo studio della filosofia lo dimostra a priori considerando il Vero, o, come egli dice, l' Idea qual principio di ogni civiltà: dal che inferisce che la Chiesa propagatrice del Vero è la vera incivilitrice del selvaggio (2).

Molto diverso da questo è lo stato di *barbarie*. *Barbaro* suol dirsi colui cui manca la *coltura*, vale a dire quel lustro accidentale di che la società civile a poco a poco naturalmente si abbella; ma non include per noi la idea di quella *morte sociale* e *morale* che forma il carattere della *selvatichezza*. *Barbarie* e *selvatichezza* sono dunque amendue contrapposte a *civiltà*: ma la *barbarie* vi si contrappone come il *principio* al *fine*, la *selvatichezza* come la *distruzione* alla *esistenza*: la barbarie passa *naturalmente* per varj gradi a perfezione di coltura, perchè conserva i principj di ordine morale tendenti a svilupparsi; la selvatichezza tende *naturalmente* a decadere, perchè ha stabilito il principio del disordine e della dissociazione, che è la inflessibilità individuale (424 segg).

Dal quale paragone si vede 1 che la società potè sorgere da barbarie a coltura, ma non avria potuto arrivare da selvatichezza a civiltà: 2. che le nazioni germaniche da noi dette *barbare*, perchè, dalla civiltà romana e dalla religione tornate a viver morale, ripigliarono la carriera ascendente verso la civiltà odierna, non erano forse men selvaggie degli indigeni americani Ed infatti il Guizot ne dimostra, come dicemmo altrove (1630), perfettissima la somiglianza, ed anche in appresso a quesì rimasero somigliantissimi tutti quei barbari che non poterono fissarsi sul nostro suolo, come i Tartari di Gengiskan, e gli Unni di Attila, che non ricevettero dal popoli devastati i principj morali della sociale esistenza. Ma le regioni germaniche ridestate a moralità dalle influenze Cristiano-romane, ebbero presso noi nome non di *selvagge* ma di *barbare*, perchè ripresero le vie della civiltà.

Dalla idea che abbiam dato della *selvatichezza* deduciamo quale esser debbavi la forma della società, e la troveremo in teoria quella appunto che il fatto ce la dimostra. L'uomo non potrebbe perpetuarsi senza società domestica; dee dunque fra selvaggi serbarsi un avanzo di tal società. Ma poichè volontà *indomabile* la rende *moralmente* impossibile, dovrà la società domestica ridursi a pura unione materiale e durare sol tanto tempo, quanto dura *la forza* nel capo che la formò; dunque per la donna schiavitù perpetua, pei figli finchè non giungano a virilità. Allora, quando fra popoli colti relazioni novelle formerebbero società pubblica, fra selvaggi la famiglia dovrà disciogliersi, e correndo per le foreste in cerca del vitto quotidiano, ogni suo membro si rimarrà in quella indipendenza che rompe ogni legame sociale.

Ma questa è la condizione dei *selvaggi* più decaduti ed abbrutiti, cioè più *selvaggi*. Or supponete che alcuni principj sociali si sieno conservati per tradizione, che una *teocrazia* di indovini, o una superstizione ignorante vegli a serbarne le traccie, potrà nascere un'ombra di società pubblica: ma quale? Ogni società (337) dee svilupparsi dalla combinazione di due elementi, uno astratto ossia la *socialità*, l' altro concreto cho può essere *dover naturale* o *dritto* o *bisogno*: datemi la più rozza idea della *socialità*, e il più grossolano fra gli elementi concreti, il *bisogno*, ed avrete gli elementi della società *selvaggia*. Incapace di sorgere alla idea di *identità di natura* come fonte di *socialità* (319), il selvaggio rispet-

—

« *gieri: quello all'* opposto *che risguarda* « *l' uso delle corporali attitudini gli fu la* « *sciato per esercizio delle sue forze intel-* « *lettuali* ». (*Stor. univ t. I*, p. 16). *Il Gioberti poi nella sua Introduzione allo studio della filosofia dimostra con metafisica evidenza la necessità di questa rivelazione primitiva*

(1) « *Produzioni di razze anteriori a qualunque delle tuttora esistenti. Ma in qual modo una razza più incivilita fosse forzata a cedere il campo . è cosa difficile comprendersi* ». *Così l' Enciclopedia italiana* (*V.* America) *Ma a dir vero io non veggo in ciò gran difficoltà; se l'uomo abbandonato da lume superno tende ad inselvatichire, per spiegare l' America selvaggia succeduta alla colta, non occorrono razze diverse: dovette* inselvatichire *perchè* isolata

(2) *T I, pag* 296: *il Sig. Royer-Collard ben farebbe se lo leggesse da capo a fondo. V. anche ivi pag* 402 *e* 438.

terà la *identità di razza*; ed osserverà verso le tribù consanguinee quei dritti di umanità, che rispetto ad ogni straniero calpesterebbe: ed ecco l'idea della *nazione* selvaggia. Incapace di governarsi per *dover naturale* o per *dritto*, egli sarà invitato ad associarsi per *bisogno* or di sostentamento or di difesa. Esisterà dunque per lui una *società nazionale*, creata senza unità di ordine dalla naturale propagazione materiale, ed un *governo* formato, senza idea d'autorità, dal bisogno, è durevole quanto il bisogno medesimo. Leggete il racconto dei viaggiatori citati, o il quadro sinottico che ne trae il Guizot, e vedrete questi tratti sociali perpetuamente disegnati nel fatto *(1)*.

Ricordiamo per altro nuovamente: questa idea di società selvaggia può graduarsi variamente, secondo che un popolo decadente o va scostandosi dalla origine della tradizione primitiva, o torna ad imbeversi dei principj sociali recatigli da altre genti incivilite. Non sia dunque meraviglia se di ogni forma sociale troverem qualche traccia or fra i Negri affricani, or fra gli Americani indigeni (2): pochi possono giugnere ad obbliare talmente ogni idea primitiva, che nulla più ne rimanga, e se talora vi giungono, debbono necessariamente perire; e chi sa quante di quelle sciagurate tribù, anzi che dall'invasore europeo, furono tratte a perdizione dalla mancanza di principj sociali! « Lo stato selvatico, se fosse « perfetto, importerebbe l'estinzione asso« luta della Idea, e la morte dell'inge« gno (3). »

CXLIII. Svilupperemo con qualche maggior precisione questo leggiero schizzo della società feudale che tanta parte ebbe nella politica dell'Europa moderna, nella quale oggidì ancora se ne conservano i titoli, se ne risentono le influenze; considerandola nella sua origine, nella sua costituzione, e negli effetti che lo stato feudale dovette naturalmente produrre. Chi bramasse intorno a queste idee qualche schiarimento lo troverà nel già citato Guizot, il quale, non senza molti errori, parmi averci dato un bell'esempio del come debba lo storico *studiare la società nei fatti anteriori (444)*, per ben comprenderne lo stato, i doveri, i dritti. Daremo un cenno per ultimo sul s. Impero, che fu il centro ove la repubblica feudale si annodò in sociale unità.

Se il bisogno di difesa, o la smania guerresca consueta fra barbari, raduni i primi elementi di una società; questi individui liberi, formeranno qui una società *volontaria*, uguale in origine, ma *tendente a* divenire monarchica nel capo ed aristocratica negli ufficiali *(549)*. Suppognamo che pei successi militari cresca il primo drappello, quali saranno le conseguenze? Il Guizot ce le dimostra (4) nelle turme guerriere dei Germani. Nella prima origine i guerrieri furono poco men che uguali, e tutta la disuguaglianza che pur vi si potea ravvisare, tutta si riduceva alle doti personali, da cui *potea nascere* una *futura* superiorità elettiva, ma non nascea *di presente* verun dritto al comando (477 *e* 625). Questa uguaglianza era sospesa in guerra dal bisogno di unità nelle operazioni; ma durava negli animi per rivivere in tutta quasi la forza al termine della spedizione. Allora i principali guerrieri dovean dividersi la conquista; e siccome ciascuno di essi avea sotto di sè molti subordinati volontarj, epperò poco men che uguali a sè, così a ciascuno di essi potea toccare in premio una parte della prima divisione, sotto quelle condizioni, più o meno onerose, che il primo possessore volesse annettervi. Ma, osserva quel dotto A., fra guerrieri avvezzi a cercar venture in guerra, molti dovean preferire il vivere al desco del lor condottiero, liberi dalla molestia del coltivare e difendere terre proprie; nè potean prevedere il divario di condizione che sorgerebbe poscia colla civiltà fra i possidenti e i loro commensali.

Quindi nacque, come nascer dovea, una

---

(1) *Molto si accosta a questa costituzione la quasi selvaggia nazione degli Afgani, secondo la relazione della Enciclopedia italiana (T. I, pag. 324 e 325). « Tutta la nazione è divisa in tribù che continuano a non mescolarsi fra esse, ciascuna sotto il proprio peculiare governo con poco intervento del potere reale. Il reggimento interno delle tribù è a comune; dividonsi in separate comunità, ed ognuna ha il suo capo o can, scelto dalla più antica famiglia. Talvolta vien nominato e destituito dal re a suo beneplacito, e sostituito da un parente del monarca. In ambi i casi hassi riguardo al dritto di primogenitura, ma molto più all'età, all'esperienza ed al carattere: il quale ordine variabile di successioni cagiona brighe, dissensioni, e contese frequenti. I can amministrano la giustizia, ma di raro senza la concorrenza di un consiglio dei capi di famiglia. Le comunità sono eminentemente esclusive e spesso in lite l'una con l'altra. Pare che sieno poco attaccate al loro capo, ma fortissimamente alle tribù loro. Sommamente gelosi d'ogni intervento, lo spirito repubblicano preservò il paese dal degenerare nel solito dispotismo orientale. »*

(2) *V. Enciclopedia Italiana, V.* Affrica e America.

(3) *Gioberti, Introduz. allo studio della filosof T. I, p.* 271.

(4) *Civil. Franç. lez.* 8, 31 *e* 32 *e segg*

quadruplica distinziona suprema di classi subordinate: i condottiari primarj, i lor vassalli possidenti, i liberi non possidenti, i servi o sudditi conquistati. I primi doveano essere fra loro poco men che indipendenti, più o meno secondo le abitudini della nazione d'onde eran partiti; giacchè varie forme di governo poteano avere, ed ebbero veramente, i varj popoli dai quali si raccoglieano le *turme guerriere*. I secondi eran legati dalle condizioni del *feudo* ricevuto, le quali si riduceano per lo più a sussidj guerreschi; ma godean frattanto nelle proprie terre ogni potere sovrano, e lo amministravano vivendo isolati nei proprj castelli. I non possidenti, più liberi *in dritto*, ma *in fatto* più dipendenti pel *bisogno* di sostentamento, decaddero ben presto dalla quasi uguaglianza col loro capo, poichè questi nella pace ebbe *men bisogno* dell'opera loro; e trovaronsi ridotti alla condizione di sudditi (628). I conquistati, posti dalla guerra a discrezione dei vincitori, ne ebbero più o men tollerabile il destino, secondo che coi meriti personali seppero più o meno rendersi a lor necessarj. In Francia, in Italia, in Ispagna la civiltà cristiana e le memorie della grandezza romana diedero gran preponderanza morale ai vinti; e questo fatto speciale fu occasione di gran diversità di risultamento fra le invasioni occidentali e le orientali; nelle quali ultime i vinti, poco men rozzi talvolta dei lor vincitori, esercitarono sopra essi minor influenza.

La costituzione naturale della *turma guerriera* divenuta società pubblica, sarà dunque un sistema aristocratico di governo *quasi federativo*: giacchè ciascuno dei possidenti essendo poco men che *sovrano ereditario* nelle sue terre, il governo supremo dovrà riguardare ogni feudo come una pubblica società per sè esistente; e le sue leggi dovranno risultare dal *consenso* degli associati (521 629) sotto la maggiore o minor influenza dell'elemento monarchico, e della subordinazione graduata fra i varj feudatarj.

Gli effetti naturali di questa costituzione saranno 1. la divisione della nazione in mille società isolate: 2. il progresso della vita domestica e l'indebolimento dei sensi nazionali (5 e 7): 3. la mancanza di governo centrale e per conseguenza la prepotenza dei signori: 4. le guerre intestine, effetto naturale di *Protarchia* imperfetta (1377): 5 la relazione degli oppressi e la loro riunione in *comuni* (769).

Ella è questa la idea dataci dal Guizot della società feudale, che egli considera come lo sviluppamento della *turma guerriera* in società pubblica, sotto l'influenza di molti altri elementi anteriori secondarj. Senza farci mallevadori di quanto egli asserisce ed inferisce, ci basta aver dato qualche cenno su questa forma di reggimento, elemento sì importante della civiltà europea, che fu oggetto di tante declamazioni in lode e in biasimo.

Anche fuor d'Europa si trova qualche idea di governo feudale: il De Réal ce la mostra al Giappone (1), il Cantù alle Indie (2): le satrapie persiane e la divisione dell'impero di Alessandro M. si accostano in qualche parte alla organizzazione feudale « Una specie di feudalità costituita « dalla eredità delle grandi cariche e del « reggimenti provinciali sussiste in altre « contrade, quali gli stati Jolofi, e forse « presso i Molua (3). »

Ma tutte queste feudalità abortive mancano di quell'elemento vitale con cui dal Cristianesimo venne assodata ed animata la feudalità europea, che ne divenne un portento di progresso se si paragoni alla epoca precedente, e un germe fecondissimo se mirisi come preparativo di novella civiltà

E tanto basti della feudalità. Questa sarebbe stata difettosa troppo, sperperata come ella vivea nelle sue terre, se la cattolica unità non l'avesse collegata. Ma la unità cattolica ha per organo visibile la gerarchìa, a cui troppo mal si addice maneggiar le armi: eppure senza armi ed eserciti non è dritto che basti a contener nell'ordine gli animi, specialmente se fieri per nascita e altieri per grandezza a potere. La Gerarchia cristiana dovette dunque formare un centro di unità materiale, capace col predominio della forza di assicurar l'ordine dalle renitenze dei riottosi, e dagli assalti degli infedeli (1217 1490). Or ecco qual fu la funzione del S. Impero e dell'Imperadore che lo reggea.

So ben io che tutt'altra idea se ne formarono nel medio evo i legisti e gli adulatori imperiali; i quali aggiudicavano al lor signore, come a successore dei Cesari, tutto ciò che appartenne un tempo all'imperatore di Roma pagana (4): e in questo senso ragionevolmente il Gioberti vilipende l'Impero e per la sua pretesa origine dalla tirannia di Cesare e per le malefiche influenze che esercitò sulla cristianità (5). Ma se consultiamo le autorità non venali, o i fatti originarj, o la natura delle cose, tutto ci dimostrerà che il S Impero non altro ereditava dall'Impero pagano fuorchè una certa confusa idea di potere centrale o supremo fra le nazioni:

---

(1) *Science du gouvern. T. I, pag.* 401.

(2) *Stor. univ. T.* 2, *pag* 176

(3) *Enciclopedia italiana*, *V.* Affrica *pag* 355.

(4) *Di che può vedersi il Grozio I. B. et P L.* 2, *c* 21, § 13

(5) *Introduz*

ma il fine, nota caratteristica di ogni società (442), lo aveva tutto dal Cristianesimo.

Fra le autorità moltissime che citar si potrebbono, basti l'autor dell'opuscolo *de regimine principum* (1) tanto più degno di essere consultato, quanto meglio di certi moderni conoscea l'epoca in cui vivea. Or egli chiaramente ne dice che l'Impero fra i cristiani « ad exequendum regimen fidelium secundum mandatum Summi Pontificis ordinatur, ut merito dici possint « ipsorum executores esse cooperatores « Dei ad gubernandum populum christianum » (De regimine principum l. III, c. 17). E poco appresso al capo 19 dimostra come da Leone VII fu chiamato in sussidio Ottone I; e poscia da Gregorio V furono stabiliti i principi elettori ed ordinate le cose *pro bono statu universalis Ecclesiae*, a cui dee provvedere il Vicario di Cristo.

Non moltiplichiamo qui citazioni perchè i moderni eruditi tedeschi quasi tutti a noi consuonano, come può vedersi in un articolo degli Annali di scienze religiose (t. 1, p. 267 e seg), ove fra le altre cose si dice che l'essenza del sistema feudale, secondo Eichorn, era costituita su questo principio, che i due poteri sono affidati al Papa come a Vicario di Cristo e capo visibile della Chiesa; da esso lui poi e sotto la direzione di lui l'Imperatore possiede la temporale autorità.

Altrettanto può vedersi in molti passi della vita d'Innocenzo III per Federico Hurter, e nell'introduzione premessavi dal traduttore, il quale ripete ciò che da molti altri vien detto: essere impossibile scriver la storia del medio evo se non si comprende questa gran verità, l'*impero esser sussidiario alla Chiesa*. Ma basti delle autorità.

Se poi consultate i fatti originarj, base di ogni costituzione sociale (444 segg.), Carlo M. diviene imperator d'occidente perchè si fa protettor della Chiesa; e a titolo di protettori vengono incoronati dopo di lui i Cesari successori dal Gerarca supremo. Il qual fatto se fosse stato avvertito dai declamatori imperiali, li avria desti a vergogna quando pretendeano togliere al Papi ogni dritto sul lor Signore, confondendo la quistione della influenza pontificia sui sovrani con quella della influenza sullo imperatore: quasi che l'imperatore altro non fosse che un sovrano qualunque, ma più potente. La prima quistione è propriamente una quistione di puro dritto pubblico naturale, e si riduce a stabilire qual ordine debba regnare fra il potere spirituale ed il temporale: la seconda è una quistione che appartiene all'ordine anche privato, che in termini generali può così enunciarsi—una persona (fisica o morale) quando si trova in bisogno, può ella implorar ajuto da cui vuole? ovvero può un uom potente violentarla, ad accettare da lui soccorsi quando e come glieli vuol dare? — Questa diversità delle due quistioni si mostra ad evidenza se riflettasi che ordinariamente i sovrani deposti dall'Impero serbavano il retaggio degli stati aviti, la cui perdita era riguardata sotto tutt'altro aspetto. I fatti dunque ci mostrano che l'Impero cristiano era tutt'altro che il Romano; era un centro materiale della Cristianità (1440).

Della quale istituzione la natura delle cose ci rende, come è detto, adequata ragione. Perocchè la Cristianità essendo etnarchia, abbisogna di una autorità (1364) cui sia congiunta la forza delle armi: la quale essendo disdicevole troppo al Gerarca supremo, egli dovrà sempre usare la mano di qualche forte che combatta per la Chiesa, o soffrir la violenza di figli ribelli e di nazioni nemiche. Quando tra Cattolici, scarsi o di braccio o di cuore, niun potente ritrovasi in cui si concentri l'azione della cristianità; il Vicario di Cristo, ridotto a lanciare protesti inutili o censure schernite, non può proteggere le chiese malmenate da tiranni se non con esortazioni e preghiera: e queste armi anche sole bastarono più volte a paralizzar gli eserciti ed annientar i tiranni (2) Ma quando una fede generosa divenne animatrice sociale di nazioni potenti, allora fu naturale, che il Vicario di Cristo adoprasse in lor favore i dritti del suo primato paterno, anche con protezione materiale; armonizzando in un centro, o monarchico come l'impero, o poliarchico come certe crociate, le forze temporali della Cristianità (1487 1494). E se queste idee, come sono dettato di natura, così fossero ricevute in politica, non vedremmo, oggidì ancora, alle due estremità di Europa lo Scisma e l'Empietà trionfanti calpestare i cadaveri dei martiri, o vantare l'apostasia dei codardi.

CXLIV Io dovrei qui dare una idea di questi *governi rappresentativi*, per chiarire anche rispetto ad essi le applicazioni di nostre teorie. Ma quanto è difficile parlare

—

(1) *Fra le op. di s. Tomm opusc. XX.*

(2) *Il ch. Porporato Card. Pacca fa notare in tal proposito la bestemmia dello scomunicato Napoleone punita dai geli di Russia (Memorie ec.). Il giornale, la scienza e la fede (T. V, pag 146) rammenta un colloquio fra il sommo Pontefice Gregorio XVI f r e la figlia dell'Imperator di Russia: ed il Giornale delle due Sicilie (maggio 1843) un detto di O' Connel riguardo ad Espartero*

con quella imparzialità che a filosofo conviene, in un tempo in cui se ne disputa con accanimento sì irreconciliabile! Leggete il Montesquieu col suoi *copisti* moderni Macarel, Weiss ec.; leggete il Cousin coi suoi scolari eclettici; vi presentano non delle analisi filosofiche, ma del panegirici Gli scrittori monarchici e i Sansimonisti ve ne daranno all' opposto censure sì amare che appena parrà lecito un tal governo (1) In questo urto fragoroso saremmo tentati di lasciar la penna: ma la coscienza intima di personale imparzialità e la astrattezza di nostre teorie, ci sembrano guarentirci dal sospetti di chi non vuol malignare, epperò ci confortano a non lasciar tal lacuna Accenneremo dunque brevemente che cosa è, e quali condizioni esige il governo rappresentativo?

Suol dirsi *rappresentativo* un governo il cui organismo sia *tale* che tutti i cittadini possano far rappresentare da deputati i loro bisogni e voleri. Ma questa definizione *nominale* renderebbe quasi impossibile un governo veramente *rappresentativo*, giacchè *realmente* i soli elettori vengono rappresentati. Converrebbe dunque che tutti i cittadini fossero almeno elettori (2) il che è moralmente impossibile. Men difficile sarebbe che fossero *elettori* epperò *rappresentati*, almeno i capi di famiglia: ma gli inconvenienti, che nel numero ancor si ravvisano, fa che ogni costituzione limiti or più or meno il numero, colle condizioni che ella richiede. Dal che risulta che la nominal definizione verace del governo rappresentativo è—un governo ove una poliarchia, troppo numerosa per operare da sè stessa, opera per via di rappresentanti, guidando pel loro mezzo la persona investita del potere esecutivo—.

Siccome però questa forma di governi *nei tempi moderni* è nata dalle rivoluzioni operate col principio del patto sociale, ed i suoi fondatori per essere coerenti, erano astretti ad ammettere la uguaglianza politica individuale di *tutti* i cittadini e per conseguenza il loro dritto a potersi fare ascoltare, anche in materie politiche; così si supplì al difetto di *universalità* nella *reale* rappresentanza coll' accordare a ciascuno il dritto or di *stampa*, or di *petizione*, or di *associazione* ec, sperando così di rendere realmente a tutti accessibile quel tribunale, da cui può dipendere la sua quiete nel possesso del proprj diritti.

---

(1) *Può vedersi a questo proposito oltre la Doctrine de s. Simon I annee pag.* 103, *il* Globe 28 8*bre* 1831

(2) *Abbiamo accennato altrove che in Francia su 30 milioni di abitanti non vi ha che* 200*mila elettori in circa*

Siccome poi si osservò che la influenza della moltitudine tende *per sè* a mobilità turbolenta (1630), si studiò l'arte di combinar nel governo altri elementi di tendenza stabile, sperando di neutralizzare colla loro opposizione la mobilità dell' elemento democratico: ed ecco la base della camera *alta* opposta alla camera dei comuni Dando un predominio politico ad una classe benestante, si ottiene stabilità (1608), giacchè *chi sta bene non si muove*; e la stabilità cresce se il predominio e il *ben-essere* divenga ereditario

Finalmente siccome l' opposizione del *mobile* e dello *stabile* altro non sarebbe che una perpetua guerra politica, si aggiunse un potere *unificante* nel sovrano, che fu detto *monarca* o *re*; a cui si volle conservare un primato inviolabile Ma siccome questa inviolabilità potrebbe renderlo audace a tutto attentare, gli si inceppò il potere in mano di *ministri responsabili*, colla speranza che questi mai non firmeranno un ordine che possa compromettersi

Questa parmi la sostanza de' così detti governi *rappresentativi*, ove le varietà possono moltiplicarsi indefinitamente. Tra queste una delle più importanti è la separazione del poter giudiziario dall'esecutivo; la quale togliendo al Principe il dritto di giudicare, gli toglie uno dei grandi mezzi di efficacia sociale (1108), ma insieme, ed appunto per questo, uno dei mezzi di opporsi alla legge ed al dritto.

Data questa idea intorno allo scopo *ideale* ed allo stato *reale* del governo rappresentativo, tre quesiti ci si offrono: 1. Lo stato *reale* è egli *legittimo*? 2. Lo stato reale ottiene egli scopo *ideale?* 3 Lo scopo *ideale* è egli *possibile*?

Rispondiamo brevemente al 1. Nulla ripugna in astratto che tutti i padri di famiglia abbiano il dritto di essere a parte del governo politico; anzi in uno stato, ove *di fatto* siano mancati tutti i poteri superiori, i padri di famiglia sono le supreme autorità, e il loro consenso forma legge poliarchica (698 521). In astratto dunque il governo costituzionale non involge alcuna ripugnanza morale. In concreto poi allora sarà legittimo, quando i dritti dei governanti superiori saranno legittimamente cessati: nel qual caso i padri di famiglia o capi di casa, essendo fra loro uguali individualmente (620) ed indipendenti, è naturale che vorranno salvare quanto possono codesta indipendenza (625 segg.). Onde, se si trovi un mezzo per salvarla senza perdere i vantaggi sociali, essi potranno legittimamente adoprarlo

Ma quello adoprato nel governo rappresentativo odierno ottiene egli realmente lo scopo? Ecco il 2. quesito, a cui il Romagnosi risponde negativamente (3), mostran-

---

(3) *Istit. di civile filos. L. VI e VII spe-*

do che la divisione dei poteri è rovina dello stato, e che debbonsi piuttosto dividere le funzioni legislative, ridotte per lui a *proposta discussione deliberazione sanziona promulgazione* (1). L' Ahrens è lontanissimo dalla precisione e chiarezza del Pubblicista pavese, ma è con lui d'accordo nella sentenza contro le forme odierne (2). Leggane chi vuole le ragioni, e giudichi di quanto valore elle sieno: certamente esse hanno almeno il merito della imparzialità, giacchè quei due autori non sono *monarchici*, anzi bramano un governo rappresentativo, ma diverso da quei d'oggidì: i quali, secondo essi, non ottengono lo intento di far realmente rappresentare il popolo coi suo volere e coi suoi bisogni. Ma si otterrebbe egli codesto intento colle forme da loro stessi proposte? Crediamo impossibile in tali materie il dare un giudizio, finchè non avrà parlato la esperienza: quanti anni sono che si spacciano progetti e promesse; e, senza altra cautela che le pure teorie, si scortica, si sacrifica la società, assicurandole un meglio futuro! e il *galvanismo* dei pubblicisti mai non supplisce alla perduta vitalità. Lasciando dunque ad altri il sentenziare sulle idee dei Romagnosi e dell' Ahrens, passiamo al 3. quesito. È egli possibile formar un governo ove realmente tutti i capi di famiglia influiscano *egualmente* per effetto del meccanismo politico, secondo i dritti di rigorosa giustizia? La influenza reale, cioè *di fatto*, è un *potere di fatto*: or il potere di fatto è fra gli uomini naturalmente disuguale (355): dunque la influenza *reale* dei capi casa sempre sarà disuguale. Frattanto essi sono uguali in dritto per ipotesi: dunque *la rigorosa giustizia* nella influenza sociale non può ottenersi col giuoco e contrasto delle *sole* forze, ma sempre dovrà ripetersi dalla volontà *onesta* degli individui. Coloro dunque che sperano la social perfezione coi *soli* mezzi politici, sperano indarno: ed infatti Bentham, Ahrens e mille altri autori non sospetti vi dicono che « le forme di governo non hanno la « importanza assegnata loro nei tempi mo« derni » (3). Vano sarebbe il replicare che la maggior influenza di certuni può compensarsi col numero, cogli interessi ec.: dopo tutti i compensi, i contrasti, le remore, sempre dovrà esistere disuguaglianza nei risultati, giacchè questi dipendono dalle disuguaglianze degli individui, e l'individualità non può essere contemplata dalla legge, nè regolata.

Ma lo stesso principio antropologico per cui ci vien mostrata impossibile la *reale* perfezione di un governo rappresentativo, ci dimostra sotto quali condizioni si può avvicinarsi a tal perfezione Imperocchè dall'un canto essendo certo che la influenza dei più valenti è la cagione dello squilibrio, tanto diverrà più *reale* il sistema di un governo rappresentativo, quanto saranno realmente più uguali le forze delle famiglie associate. La massima uguaglianza *possibile* delle famiglie sarà dunque la prima condizione di tal *perfezione reale*. Dall'altro canto la *prevalente influenza* potendo (1609) esser guidata dalla *onestà di coscienza* in modo che, lungi dal sostenere gl'interessi privati, li sacrifichi al pubblico; ne siegue che tanto diverrà più *reale* la perfezione del governo rappresentativo, quanto maggior predominio vi otterrà *la coscienza* Dunque dare massima efficacia ai principj di onestà è il mezzo *primario* per render *reale* l'intento del governo rappresentativo E dissi *primario*, perchè la volontà è il supremo agente nell' uom ragionevole (48 segg).

Uguaglianza *reale*, onestà pratica: ecco dunque le prime condizioni di questa forma di governo, se vuolsi condurla con qualche perfezione all' intento del *rappresentar fedelmente* (4). Coloro che non credono possibile la onestà *pratica*, si persuadano per dunque che i lor governi rappresentativi mai non *rappresenteranno* se non i ricchi, i potenti, i quali avrebbero minor bisogno di essere rappresentati (554 1100). Coloro poi che, appoggiati alle forze soprannaturali del cristianesimo, comprendono essere *possibile* il *pratico* regno della onestà, adoprino ogni arte a *metterla in atto* Allora sarà men difficile una *vera* rappresentanza nazionale; e, se sia nata sotto gli auspicj di rigorosa giustizia (552), potrà formare la felicità di un popolo; se non colla solidità di *unità* monarchica, col vantaggio almeno della verace *popolarità* (1238).

CXLV. Dal che ciascun può vedere quanto debba riuscire imperfetta e barbara la scienza civile degli utilitarj, che tutta si riduce allo *individualismo*, vale a dire, al principio dissociante. Il Romagnosi sul principio del libro VII, intorno alla Filosofia del dritto civile (5) pronunzia fran-

---

cialmente a pag. 544 segg. e 560 segg. e 620 segg

(1) *Ivi*, *pag* 588

(2) *Filos del dritto pag* 351, *nota (1)*

(3) *Ahrens*, *l c*, *p* 657

(4) *Queste due condizioni vengono riconosciute anche dagli scrittori materialisti, almeno implicitamente, quando ci dicono che il governo rappresentativo non è proprio se non di popoli* adulti nello incivilimento *Questo include* onestà di animo, e coltura di mente; *la prima fa che i prevalenti non soprusano; la seconda, che la prevalenza si diminuisce.*

(5) *Pag.* 535

ramente che « l'*individualità è sempre* « *prevalente nella socialità* Ma siccome la « socialità esige di transigere con altri, « così il punto della transazione sta fuori « dell'individuo La scienza dunque detto « organismo politico non è che quella della « moderazione vitale degli stati, *risultante* « *dal meccanismo della forza* pubblica pre- « ordinata » E così veramente dee pensarla ogni utilitario; un governo è per lui *un meccanismo* ove si fa ogni arte per mettere in contrasto le forze, e trarre lo effetto dalla lor collisione Ma così non suole operar la natura (1555 1556 1557 in fine): onde chi ammette nella società come *principalissima causa la natura* (nel che il Romagnosi sente con noi) comprenderà dovervi essere nell' uomo un principio di socialità, che lo invita all'ordine sociale senza altro *interesse* che il bene di giustizia e di ordine (319); bene sconosciuto agli utilitarj (818).

Se non che nascendo la società da due principj (313 segg.), uno dei quali include qualche *fatto umano*, è naturale (732) che anche l'individuo agente vi abbia la sua parte, *subordinatamente* alla natura: e che, se l' *individualismo*, invigorito per la corruzione presente, acquisti predominio sulla voce di natura che invita l'uomo a sociale onestà (347), allora il governo diventa più *meccanismo di contrasto*, che *ordinamento di spontanea tendenza* (1240): ma questo è lo stato morboso della società naturale; dal quale il Cristiano è più o meno guarito, secondo che più o meno conformasi al dettato della *autorità* di Cristo, perpetuata visibilmente negli apostoli e lor successori (1420 segg), la quale lo porta a civiltà verace e gliela rende possibile.

Queste osservazioni vi spiegheranno filosoficamente due *fatti*, il *repubblicanismo* dei miscredenti, e il preteso *assolutismo* dei cattolici. Voi vedete in 1. luogo come discorrano logicamente *secondo lor principj* i miscredenti, quando generalmente asseriscono ogni governo legittimo dover essere *poliarchico* (525 529 LXXXI). Non ammettendo essi la *forza* medicatrice della corruzione umana, la *forza* della fede e della grazia, così debbono naturalmente discorrerla; « Ogni *giusto* governo deve operare a bene del popolo: or ogni governo assoluto, *animato dall'individualismo*, opera naturalmente pel bene suo proprio: dunque ogni governo assoluto è naturalmente *ingiusto* (nel sistema dei miscredenti) ». Questo raziocinio è il sunto della nota apposta dal Romagnosi al § 4 del libro VII delle sue *Istituzioni di civile filosofia* (1): e, sia detto a sua lode, egli parla qui con sincerità uguale alla sua logica; egli elimina francamente la magia dei vocaboli; protesta che i Francesi, volendo conservare la parola *monarchia*, furono strascinati ad *illusioni*, per cui *vollero porre insieme cose incompatibili*; e che ogni governo cautelato può chiamarsi a vostro talento o monarchia o repubblica.

Nelle quali sue speculazioni egli è ragionatore eccellente ma pessimo moralista, poichè parte dal principio che l' *individualità è sempre prevalente nella società*. Un savio moralista che ravvisa nell' ordine un bene *proprio* della natura umana poichè questa è *ragionevole*, ravvisa per conseguenza in essa una tendenza *naturale* a questo bene (317); tendenza intima, prodotta dalla indole natia, anche prescindendo da ogni *interesse* e da ogni *contrasto*: un vero cattolico poi, oltre la natural tendenza all' ordine, trova nella fede ragioni, nella grazia vigore per operare a ben comune abbandonando i proprii interessi materiali. Quindi, senza rinunziare ai vantaggio degli *interessi* e dei *contrasti*, ajuto *secondario* richiesto dalla parte concreta degli elementi sociali, pure appoggia i suoi raziocinii anche e principalmente sulla natia tendenza all' ordine, fomentandolo colla energia della fede e della pietà cristiana. Onde al raziocinio del Romagnosi ei contrappone il seguente:— Ogni giusto governo deve operare per bene del popolo: or ogni governo animato da sensi di giustizia e confortato dalla fede e pietà cristiana, può e suole operare per bene del popolo, dunque ogni governo può e suole, animato da questi sensi, esser giusto—. Dal che inferirà che tal governante abbisogna piuttosto di mezzi a conoscere il vero ben comune, anzi che di freno che gli vieti il calpestarlo.

Ed ecco la spiegazione del 2. fatto di cui dicea poc'anzi, vale a dire di quella indifferenza per le forme governative per cui i cattolici vengono tacciati di favorire i governi assoluti. Falso, falsissimo: il cristiano non favorisce se non i governi *legittimi* (552): ma siccome non esclude dalla legittimità *ogni* governo assoluto, come gli escludono i miscredenti, così da costoro ei vien tacciato di *assolutismo*, di *servilità*.

CXLVI *Supplimento alla Parte IV, pagina 369 in principio*. La cognizione necessaria ad operare non è compiuta col solo *informarsi*, giacchè le informazioni possono riuscir fallaci. L' individuo adopera a sceverar le false dalle vere un qualche criterio; e l' esserne ben dotato è uno de' maggiori pregi che possano perfezionarne la mente. L' autorità dovrà avere essa pure il suo *criterio*; e poichè essa è un potere *sociale personificato* nel Superiore, potrà aver due principii da cui risulti il criterio medesimo: cioè la *prudenza* perso-

—

(1) *Opere postume T IV*, ediz di Firenze pag 560 e segg

nale e la *discussione*. Della prima abbiam dato già un cenno (1068): la seconda è propriamente l' ultimo atto del *poter deliberativo*, tendente a dare alla sua cognizione quella massima verità e sicurezza, che può aversi fra uomini. Essa rende *sociale* ed esterna quella operazione che ogni individuo esercita nel *deliberare* ed eleggere internamente (63 70).

Questa *discussione* ne' governi poliarchici è una naturale conseguenza della forma sociale, il cui sovrano è il consenso (521): ma non per questo è esclusa dal governo monarchico; il grande scopo de' Consigli di stato, sotto qualunque nome essi vengano raccolti, è principalmente la discussione. E sebbene qui il sovrano avendo una prudenza *personale*, possa talora a lei fidarsi, specialmente allorchè gli affari non sono gravissimi o è urgentissimo l'operare: ciò non ostante nei casi contrarii ogni sovrano cerca consigli, e colla discussione a cui assiste egli stesso chiarisce le proprie idee intorno alle materie sulle quali deve ordinare.

La *discussione* è dunque il terzo elemento del poter *deliberativo*, ed è quella che a lui più propriamente o rigorosamente s' aspetta.

F I N E.

CATALOGO

DELLE EDIZIONI DI AUTORI CITATI

NEL DECORSO DELL' OPERA

ADELON Fisiologia. Firenze 1826, 8.
ARTAUD Storia d' Italia (nell' Universo) Venezia Antonelli.
AHRENS. Filosofia del dritto. Napoli 1841, 8
BURLAMACCHI. Dritto politico — Principj del Dritto Naturale. Napoli. Dinapoli 1832.
BENTHAM Oeuvres. Bruxelles Hauman 1829.
BÉRARD Rapports du physique et du moral Paris 1823.
BONALD Legislazione primitiva Napoli 1823.
BOLGENI Disserlazione sopra l' impiego del denaro. Lugano.
BECCARIA Dei delitti e delle pene. Bassano 1789
BERGIER Dizionario teologico Firenze 1820. —Trattato della Religione Venezia 1782
BIANCHI Sacra polizia della Chiesa. Roma 1745
BONAFEDE Memorie Palermo Lao 1838.
BOTTA Storia d' Italia Palermo. Abbate.
COUSIN Introd à l' histoire de la Philos. Bruxelles 1836.
COBBET Nuove lettere. Napoli 1841.
CLERSELLIER. Praef. ad Cartes. trac. de homine. Elzevir 1677
CARTESIO De pas anim. Elzevir 1677.
CANTU' St. Univers
COLLETTA Storia del R. di Napoli. Capolagn Tipogr Elvet.
CORRISPONDENZA autentica del ministri di S. S cogli agenti del governo francese. Palermo 1809.
DAMIRON. Philos. Brux. 1834.—Histoire de la philos. Brox. 1832
DROZ. Manuale di filos moral. Pal. 1836
DE REAL. Science du gouver. Aix-la Chapelle.
DUMAS Physiologie. Paris 1800
DEVOTI. Instit I. Can.—Dizionario biografico universale. Firenze. Passigli
EINECCIO Jus Naturæ. Napoli Avallone 1829
FRAYSSINOUS. Conferenze. Paris 1826
FELLER Diction Biographie. Paris, Dupont 1837.
SANFILIPPO Compendio della Storia di Sicilia. Palermo 1840.
FILANGIERI Scienza della legislazione Filadelf. 1807.
FINETTI. De principiis juris naturae et gentium Venetiis 1764
FAMIN. Storia della Crimea (nell'Universo) Venezia, Antonelli.
GERDIL. De l' homme sous l' empire de la loi. — Origine del senso morale. — Discours philos. sur l' homme.—Des combats singuliers.—L' Homme sous la loi. Bologna 1784.
GALL. Fonctions du Cerveao. Paris 1823
GROZIO I. B. et P.—De imperio Summarum potest. Lipsia Krausio 1758

GIOBERTI Introd allo studio della filos. —Sulle dottrine del Cousin. Brux. 1840.
GALLUPPI. Filosofia morale. Napoli.—Elementi di filosofia Napoli.
GIOJA Elementi di filosofia. Milano 1818
GUIZOT. Civil. Eur —Civil. Franç Bruxelles 1839.
GIORNALE Ecclesiastico per la Sicilia Palermo 1832—Di statistica in Sicilia. Palermo 1836. — Dell' Istituto di Milano. Milano 1841.
DE HALLER Restaur. della Sc. polit Napoli 1826
HOBBES. De Cive Amstelod. 1668.
HURTER Storia d' Innocenzo III. Bruxelles 1839
HALLAM Storia del med. evo. Lugano 1840
HENRION Storia universale della Chiesa Milano 1838.
JACQUINOT. Cours d' art militaire Brux. Dumont 1835.
S. LIGORIO De Usura. Bassano, Remondini 1772
C. DE MAISTRE Soirées de S. Pétersbourg. Lyon 1831.—Du Pape Lyon 1830
MONTESQUIEU. Esprit des Loix Geneve 1749.
MULLER Storia universale. Milano, Fontana
MALTUS Essai sur la population.
MACAREL. Elémens de droit politique. Bruxelles 1836
MERLIN. Repertorio universale di giurisprudenza. Napoli 1824
MASTROFINI Dell' usura. Palermo 1835.
MICELI. Dritto di natura. Napoli 1776
MALEBRANCHE Illustration. Geneve De tournes 1753.
NECKER-SAUSSURE. Educ. progressive Parigi 1832.
POUQUEVILLE. Stor. di Grecia. Venezia, Antonelli.
PASCAL Pensées. Paris 1748.
PERRONE (JOAN). Teologia Dogm. Taurini 1839
POLI Continuazione alla st. di Tenneman —Filosofia del progresso. Milano 1836
PALMIERI Storia di Sicilia. Palermo 1834.
REID Essai. Paris 1828
RUBICHON. Influence du Clerge Lyon 1829
ROUX DE ROCHELLE Storia degli Stati Uniti nell' universo. Venezia, Antonelli 1839
RAPIN Storia d' Inghilterra. Haye 1747.
ROYER-COLLARD, Note al Vattel. Brux. Hauman 1839.
ROMAGNOSI Dritto pubblico — Genesi del dr. pen —Lettere al prof. Valeri. — Assunto primo. — Origine e fattori della civ.—Istituz. di civ. filos. Napoli 1839, ovvero Firenze 1832
ROMANO. Scienza dell' uomo interiore. Palermo 1840.
ROGACCI. L' uno necessario. Pragae 1711. Ven 1718
RANIERI. Ragionamento del modo di considerar le azioni umane Bruxelles 1841.
SIGONIUS De antiquo jure Romanorum. Francf. 1593.
STEWART Saggi di morale Paris 1826 — Esquisses. Paris 1826 —Hist. des sciences métaph. Paris 1820.
SAY Economia polit. Paris 1826.
SIREY Recueil général des loix. Paris 1804 et seq.
S SIMON Doctrine par Bazard et Enfantin 1. année.
SPEDALIERI Dr. dell' Uom. Venezia 1797.
SOAVE Etica Pisa 1814
SPRENGEL Storia della medicina. Paris 1815.
THIERS Hist. de la revol. franç. Bruxelles 1840.
TAMAGNA. Confut. di Spedalieri. Roma 1792.
TOMMASINI Fisiologia. Napoli 1816.
TACTIQUE PRUSSIENNE. Paris 1789.
VILLERS Philos de Kant. Mets. 1801.
VIREY. Hist. nat. du Genre hum. Paris 1824.
VILLEMAIN Cours. de littér. Bruxelles 1840.
WEISS Principes philosophiques polit. mor. Bruxelles.
VATTEL Droit. de N. et des G. Neuchat 1773

INDICE

Avviso dell' Editore . . . . pag. 1
Sommario generale dell' opera 5
Epilogo ragionato del Dritto Naturale. 27
Introduzione ivi
Capo I. Leggi dell' operar individuale ivi
Art. I. Leggi elementari di tutto l' operare 28
§ 1. Dell' operare in generale ivi
§ 2. Dell' operare umano 30
Art. II. Dell' operar dell' uomo verso Dio 33
—III. Leggi dell' operar verso sè stesso 34
Capo II. Teoria dell' operar sociale 35
Art. I. Della società in generale 36
—II. Dell' autorità in genere 39
Capo III. Della formazione d' ogni società ossia basi delle costituzioni sociali 42
Art. I. Come sieno legati a società gl' individui 43
—II. Come si determini in qualche persona il possesso dell' autorità 44
Capo IV. Leggi che reggono la società nel governo degli associati. . 46
Art. I. Del retto governo in generale ivi
—II. Tutela sociale 48
§ 1. Tutela contro offese di agenti materiali ivi
§ 2. Tutela contro agenti morali. 49
Art. III. Dovere di perfezionamento sociale 51
§ 1. Dovere di perfezionarsi 52
§ 2. Della perfezione sociale in ordine al vero bene onesto . ivi
§ 3. Del perfezionar la mente in ordine al vero utile . . 54
§ 4. Del perfezionamento sociale negli averi ivi
Capo V. Leggi che reggono la società nel perfezionar se medesima . 57
Art. I Considerazioni generali sui poteri politici e loro possesso . ivi
—II. Del poter costituente 59
—III. Poteri deliberativo e legislativo 60
—IV. Potere esecutivo 61
Capo VI. Leggi che reggono moralmente l' operare in una società indipendente verso le altre 64
Art. I. Della 1. legge di società inter-nazionale ivi
—II. Relazioni concrete fra nazioni considerate nella loro natura specifica 65
§ 1. Nello stato pacifico ivi
§ 2. Nello stato ostile. 68
Art. III. Relazioni naturali fra nazioni indotte a società costante da fatto particolare 69

Introduzione . . . . pag. 73
Saggio teoretico di Dritto naturale 77
Partizione dell' opera ivi

PARTE PRIMA

CAPO I. Del bene in generale, della felicità e perfezione . . . ivi
CAPO II. Dell' obbietto in cui trovansi per l' uomo 83
CAPO III. Della libertà 87
CAPO IV. Del senso morale e suoi principj 92
CAPO V. Applicazione del senso morale. Coscienza 97
CAPO VI. Conseguenze del senso morale 102
CAPO VII. Tendenze risultanti dalla apprensione 105
CAPO VIII. Moralità degli atti umani 112
CAPO IX. Doveri ; e prima verso Dio. 118
CAPO X. Doveri dell' uomo verso di se medesimo 127

PARTE SECONDA

Partizione 137
CAPO I. Natura della società 138
CAPO II. Origine della società 140
CAPO III. Nozioni del dritto e della giustizia sociale 149
CAPO IV. Sviluppamento dei dritti e doveri sociali universali . . 154
CAPO V. Della autorità 166
CAPO VI. Della società in concreto, sua natura, sua origine . . 172
CAPO VII. Della autorità in concreto 179
CAPO VIII. Gradi della autorità: sovranità 184
CAPO IX. Sviluppamento della società: sue forme 190
CAPO X. Del patto sociale 207
CAPO XI. Epilogo della teoria dell' essere sociale 217

PARTE TERZA

DISSERTAZIONE PRIMA.

BASI DEL DRITTO COSTITUENTE

Partizione. 219
CAPO I. Soluzione del problema fondamentale 220
CAPO II. Teoria delle leggi dell' oprar sociale nel nascimento della società naturale 223
CAPO III. Leggi formatrici della società volontaria 225
Art. I. Leggi generali ivi
—II. Leggi formatrici della società volontaria uguale . . . 230
—III. Società volontarie disuguali 232
CAPO IV. Leggi formatrici di società doverosa 234
Art. I. Società doverosa in generale ivi
—II. Società doverosa violenta 235
CAPO V. Del governo di fatto 239
Art. I. Natura e leggi di tal governo ivi

Art. II. Andamento progressivo del governo di fatto . . . pag. 244
Capo VI. Gradi di subordinazione fra società diverse, ossia dritto ipotattico 248
Art. I. Osservazioni sulla natura di tale associazione. . . . ivi
—II. Leggi delle mutue relazioni fra le parti della associazione ipotattica 252
—III. Epilogo di questa dissertazione 257

DISSERTAZIONE SECONDA.

BASI DEL DRITTO CIVICO

Capo. I. Considerazioni generali circa l' operar di società già formata . 258
Capo. II. Del civico operare sociale. Materia, modo e mezzi . . 264
Art. I. Su qual materia opera. ivi
—II. Come opera in tal materia ivi
Capo III. Dovere di civica protezione. 268
Art. I. Divisione ivi
—II. Tutela dell'esistenza contro nemici d' ordine fisico . . ivi
§ 1. Contro nemici costanti. ivi
§ 2. Tutela sociale contro nemici fortuiti d' ordine fisico . . 272
§ 3. Tutela sociale contro la morte 274
4. Sepoltura ivi
5. Tutela dei dritti e doveri, e della famiglia . . . ivi
—III. Tutela sociale contro nemici d'ordine morale . . . 277
§ 1. Quali sieno questi nemici : dritti dell' autorità nel combatterli ivi
§ 2. Basi del dritto penale 280
§ 3. Fine della pena e sue proporzioni 283
§ 4. Pena di morte 291
§ 5. Epilogo della teoria penale 294
§ 6. Del prevenir i delitti ivi
Cap. IV. Dell' azione sociale nel promuovere civicamente la perfezione della società 296
Art. I. Della perfettibilità umana considerata come fonte di dover sociale ivi
—II. Doveri sociali nel perfezionare la intelligenza dei sudditi. . 301
§ 1. Divisione ivi
§ 2. Come deve perfezionarsi dalla società la intelligenza dei sudditi rispetto al Bene sommo ivi
§ 3. Come deve perfezionarsi dalla società la intelligenza dei sudditi rispetto ai beni particolari 312
Art. III. Come deve perfezionarsi dalla società la volontà dei suoi. . 316
§ 1. Considerazioni generali ivi
§ 2. Modo di persuadere il bene per via di ragione, di immaginazione, di senso 317
§ 3. Oggetto verso cui deve perfezionarsi la volontà degli associati civicamente 320
Art. IV. Doveri sociali sul perfezionare civicamente l'ordine materiale 325
Cap. V. Epilogo di questa dissertazione 336

PARTE QUARTA.

DISSERTAZIONE TERZA.

LEGGI MORALI ASSEGNATE DALLA NATURA ALL' OPERAR POLITICO DELLA SOCIETA'

CAPO I. Chi abbia i dritti politici . . . . pag. 338
Art. I. Partizione . . . . » ivi
—II. A chi appartengono i dritti politici in una società tranquilla. » ivi
—III. Dei dritti politici nella società convulsa. . . . . » 342
§ 1. Stato della quistione ed opinioni diverse . . . » ivi
§ 2. Sentenza dell' autore sulla quistione speculativa . . . » 346
§ 3. Quistione pratica considerata relativamente al soggetto in generale . . . . » 349
§ 4. Quistione pratica considerata relativamente al soggetto in particolare . . . . » 357
CAPO II. Dei dritti politici in generale: loro classificazione ragionata. » 358
CAPO III. Leggi morali dell'operar politico costituente l' essere sociale. » 361
Art. I. Del costituire l' unità politica in ordine al fine ossia unità di mente e di volontà . . . . » ivi
Art. II. Dell'unità politica materiale . . . . . . » 363
CAPO IV. Leggi morali del poter deliberativo . . . . . » 366
Art. I. Suoi doveri in ordine al primo principio politico . » ivi
—II. Doveri intorno all'applicazione del primo principio. . » 368
CAPO V. Leggi morali del poter legislativo . . . . . » 369
Art. I. Divisione della materia . . . . » ivi
—II. Condizioni della legge . . . . » ivi
§ 1. Considerata in generale . . . . » ivi
§ 2. Considerata in particolare relativamente al fine . . . » 370
§ 3. Condizioni dipendenti dall' ordinante . . . . . » 373
§ 4. Condizioni dipendenti dal soggetto ordinato. . . . » 374
Art. III. Dell' organismo legislativo. . . . . . . » 375
CAPO VI. Leggi morali del potere esecutivo . . . . . » 377
Art. I. Divisione . . . . » ivi
—II. Della popolazione considerata moralmente nel numero e nella organizzazione . . . . » 378
§ 1. Della popolazione numerosa. . . . . . . » ivi
§ 2. Della emigrazione . . . . » 383
§ 3. Dell' organismo della popolazione . . . . . » 385
Art. III. Della ricchezza sociale . . . . » 392
§ 1. Del territorio . . . . » ivi
§ 2. Della ricchezza mobile in generale . . . . . » 394
§ 3. Della produzione e consumo pubblico. . . . . » 400
Art. IV. Della applicazione delle leggi ossia del poter giudiziario. » 405
§ 1. Sua sede . . . . » ivi
§ 2. Funzioni del poter giudiziario . . . . . . » 409
Art. V. Della forza pubblica . . . . » 414
CAPO VII. Conclusione. Della divisione dei poteri politici . . » 419

DISSERTAZIONE QUARTA.

LEGGI DELL' OPERAR RECIPROCO TRA SOCIETA' UGUALI INDIPENDENTI; BASI DEL DRITTO INTER-NAZIONALE.

CAPO I. Partizione della materia . . . . pag. 425
CAPO II. Prima base del dritto inter-nazionale 426
CAPO III. Applicazione del dovere di amore inter nazionale allo stato di pace. 429
Art. I. Amore dell' esistenza politica di società uguali . . . ivi
—II. Amore dovuto a società uguali rispetto al ben materiale. . 434
§ 1. Del possesso territoriale ivi
§ 2. Del commercio scambievole fra le nazioni. . . . 438
Art. II. Comunicazioni dei beni morali 440
§ 1. Dei beni morali in genere ivi
§ 2. Base del dritto diplomatico. Lealtà 441
§ 3. Del dover di promuovere la cognizione del Bene infinito. . 443
CAPO IV. Doveri inter-nazionali sullo stato ostile derivati dal principio di amore 445
Art. I. Della guerra in generale ivi
—II. Leggi speciali 446
§ 1. La guerra deve essere sociale ossia pubblica . . . ivi
§ 2. La guerra deve essere giusta 448
§ 3. La guerra deve essere efficace 452
§ 4. La guerra deve essere moderata. 454
CAPO V. Modificazione dei doveri universali nella particolar società inter-nazionale 456
Art. I. Natura e origine di tal società ivi
—II. Forma della società delle genti; suo fine; divisione dei suoi doveri e dritti 458
CAPO VI. Doveri e dritti dell' autorità etnarchica nell' ordine civico. 461
Art. I. Doveri e dritti inter-nazionali di tutela civica . . . ivi
§ 1. Tutela dell' unità nelle nazioni associate ivi
§ 2. Tutela della indipendenza esterna 462
Art. II. Del promuovere le nazioni a perfetto incivilimento . . 464
§ 1. Considerazioni generali. ivi
§ 2. Del promuovere la perfezione di onestà ivi
§ 3. Del promuovere la civiltà relativamente alla utilità ed alla estensione 466
Art. III. Doveri di sudditanza etnarchica 467
CAPO VII. Doveri etnarchici di ordine politico 469
CAPO VIII. Conclusione 471

PARTE QUINTA.

CAPO I. Partizione 473
CAPO II. Della società cristiana ivi
Art. I. Considerazioni generali sulla origine e sulla natura della cristiana associazione ivi
§ 1. Il cristianesimo considerato in una nazione . . . ivi
§ 2. Il cristianesimo considerato in una società di nazioni. . 482
Art. II. Della chiesa considerata filosoficamente 488

§ 1. Partizione . . . . pag. 488
§ 2. Costituzione originaria della Chiesa . . . . . » ivi
§ 3. Distribuzione dei poteri politici . . . . . . » 493
Art. III. Della cristianità . . . . » 502
— IV. Conclusione . . . . » 506
Capo III. Della società domestica . . . . » 508
Art. I. Considerazioni generali sulle varie sue specie, e specialmente sulla servitù . . . . » ivi
— II. Della società conjugale . . . . » 511
§ 1. Sua natura e necessità. . . . . » ivi
§ 2. Fine del matrimonio e leggi che ne risultano . . . » 513
§ 3. Del divorzio . . . . » 516
Art. III. Influenza della società sul matrimonio . . . » 520
— IV. Della autorità nella società conjugale . . . . » 524
— V. Della società paterna e sue limitazioni . . . . » 526
— VI. Epilogo della teoria domestica . . . . . . » 534
Capo IV. Applicazione delle teorie ad altre ipotesi sociali . . » 535
Art. I. Considerazioni teoretiche . . . . » ivi
§ 1. Movimento materiale e morale . . . . . . » ivi
§ 2. Cause del doppio movimento sociale . . . . . » 539
§ 3. Influenze reciproche del vario movimento . . . . » 542
Art. II. Considerazioni storiche . . . . » 545
§ 1. Società primitiva . . . . » ivi
§ 2. Società antiche . . . . » 549
§ 3. Società moderne . . . . » 552
Art. III. Epilogo . . . . » 564
Capo V. Epilogo di tutta l' opera . . . . » 565

NOTE

I.	relativa alla introduzione			» 569
II.	» » »			» ivi
III.	» al n. 2	pag. 78		» 570
IV.	» al n. 4	» —		» 571
V.	» al n. 6	» 79		» ivi
VI.	» al n. 18	» 81		» 572
VII.	» al n. 21	» —		» 573
VIII.	» al n. 33	» 81	nota (*)	» ivi
IX.	» » » »	»		» 575
X.	» al n. 36	» 84		» 576
XI.	» al n. 41	» 85		» 577
XII.	» al n. 46	» 86		» ivi
XIII.	» al n. 48	» 87		» ivi
XIV.	» al n. 52	» 88		» 578
XV.	» al n. 54	» —		» ivi
XVI.	» al n. 56	» —		» 579
XVII.	» al n. 65	» 89		» ivi
XVIII.	» al n. 74	» 92		» ivi
XIX.	» al n. 79	» 93	nota (*)	» 580
XX.	» al n. 95	» 95		» ivi
XXI.	» al n. 101	» 96		» ivi
XXII.	» al n. 102	» 97		» 581
XXIII.	» al n. »	» —		» 582
XXIV.	» al n. 105	» 98		» ivi

XXV.	relativa al n. 109	pag. 98	pag. 583
XXVI.	„ al n. 112	„ 99	„ ivi
XXVII.	„ al n. 116	„ 100	„ ivi
XXVIII.	„ al n. 206	„ 118	„ 584
XXIX.	„ al n. 121	„ 101	„ ivi
XXX.	„ al n. 124	„ 102	„ 585
XXXI.	„ al n. 126	„ —	„ ivi
XXXII.	„ al n. 144	„ 106	„ ivi
XXXIII.	„ al n. 166	„ 110	„ 586
XXXIV.	„ al n. 179	„ 113	„ ivi
XXXV.	„ al n. 182	„ ivi	„ ivi
XXXVI.	„ al n. 254	„ 126	„ 587
XXXVII.	„ al n. 225	„ 121	„ ivi
XXXVIII.	„ al n. 310	„ 12	„ ivi
XXXIX.	„ al n. 312	„ 12	„ ivi
XL.	„ al n. 314	„ 14	„ 588
XLI.	„ al n. 319	„ 17	„ ivi
XLII.	„ al n. 325	„ 20	„ ivi
XLIII.	„ al n. 341	„ 29	„ 589
XLIV.	„ al n. 347	„ 32	„ ivi
XLV.	„ al n. 352	„ 151	„ ivi
XLVI.	„ al n. 355	„ —	„ ivi
XLVII.	„ al n. 360	„ 152	„ 590
XLVIII.	„ al n. 361	„ 153	„ ivi
XLIX.	„ al n. 370	„ 155	„ ivi
L.	„ al n. 372	„ 156	„ 591
LI.	„ al n. 410	„ 164	„ 592
LII.	„ al n. 416	„ 165	„ ivi
LIII.	„ al n. 422	„ 166	„ 593
LIV.	„ al n. 435	„ 170	„ ivi
LV.	„ al n. 437	„ 171	„ 594
LVI.	„ al n. 441	„ 172	„ 595
LVII.	„ al n. 444	„ 173	„ ivi
LVIII.	„ al n. 459	„ 177	„ 596
LIX.	„ al n. 466	„ 179	„ 599
LX.	„ al n. 483	„ 183 nota (*)	„ 600
LXI.	„ al n. 486	„ 184	„ ivi
LXII.	„ al n. 488	„ 185	„ 602
LXIII.	„ al n. 496	„ 187	„ ivi
LXIV.	„ al n. 503	„ 189	„ ivi
LXV.	„ al n. 505	„ 191	„ 603
LXVI.	„ al n. 509	„ 192	„ 604
LXVII.	„ al n. 516	„ 194	„ 605
LXVII*.	„ al n. 520	„ 195	„ ivi
LXVIII.	„ al n. 525	„ 196	„ 606
LXIX.	„ al n. ivi	„ —	„ 607
LXX.	„ al n. 529	„ 197	„ 608
LXXI.	„ al n. 568	„ 212	„ 609
LXXII.	„ al n. 538	„ 199	„ 610
LXXIII.	„ al n. 544	„ 201	„ 612
LXXIV.	„ al n. 547	„ —	„ 614
LXXV.	„ al n. 548	„ 202	„ 616
LXXVI.	„ al n. 550	„ —	„ ivi
LXXVII.	„ al n. ivi	„ 203	„ 617

LXXVIII.	relativa al n. 558	pag. 207	pag. 618
LXXIX.	,, al n. ivi	,, 208	,, ivi
LXXX.	,, al n. 591	,, 218	,, 619
LXXXI.	,, al n. 635	,, 233	,, ivi
LXXXII.	,, al n. 645	,, 235	,, 622
LXXXIII.	,, al n. 672	,, 243	,, ivi
LXXXIV.	,, al n. 689	,, 249	,, 623
LXXXV.	,, al n. 732	,, 261	,, 624
LXXXVI.	,, al n. 757	,, 269	,, ivi
LXXXVII.	,, al n. 759	,, 270	,, 626
LXXXVIII.	,, al n. 774	,, 273	,, ivi
LXXXIX.	,, al n. 777	,, 274	,, 627
XC.	,, al n. 806	,, 283	,, 628
XCI.	,, al n. 826	,, 288	,, ivi
XCII.	,, al n. 829	,, 290	,, ivi
XCIII.	,, al n. 850	,, 295	,, 629
XCIV.	,, al n. 854	,, 297	,, 632
XCV.	,, al n. 876	,, 305	,, 633
XCVI.	,, al n. 887	,, 307	,, 634
XCVII.	,, al n. 901	,, 311	,, 635
XCVIII.	,, al n. 926	,, 318	,, 636
XCIX.	,, al n. 939	,, 322	,, 638
C.	,, al n. 961	,, 330	,, 639
CI.	,, al n. 974	,, 334	,, 644
CII.	,, al n. 978	,, 335	,, 645
CIII.	,, al n. 991	,, 339	,, 645
CIV.	,, al n. 997	,, 341	,, ivi
CV.	,, al n. 1002	,, 343	,, 646
CVI.	,, al n. 1025	,, 350	,, ivi
CVII.	,, al n. 1057	,, 363	,, 647
CVIII.	,, al n. 1059	,, 364	,, 648
CIX.	,, al n. 1072	,, 369	,, ivi
CX.	,, al n. 1091	,, 374	,, 649
CXI.	,, al n. 1121	,, 381	,, 650
CXII.	,, al n. 1123	,, 382	,, 651
CXIII.	,, al n. 1141	,, 389	,, 655
CXIV.	,, al n. 1220	,, 415 (nota)	,, 656
CXV.	,, al n. 1224	,, 417	,, ivi
CXVI.	,, al n. 1315	,, 444	,, 656
CXVII.	,, al n. 1356	,, 456	,, 660
CXVIII.	,, al n. 1359	,, 457	,, ivi
CXIX.	,, al n. 1384	,, 465	,, 661
CXX.	,, al n. 1366	,, 459	,, ivi
CXXI.	,, al n. 1426	,, 481	,, 662
CXXII.	,, al n. 1432	,, 483	,, ivi
CXXIII.	,, al n. 1437	,, 485	,, 663
CXXIV.	,, al n. 1444	,, 487	,, 664
CXXV.	,, al n. 1447	,, 488	,, 665
CXXVI.	,, al n. 1456	,, 491	,, ivi
CXXVII.	,, al n. 1460	,, 493	,, 666
CXXVIII.	,, al n. 1466	,, 495	,, 671
CXXIX.	,, al n. 1471	,, 496	,, 672
CXXX.	,, al n. 1475	,, 498	,, 674
CXXXI.	,, al n. 1476	,, —	,, 675

CXXXII.	„	al n. 1478	pag. 499	pag. ivi
CXXXIII.	„	al n. 1511	„ 589	„ 676
CXXXIV.	„	al n. 1519	„ 513	„ ivi
CXXXV.	„	al n. 1524	„ 515	„ ivi
CXXXVI.	„	al n. 1536	„ 519	„ 677
CXXXVII.	„	al n. 1538	„ 520	„ 678
CXXXVIII.	„	al n. 1553	„ 525	„ ivi
CXXXIX.	„	al n. 1569	„ 532	„ ivi
CXL.	„	al n. 1570	„ 533	„ 679
CXLI.	„	al n. 1583	„ 536	„ 684
CXLII.	„	al n. 1588	„ 538	„ 685
CXLIII.	„	al n. 1638	„ 553	„ 688
CXLIV.	„	al n. 1654	„ 559	„ 690
CXLV.	„	al n. 1655	„ 560	„ 692
CXLVI.	„	al n. 1682 (nota)	„ 567	„ 693